

L'EUCCHARISTIE ET LE TEMPS DES HOMMES

Les recherches actuelles, de type surtout pastoral, concernant les rites et la communauté eucharistiques, telles que les études précédentes les ont exposées, appellent une réflexion théologique qui en dégage la signification, en dénonce les illusions possibles et dessine les limites, abstraites sans doute, au-delà desquelles le sens fondamental de l'Eucharistie risquerait d'être perdu.

Notre propos consistera à rappeler tout d'abord que l'Eucharistie est le repas, le sacrifice et le mémorial de *l'unité des hommes* en Jésus-Christ, ensuite que cette unité est à la fois *déjà donnée et encore à venir*, si bien qu'elle ne peut faire fi de *l'histoire en cours*, ni des médiations qui la constituent, qu'il s'agisse des moyens techniques, de la production économique, de la politique, de la culture ou des différents rapports entre les hommes.

I. LA SIGNIFICATION DE L'EUCCHARISTIE POUR LA CONSCIENCE CROYANTE

La structure la plus fondamentale de l'Eucharistie est le repas. Dans l'Écriture, la Cène se présente le plus immédiatement comme un repas en contexte pascal et la première Eucharistie chrétienne se situe sans conteste dans le cadre d'un repas¹. Mais il s'agit d'un repas religieux et d'un repas religieux spécifique. Saint Paul² fait apparaître cette spécificité en com-

1. 1 Cor., 11, 17-34.

2. 1 Cor., 10, 14-22.

parant l'Eucharistie aux repas religieux juifs et païens. Tous ont en commun d'être des repas, avec deux traits dominants : la *manducation* et la manducation *ensemble*, et leurs composantes d'intimité et de communion avec autrui³. Dans le repas religieux juif, ce « manger ensemble » devient « un manger ensemble *avec Dieu* ». Yahvé, ayant agréé la victime et reçu *sa part* sur l'autel, une union avec Lui et entre les convives naît du partage de la même nourriture⁴. Saint Paul interprète ainsi les repas religieux païens, par analogie avec le repas religieux juif, avec cette différence cependant que ce sont les démons, non les dieux, inexistantes pour lui, qui deviennent commensaux des hommes.

Dans l'Eucharistie chrétienne, Dieu n'est plus invité à la table des hommes, ou, plus exactement, n'invite plus les hommes à sa table ; il devient sacramentellement nourriture du repas. La spécificité du repas eucharistique tient en ce que celui-ci est un « *manger sacramentellement le Christ ensemble* ».

Nous n'insisterons pas ici sur le symbolisme de la manducation, qui dit à la fois *la vie intime et cachée* et *l'intimisation* du monde et de l'autre⁵. De ce point de vue, la manducation eucharistique renvoie à la vie de grâce, intime, immédiate et cachée ; elle dit aussi l'intimité avec le Christ dans la foi et la charité et elle en est sans doute l'expression et la réalisation les plus fortes.

Nous insisterons seulement, puisqu'il s'agit ici de l'Eucharistie comme sacrement de la réconciliation, sur le « manger sacramentellement le Christ *ensemble* ». Cet « ensemble » n'est pas celui du simple repas ni du repas religieux juif. Le lien qui unit les convives n'est pas issu de leur volonté com-

3. Art. « Repas », dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, t. II.

4. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Ed. du Cerf, 1960, p. 343.

5. On se reportera à G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, P. U. F., 1960, p. 274-280 et à G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, ch. 9, « Le mythe de la digestion ».

mune ni seulement de la convocation de Dieu qui invite à sa table, mais du fait de manger la même nourriture, le Christ sacramentel. C'est donc le Christ se donnant sacramentellement en nourriture qui unit les chrétiens, non le désir ou la volonté de ceux-ci de se réunir en un repas fraternel, ni le fait de se côtoyer à la table eucharistique. S'il est hors de doute qu'il n'y a pas d'Eucharistie sans un rassemblement humain, il ne faudrait pas cependant mettre en cause la transcendance de son origine et de sa signification : « 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 ? *Puisqu'il n'y a qu'un pain, nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique* »⁶.

Toute recherche d'une communauté eucharistique plus vraie et d'une célébration plus proche de la vie des hommes ne devrait jamais oublier cet impératif de la foi. Nous dirons plus loin qu'il n'y a pas d'Eucharistie possible hors de la relation humaine. Il fallait d'abord insister sur ce que l'ardeur de la recherche risque de faire passer au second plan.

Le repas eucharistique, dont nous avons marqué la spécificité et la transcendance, se présente comme un repas *sacrificiel* : le Christ, nourriture sacramentelle, est une victime immolée et glorifiée, sacrifiée et élevée au ciel. C'est dans la foi au Rédempteur que le chrétien participe à l'Eucharistie, sacrement du sacrifice de la Croix, mais c'est l'Eucharistie qui fait participer au Christ Rédempteur⁷. Le fidèle qui mange le pain eucharistique et boit le calice « annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne »⁸. Participer à l'Eucharistie, c'est, pour les chrétiens, prendre le chemin du Christ, mourir à l'existence terrestre pour rejoindre le Christ et proclamer ainsi en acte la mort du Seigneur⁹ ; c'est, pour l'Eglise et, par

6. 1 Cor., 10, 16-17.

7. Jean, 6, 48-58.

8. 1 Cor., 11, 26.

9. Au texte de 1 Cor., 11, 26-32 on joindra Luc, 22, 28. 31-32. 35-38, où le destin du Christ sacrifié devient celui des disciples dans l'épreuve (cf. SCHUERMANN, *Le récit de la dernière Cène*).

elle, pour l'humanité entière, faire retour au Christ, principe de salut éternel¹⁰.

Peut-être convient-il d'insister quelque peu sur cet aspect sacrificiel de l'Eucharistie, en tant qu'il spécifie l'existence chrétienne dans le temps du salut et, comme tel, unit les chrétiens.

Le sacrifice du Christ que l'Eglise « re-présente » n'est pas, en effet, extérieur à la conscience chrétienne, qui devrait l'imiter, ou mieux se l'approprier. Il constitue l'un des sens fondamentaux de l'existence chrétienne dans le monde. Le chrétien, et tout homme, depuis la mort du Christ et sa glorification, vivent *en état de sacrifice existentiel*, c'est-à-dire que le sacrifice est une dimension de leur être dans l'histoire. En effet, si nous croyons que le Christ a surmonté la mort, qu'il est vivant, présent et agissant en ce monde, il n'en subsiste pas moins que, d'une certaine façon, Il est *encore mort pour nous*. Nous ne rencontrons plus le Christ dans une relation homogène à la communication inter-humaine. Illusion que de prétendre « sentir » la présence du Christ ou son action et que de les situer sur un autre plan que celui de la foi, comme si elles pouvaient tomber dans le champ de l'expérience humaine de la même façon que la présence ou l'action d'un semblable. Illusion encore que d'identifier purement et simplement l'Eglise au Christ, au point que la présence, la parole, l'action de l'Eglise seraient celles même du Christ : l'Eglise n'est pas le Christ, mais seulement son « corps ». Le Christ reste donc encore mort pour moi. Cette mort qui dure encore définit l'existence chrétienne.

Pour le comprendre, il n'est que de faire appel à l'expérience commune, la seule, à vrai dire, que l'homme puisse faire de la mort comme événement, l'expérience de la mort d'autrui, particulièrement de l'être aimé¹¹. La mort d'autrui

10. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Aubier, 1946, p. 54-70.

11. Parmi de nombreux ouvrages analysant cette expérience, on pourra se reporter à R. MEHL, *Le vieillissement et la mort* (Coll. Initiation philosophique), P. U. F., 1956.

devient la mienne en tant qu'elle est une lésion de mon être propre. Mon existence, en effet, reste liée à cet autre, irrémédiablement absent, tragiquement infidèle et que je ne puis oublier au point qu'il devienne un rien pour moi ; elle y reste liée parce qu'elle s'est constituée en référence à autrui ; son unité serait demeurée abstraite si elle ne s'était réalisée dans l'Autre. Celui-ci mort, je deviens une « question pour moi », comme dit saint Augustin¹², en raison de cette lésion de mon être que constitue la disparition irrémédiable du proche. Par là même, je suis mis, comme par une nécessité inéluctable, dans un *état existentiel de mort*.

Cette expérience de la mort d'autrui nous permet d'entrevoir la signification actuelle de la mort du Christ pour la conscience chrétienne. Cette signification est double. D'une part, cette mort, qui dure ici-bas pour le chrétien, définit la vie chrétienne comme une existence « déchirée », « malheureuse »¹³, *en état de mort*. « Où je vais, tu ne peux me suivre maintenant »¹⁴.

D'autre part, et par voie de conséquence, l'existence chrétienne est un sacrifice. C'est, en effet, en niant les conditions de ce monde, où le Christ ne peut être présent que sous le signe de l'absence, et en niant les conditions de l'existence elle-même en ce monde, où l'union sans voile avec le Seigneur ne peut se réaliser, que le chrétien donne sens à son existence chrétienne. Cette négation elle-même constitue l'envers de l'affirmation, dans l'espérance, du monde *eschatologique* qui rendra possible l'intimité parfaite¹⁵. Cette affirmation créée,

12. *Confessions*, IV, 4 ; cf. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Ed. du Seuil, 1951, p. 61.

13. Nous employons ce mot au sens hégélien pour signifier que la conscience chrétienne, ici-bas, ne peut parvenir à l'identité concrète de la certitude de la résurrection du Christ et de la vérité manifeste de cette résurrection.

14. *Jean*, 13, 36.

15. Négation du monde présent, négation de l'existence même en ce monde et affirmation de l'eschatologie ; telles sont les caractéristiques spécifiques du sacrifice surtout celui de la vie. Cf. G. GUSDORF, *L'expérience humaine du sacrifice*, P. U. F., 1948.

en quelque sorte, un monde nouveau, en ce qu'elle confère au monde présent une dimension d'inachèvement essentiel et, positivement, une relation au monde eschatologique qui devient l'espérance du monde d'ici-bas.

En même temps que le sacrifice chrétien donne sens à la situation chrétienne dans le monde, au monde lui-même et promeut le sujet croyant, il révèle existentiellement Dieu comme Amour. Il est la réalisation, dans l'existence chrétienne, l'expérience au niveau du fini, de l'*Agapè* (Amour) comme générosité pure. Dans le rythme de l'engagement dans le monde et de la déprise par rapport au monde, en quoi consiste la liberté chrétienne, l'homme reçoit révélation de la Liberté, de l'Amour absolu, qui, n'ayant besoin de rien, ni de personne, ne sauraient réduire les êtres au rôle de modes, de parties ou de moyens et peuvent seuls « s'effacer », parce que seuls ils s'identifient à la Générosité Absolue.

Envisagé selon cette perspective, le sacrifice eucharistique est le sacrement du sacrifice du Christ devenu celui du chrétien. Il est le symbole¹⁶ de la mort du Christ *en tant que celle-ci dure* pour le chrétien, l'Eglise et l'humanité tout entière. Comme tel, il a une portée actuelle, car il ne se réfère plus seulement à la mort passée du Christ, mais à cette mort en tant que l'existence chrétienne y est ontologiquement liée et qu'elle la définit.

Mais cette situation inéluctable du chrétien ici-bas n'a de sens que par la liberté, qui est grâce, comme pour le Christ la mort n'a eu de sens que par l'acte de liberté qui l'a voulue¹⁷. Le sacrifice eucharistique, en conséquence, non seulement « représente » la mort du Christ qui dure pour le chrétien, mais

16. Depuis le XIII^e siècle, la théologie est unanime à considérer la séparation des espèces du pain et du vin comme le symbole de cette mort.

17. *L'Épître aux Hébreux* place avec insistance le sacrifice du Christ dans sa Passion et sa mort volontaires : 7, 27 ; 9, 25 ; 10, 9-10 ; 12,2... Telle est la signification de la Cène comme « geste prophétique », selon l'expression de Dom Dupont : « On ne prend pas ma vie, je la donne ».

encore il symbolise¹⁸ et suscite le sacrifice comme acte de liberté grâciée, qui donne sens à cet état de mort, lequel définit, pour sa part, l'existence chrétienne.

Sous cet aspect sacrificiel, l'Eucharistie est aussi sacrement de la réconciliation, en tant qu'elle dit une *commune situation* de tous les chrétiens et de tous les hommes depuis la mort du Christ et en tant qu'elle suscite un *projet commun* de la liberté chrétienne, qui consiste en la négation des conditions de ce monde et de l'existence humaine et en l'affirmation du monde eschatologique. Cette commune situation et ce projet commun *unissent les chrétiens* et constituent, pour leur part, l'Eglise. L'Eucharistie comme repas unifié les chrétiens, parce que le Christ s'y donne comme nourriture commune et suscite une intimité commune entre Lui et tous les participants au repas. Il faut dire maintenant que cette intimité commune est comme « déchirée » par la mort du Christ qui dure et que ce « déchirement » même est un lien d'unité ; cette commune intimité « déchirée » avec le Christ suscite un sacrifice commun, un sacrifice d'unité. Mais pas plus que l'unité des chrétiens dans le repas eucharistique ne venait d'une volonté commune de s'unir, pas plus, dans le sacrifice eucharistique, elle ne vient d'un simple projet commun de contestation de ce monde et de l'existence humaine : ici encore, c'est le Christ qui suscite ce projet, qui ouvre infiniment la liberté humaine pour la rendre capable de franchir toute limite.

Toute recherche de structures pastorales vraies et de célébrations eucharistiques plus intelligibles ne devra jamais oublier cette dimension de transcendance. Elle ne devra jamais oublier non plus que, si l'Eglise est *dans* le monde, elle n'est pas cependant *du* monde et qu'elle doit maintenir une ouverture illimitée de ce monde et de l'homme : c'est là un des sens fondamentaux du sacrifice chrétien dont le sacrifice eucharistique est le sacrement.

18. Nous voyons, pour notre part, ce symbole dans l'offrande liturgique du sacrifice.

Repas, sacrifice, l'Eucharistie se présente encore comme mémorial¹⁹. Cette dernière structure achève de spécifier le sacrement. Comme repas, l'Eucharistie dit et suscite l'intimité commune actuelle avec le Seigneur ; comme symbole de la mort sacrificielle du Christ, elle dit la situation du chrétien, de l'Eglise et de l'Humanité ici-bas et elle suscite un projet commun de franchissement des limites de notre monde et de notre existence. Comme mémorial, elle renvoie à *l'événement fondateur*, la mort et la résurrection du Christ, sans laquelle elle n'aurait aucune signification.

Dans l'Eucharistie, l'acte sauveur historique est rendu présent sacramentellement. Nous n'exposerons pas toutes les difficultés auxquelles s'est heurtée la théologie, lorsqu'elle a voulu justifier cette affirmation traditionnelle : peut-être a-t-elle versé dans un certain objectivisme, en laissant hors de son champ d'investigation la *conscience croyante*.

Deux présupposés commandent, selon nous, une réflexion théologique sur le mémorial eucharistique : l'étude de la mémoire et celle du temps.

Il est classique de considérer l'image comme un succédané de la chose. Illusion ! Lorsque je dis, en effet, que j'ai une image de Pierre²⁰, cela ne signifie pas que j'ai *un certain portrait de Pierre dans la conscience*, si bien que Pierre ne serait atteint qu'indirectement, par une sorte de succédané de lui-même. Cela ne signifie pas non plus que j'ai *conscience d'une image de Pierre*, car, lorsque je me souviens de Pierre, l'image elle-même est inaperçue. C'est Pierre lui-même qui constitue le terme de mon acte de souvenir et qui est atteint : la pensée de l'image n'est pas la mémoire. Il faut donc dire que se souvenir de Pierre est un acte de la « conscience imageante »

19. On sait l'insistance de la théologie sur cet aspect depuis Dom Casel. On pourra se reporter à Max THURIAN, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, 1959.

20. C'est l'exemple que donne J.-P. SARTRE, dans *L'Imaginaire*, dont on lira avec profit les trente premières pages.

de Pierre, lequel est atteint lui-même sous telle formalité, par exemple comme absent, homme du passé, etc.

Avec la mémoire, l'aspect de l'Eucharistie que nous envisageons fait intervenir le passé, donc le temps. Il ne fait plus de doute pour la philosophie d'aujourd'hui que *c'est la conscience qui déploie le temps*²¹ : on ne saurait expliquer la conscience du passé ; par exemple, par les souvenirs conservés en elle ; un souvenir, en effet, n'est pas passé, mais toujours présent comme souvenir, si bien que le sens du passé préexiste nécessairement à ses contenus. Si la conscience déploie ainsi le temps, c'est qu'elle a toujours besoin, ne coïncidant jamais avec elle-même, de se projeter hors de soi et de se développer dans le multiple : le temps est la condition même de l'être fini.

S'il est vrai que la foi ne modifie pas le statut de la conscience, on peut appliquer cette brève analyse de la mémoire et du temps à la compréhension du mémorial eucharistique, à condition de souligner la spécificité du sens nouveau qui apparaît sous la lumière de foi.

Selon cette perspective, il faut affirmer que la conscience croyante atteint le Christ souffrant, mourant et, dans une certaine mesure, ressuscitant, et qu'elle l'atteint *lui-même*, dans *l'acte historique* de sa mort-(résurrection), selon les textes scripturaux et leur interprétation de la Tradition. Il faut ajouter que le mémorial ne renvoie pas de lui-même au passé ; il est toujours présent comme mémorial²² ; si j'y trouve la présence de l'acte historique du salut, c'est parce que je porte déjà en moi le sens du passé, et si je le porte, c'est que, comme croyant, je reste dans la finitude.

De ce premier point de vue, le mémorial eucharistique apparaît comme le sacrement qui symbolise l'acte historique

21. On lira, par exemple, MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 469 s.

22. Tout essai théologique de montrer que le mémorial est de soi présence de *l'acte historique* du salut se heurte à des difficultés insurmontables, comme l'illustre la théologie elle-même de Dom Casel.

de la Passion et permet à la conscience croyante d'atteindre cet acte. Mais elle l'atteint selon *sa signification originale*.

Cette spécificité de sens consiste en ce que l'acte historique est atteint, non seulement comme passé, mais comme *originaire et fondateur*. La vérité du christianisme est dans son *origine*. La conscience chrétienne qui cherche sa vérité ne peut que déployer le temps vers l'événement originaire de l'épiphanie de Dieu en Jésus-Christ et à partir de lui. Contrairement à ce qui se passe dans l'histoire des sciences et de la philosophie, la singularité de cet événement ne s'évanouit pas dans l'anonymat d'une histoire ou dans une universalité abstraite ; l'événement est fondateur d'un monde nouveau et d'une histoire nouvelle ; il constitue le donné concret où s'enracine une vision nouvelle du monde et de l'histoire, que la conscience croyante « réeffectue » en se reportant sans cesse à l'originaire où elle trouve sa vérité.

Le mémorial eucharistique apparaît comme le sacrement qui permet à la conscience croyante de faire retour à la Passion du Christ comme acte *originaire et fondateur* et de trouver sa vérité dans la fidélité à ce commencement et à sa signification. Cette dernière structure du sacrement achève de spécifier le sens de l'Eucharistie et elle fonde les significations précédemment reconnues. C'est parce que le Christ est mort « sous Ponce-Pilate », pour ressusciter glorieux, que sa présence à la conscience chrétienne suscite une intimité sans pareille du Christ et du croyant, que signifie et réalise l'Eucharistie comme repas. C'est parce que le Christ est mort et que, ressuscité, il reste encore mort pour le chrétien et l'Eglise, que cette intimité est ici-bas voilée et comme déchirée, selon la signification de l'Eucharistie-sacrifice. Enfin, c'est parce que la Liberté Pure est apparue dans le devenir et s'y est révélée dans la « Kénose » (anéantissement) de la Croix, que le chrétien participe de cette Liberté — tel est le sens du repas eucharistique ; mais qu'il ne peut le faire que par déprise des conditions de ce monde et de l'existence terrestre, — tel est le sens du sacrifice eucharistique.

Cette commune référence de toute conscience croyante à l'acte sauveur historique est, elle aussi, facteur d'unité entre les chrétiens et constitutive de l'Eglise même. Et si cette référence est ce qu'il y a de plus fondamental dans la signification de la structure du sacrement, il faut en conclure qu'elle constitue le centre d'unité le plus profond dans l'Eglise. Mais ici encore, si seule une conscience humaine peut déployer le temps pour se reconnaître dans son passé, elle ne peut cependant, sans la foi, reconnaître l'événement historique de la naissance de la vie et de la mort du Christ *comme événement de salut* ni se reconnaître elle-même comme sauvée.

Toute recherche de structures pastorales plus proches de la vie des hommes et de célébrations eucharistiques plus vivantes ne devra jamais faire abstraction de l'origine transcendante de l'acte historique du salut ni du don divin qui permet à la conscience croyante de reconnaître cet acte comme sauveur.

Les trois structures de l'Eucharistie que nous venons d'analyser, repas, sacrifice, mémorial, comportent une dimension commune, la *Présence Réelle*, dont nous ne ferons ici qu'une simple mention, puisque l'étude suivante en traitera plus particulièrement. Selon la double série de concepts et de mots qui l'exprime, « sensible - intelligible », « extérieur - intérieur », « accidents - substance », la présence eucharistique revêt une double signification. En premier lieu, la foi y exprime la *présence du Christ glorieux, par son corps glorifié²³, au monde et à l'humanité*. Cette présence est *immédiate*, sans aucune distance entre le Christ et le monde et l'homme. Or, comment supprimer toute distance, si minime soit-elle, et toute juxtaposition, sinon par le jugement d'identité : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang » ? Cette présence reste mystérieuse, mais on peut la définir comme négatrice des limites de la présence de l'homme au monde et à autrui, et, positivement,

23. Ce corps est, selon l'expression de Merleau-Ponty, le « corps-sujet » ou encore le « corps propre » du Christ glorieux, non le « corps-objet » des livres de physiologie, qui n'est pas habité par une conscience. On relira *Phénoménologie de la perception*, p. 401 s.

comme transformant les conditions de cette présence, qui comporte toujours une distance entre l'homme et le monde, entre l'homme et les autres, pour ne pas dire entre l'homme et lui-même.

En second lieu, pour l'homme qui reste un « être au monde corporel » et ne saurait s'affranchir de cette limite, cette présence ne peut qu'être *signifiée* : elle l'est par la rémanence du « sensible », de « l'extérieur », des « accidents » du pain et du vin. Cette rémanence, de surcroît, évite au croyant la tentation²⁴, sous prétexte d'affirmer la présence « non mondaine » du Christ glorieux, de faire du monde ou de l'homme des « modes » ou des « parties » du Christ. Si, en effet, le Sauveur glorifié est immédiatement présent au monde d'une « présence d'identité », le monde et l'homme ne sont pas devenus, en stricte rigueur de termes, le Christ, à titre de modes d'une substance unique. La conversion eucharistique signifie, en somme, que la présence du Christ glorieux n'est affectée par aucune détermination et ne remplit aucune fonction de la substance telle que nous la connaissons dans notre monde, mais, en même temps, que cette présence nous demeure voilée, dans son dévoilement, et ne nous autorise pas à nous identifier purement et simplement au Christ et à nier que le Christ reste l'*Autre* du monde et de l'homme.

Une dernière question se pose, qui nous permettra de revenir à notre point de départ, la triple structure de l'Eucharistie : la présence « non mondaine » du Christ glorieux au monde et à l'homme ne se restreint pas au pain et au vin ; pourquoi se signifie-t-elle, en se réalisant, en ces seuls éléments ?

Il est hors de doute que la présence du Christ à l'univers entier et à toute l'humanité est une présence immédiate, « eucharistique » en ce sens, selon la perspective de Teilhard

24. Tentation que n'ont pas toujours évitée certains théologiens s'opposant à Béranger et pensant affirmer avec plus de force la Présence Réelle en niant la réalité des espèces eucharistiques.

de Chardin qui glose la formule paulinienne « *omnia convertuntur in bonum* » par cette autre : « *Omnia convertuntur in Christum* »²⁵. Mais cette présence se signifie dans les éléments du pain et du vin, parce que, tout d'abord, elle doit être dite et dite quelque part et parce qu'ensuite, dans la civilisation où s'est incarné le Verbe de Dieu et qui reste la nôtre, le pain et le vin sont les éléments communs les plus aptes à signifier cette présence : l'un solide et l'autre liquide, ils sont les symboles les plus immédiats du corps et du sang ; éléments de nourriture et de manducation, ils sont déjà dans l'expérience humaine les symboles fondamentaux de la vie intime et cachée et de l'intimité par la connaissance et l'amour ; séparés et ainsi symboles de mort, ils disent la présence du Christ sous le mode d'absence en la rattachant à la mort du Christ et à sa résurrection comme acte historique de salut. Ainsi, si la présence réelle est une dimension commune à toutes les structures eucharistiques précédemment analysées, ce sont finalement ces structures qui justifient le choix du pain et du vin comme « matière » du sacrement de la présence du Christ glorieux au monde et à l'humanité en ce monde.

Cette présence du Christ, efficacement signifiée dans le repas, le sacrifice et le mémorial sacramentels, est, elle aussi, facteur d'unité, et de l'unité la plus large possible, puisqu'elle englobe l'humanité tout entière et le monde. Mais, comme nous n'avons cessé de le souligner à propos des structures du sacrement, c'est le Christ qui se rend présent d'une présence non mondaine, signifie cette présence et fait effectivement entrer l'homme dans l'unité que cette présence réalise. Des comparaisons comme celle de l'hôtesse, qui, en signe de communion dans l'amitié, prépare le meilleur thé possible, risquent d'aboutir à une négation pratique de la transcendance dès lors qu'elles ne sont plus soumises à la loi de l'analogie ;

25. *Le milieu divin*, Ed. du Seuil, 1957, p. 150 s. Il faudrait ajouter, pour éviter toute méprise : « Sauf l'aspect du réel qui reste ce qu'il est, le sensible, l'extérieur, l'accident, pour éviter tout pan-christisme ».

de même, les concepts de « transsignification » et de « transfinalisation », dès lors qu'ils ne seraient plus compris comme exprimant la présence immédiate, jusqu'à l'identité « ontologique », du Christ au pain et au vin eucharistique ²⁶.

II. L'EUCCHARISTIE ET L'HISTOIRE DES HOMMES

Les analyses précédentes ont fait apparaître que l'Eucharistie renvoie d'une part à l'épiphanie historique de Dieu en Jésus-Christ comme acte originaire et fondateur de salut — tel était le sens du Mémorial — d'autre part à l'eschatologie à partir de la situation du chrétien et de l'Eglise en ce monde, où le Christ est présent de sa présence la plus immédiate et intime possible — tel était le sens du Repas —, mais sous le signe de l'absence, si bien que la liberté chrétienne, qui est la Grâce, ne peut que nier les conditions de ce monde et de l'existence terrestre et affirmer, dans l'espérance, un monde et une existence à venir accordés à l'intimité sans voile avec le Christ — c'était le sens du Sacrifice eucharistique.

L'Eucharistie signifie donc la situation du chrétien et de l'Eglise à partir d'un événement historique originaire et fondateur et dans l'espérance d'un terme eschatologique au-delà de l'histoire. L'intervalle qui sépare l'origine du terme est le lien où l'histoire du salut coïncide avec l'aventure humaine.

26. L'Encyclique *Mysterium Fidei* use elle-même de ces termes, mais en précisant : « Les espèces possèdent cette nouvelle signification et cette finalité nouvelle, du fait qu'elles contiennent une réalité nouvelle, que nous appelons à bon droit ontologique » (Ed. du Centurion, n° 46). Les théologiens hollandais n'ont jamais mis en cause cette doctrine ; ils ont simplement voulu, à la suite de l'Écriture, de la Patristique et de la Scolastique médiévale, mettre l'accent sur la « *res sacramenti* », la finalité de la présence réelle, plus que sur cette présence réelle elle-même. C'est cette doctrine que les évêques hollandais ont défendue dans la lettre pastorale qu'on trouvera dans *La documentation catholique*, n° 1451 (4 juillet 1965). La pastorale, en particulier la prédication et la catéchèse, ne devrait jamais se départir de cette affirmation de foi.

A partir de deux tentations assez communes, notre réflexion tentera de caractériser ce temps entre l'épiphanie divine en Jésus-Christ et la Parousie.

La première tentation consiste à croire que, depuis la plénitude des temps marquée par l'Incarnation, la vie, la mort et la glorification du Christ, l'intervalle qui nous sépare du terme est vide, que *rien de nouveau n'y peut apparaître*, que le mal est définitivement vaincu et qu'il n'y a plus, après les dernières escarmouches d'une guerre déjà gagnée, qu'à attendre le passage sous les arcs de triomphe éternels. Pratiquement, une telle conception conduit à l'attentisme, au désintéressement par rapport à l'histoire concrète que les hommes ne cessent d'enfanter dans la fierté et la douleur ; peu importe, en définitive, que l'humanité et le monde s'en aillent à la ruine : puisque le Royaume de Dieu doit venir, il est en quelque sorte déjà là ; la figure de ce monde est presque déjà passée ; elle en vient à être méprisée en face de l'éternel déjà donné en Jésus-Christ. De ce point de vue, l'Eucharistie serait le sacrement de la présence du Christ qui n'attend qu'un simple dévoilement, mais ne signifie et ne suscite pas une manière spécifique d'être et de penser au sein des vicissitudes de l'histoire des hommes. L'Eglise est le lieu de la sécurité que donne l'assurance du dernier avènement de Jésus-Christ ; elle se situe aux confins du monde, là où la puissance humaine défaille et prouve son impuissance devant le Seigneur qui vient.

Cette forme d'eschatologisme pourrait, à première vue, se prévaloir des textes scripturaires annonçant l'imminence de la Parousie et recommandant le détachement du monde, dont la figure ne cesse de passer. En réalité, l'Écriture n'a jamais considéré l'intervalle entre la première et la seconde venue du Christ comme un temps vide. A André Néher, qui faisait aux chrétiens l'objection que l'Incarnation était la mort du prophétisme, Paul Ricœur répondait jadis que l'épiphanie de Dieu en Jésus-Christ est un « événement axial », qui « engendre

une histoire et se tend vers une fin »²⁷. L'avènement du Christ fonde un monde nouveau et une histoire nouvelle, parce qu'il incarne une signification nouvelle de notre monde et de notre histoire. Le monde humain et l'histoire humaine sont déjà là lorsque le Christ paraît ; c'est pourquoi la signification transcendante que le Christ leur donne s'applique à un donné concret, « à un environnement repérable dans les coordonnées d'espace et de temps »²⁸. Le Fondateur du Christianisme assume cette nécessaire individuation, mais le sens qu'il lui donne la transcende ; ce « sens de monde » inédit est issu d'un acte que le Père Breton définit comme une « intuition créatrice », intuition, parce qu'il s'agit d'une manière nouvelle de voir le monde, créatrice, parce que cette vision est irréductible à ce qui est²⁹. Ce qui est vrai du Christ l'est du chrétien et de l'Eglise. Comment le chrétien et l'Eglise pourraient-ils faire abstraction de notre monde et de notre histoire, puisqu'il n'y a pas de « forme » sans « matière », de sens sans « quelque chose » à quoi donner sens ? C'est au cœur de l'histoire humaine et de notre monde que, par l'Eglise, s'annonce l'eschatologie, dans la domination de l'homme sur le monde, dans l'économique, le politique, le culturel, en tant qu'ils éduquent l'Humanité.

Cette première illusion eschatologique que nous dénonçons peut prendre une autre forme non moins pernicieuse. Au lieu de considérer l'intervalle entre la première et la seconde venue du Christ comme un temps vide quant à la présence et l'action du chrétien dans l'histoire et d'attendre la Parousie dans l'inertie et l'inattention, on conçoit l'eschatologie comme *réalisée déjà dans l'Eglise*. Celle-ci, dès lors, ou bien se substitue au monde, qu'elle ignore, ou bien devient pour le monde un idéal à réaliser.

27. P. RICŒUR, « Philosophie et Prophétisme », dans *Esprit*, déc. 1955.

28. S. BRETON, « Approche philosophique de l'idée de Tradition », dans *Herméneutique et Tradition*, Archivio di Filosofia, Padoue, 1963, p. 386-391.

29. *Idem*, p. 390.

Qu'il s'agisse de la « décision existentielle » de Bultmann, lecteur de saint Jean, ou de l'Eglise « société parfaite », avec l'ambiguïté que ces termes comportent, on considère l'eschatologie comme déjà réalisée. Les concepts *eschatologiques* deviennent alors *descriptifs* de la communauté ecclésiale ; un philosophe dirait que les concepts « régulateurs » deviennent « constituants ». On affirmera, par exemple, sans nuance, que l'autorité de l'Eglise *est* celle du Christ, qu'à l'instar de celle-ci et par une sorte de « transsubstantiation », elle *est* celle du Christ-Serviteur, comme si elle pouvait faire totalement abstraction des hommes qui l'exercent et des formes que revêt son exercice.

On identifie de façon simpliste le « sacrement » et le « témoignage ». Certes, l'autorité du Christ se signifie et réalise dans l'autorité de l'Eglise, sacrement du salut de l'humanité, mais *sous le signe* de ces hommes qui exercent l'autorité et témoignent qu'elle est un service, de la même façon, *mutatis mutandis*, que le Christ ne se rend présent, dans l'Eucharistie, que sous la rémanence des espèces du pain et du vin. L'Eglise est sacrement de Jésus-Christ parmi les hommes, mais sous les espèces du témoignage. *L'indéfectibilité du sacrement, lorsqu'il s'agit d'hommes, se manifeste toujours sous la défectibilité du témoignage.* La tâche de l'Eglise, jamais absolument réalisée, l'exigence eschatologique qui s'impose, consiste en ce que le témoignage rejoigne le sacrement, mais ici-bas leur coïncidence n'est jamais un donné.

Lorsqu'on est victime de la seconde forme d'eschatologisme que nous venons de dénoncer, on considère l'Eglise ou bien comme se substituant au monde et l'on retombe dans l'inattention à l'histoire des hommes précédemment dénoncée, ou bien, comme constituant pour le monde un idéal à réaliser et l'on donne dans la confusion. En effet, pour que l'Eglise puisse être l'idéal de la société humaine, il faudrait que leur nature et leur finalité coïncident. Or, bien que l'Eglise soit faite d'hommes, parle le langage des hommes, vive la vie des hommes, elle est sacrement et témoin du salut en Jésus-Christ :

telles sont sa nature et sa fin. Elle n'est pas le lien de l'économique, du politique et du culturel ; ces réalités qui font l'histoire humaine n'ont nul besoin d'entrer dans l'Eglise pour être sauvées ; elles ne la concernent qu'en tant que, réalités humaines, elles sont en relation avec le salut en Jésus-Christ. Cette relation elle-même reste mystérieuse : si nous sommes sûrs que la Seigneurie du Christ s'étend à toute réalité humaine et que la récapitulation en Christ assume tout, nous ne *savons* pas comment. L'unité du vrai et du bien n'est pas aux mains de l'Eglise ; elle reste une exigence et une tâche.

Une seconde tentation guette les chrétiens, plus forte peut-être en notre temps où l'on ne veut pas isoler l'Eglise du monde qui se construit. Elle consiste à identifier la réalisation progressive de l'eschatologie avec les progrès dans la domination du monde par l'homme et dans le resserrement des liens entre les hommes. La « désacralisation » de l'image du monde et de l'homme, à l'œuvre, en Occident, depuis le xvi^e siècle, atteint aujourd'hui les valeurs elles-mêmes, et plus encore, la religion, au point que « certains chrétiens en arrivent à concevoir une sorte de christianisme sécularisé où les luttes humaines et profanes sont perçues comme la seule modalité vraiment réelle d'une vie vraiment et réellement évangélique »³⁰. A la limite, l'Eglise de Jésus-Christ n'aurait plus rien à dire de spécifique ou bien, en admettant que le Christianisme ait encore quelque chose d'original à annoncer au monde, son message serait à vivre dans la pure intériorité de la conscience. D'un côté on trahit la transcendance du salut en Jésus-Christ, sous prétexte de ne pas le rendre étranger à l'humanité, de l'autre on se réfugie dans le rêve pour pouvoir paradoxalement vivre et penser à l'unisson des hommes dans la vie de tous les jours.

Les deux tentatives que nous venons d'analyser nous permettront de caractériser le temps de l'Eglise entre la mort

30. Ph. ROQUEPLO, *Expérience du monde : expérience de Dieu?*, Ed. du Cerf, 1968, p. 44.

du Christ et la Parousie, ce temps où l'Eucharistie, nous l'avons dit, signifie la situation du chrétien et de l'Eglise en en manifestant le sens. Ce temps n'est pas un *intervalle vide* ; il est le temps de l'histoire du salut. Cette histoire coïncide avec celle des hommes ; celle-ci reçoit de la Révélation une signification transcendante que la conscience chrétienne doit sans cesse « réeffectuer » pour son propre compte et que l'Eglise a pour mission de signifier et de réaliser en lui portant témoignage.

Ce temps n'est pas celui de l'eschatologie réalisée dans l'Eglise en attendant qu'elle le soit dans le monde au dernier jour. Si l'Ecriture affirme que l'ère eschatologique est commencée, que les chrétiens sont déjà ressuscités avec le Christ et qu'ils vivent les derniers temps, il s'agit d'une *anticipation non d'une réalisation*. Sacrement indéfectible du « déjà-là » anticipateur de l'eschatologie, l'Eglise ne l'est que dans les vicissitudes historiques du témoignage. Ce témoignage requiert une constante attention, une insertion toujours nouvelle dans l'histoire des hommes. L'Eglise ne possède pas, sinon comme une exigence et une tâche, l'unité du vrai.

Ce temps du salut *ne se confond pas* avec l'histoire des hommes au point de s'identifier avec elle et de n'avoir plus aucune originalité ni transcendance. Mais sa transcendance ne saurait non plus se réfugier dans *la pure intériorité* ; elle doit être pensée et vécue au sein de l'histoire des hommes, sous peine de n'avoir aucune signification pour l'humanité.

En somme, lorsque le sens eschatologique n'est qu'« horizontal », linéaire, il risque de se confondre avec le progrès indéfini du monde. Lorsqu'il n'est que « vertical », il risque de s'évanouir dans une fausse transcendance et de devenir étranger à l'humanité. Le temps du salut ne peut être correctement défini que comme *la présence, dans le temps des hommes, d'une promesse indéfectible et d'une anticipation de l'eschatologie*, dont on ne peut dessiner la figure, sinon symboliquement, et dont on ne trouve ici-bas aucune réalisation,

sinon comme une exigence et une tâche. L'exigence eschatologique demande aux chrétiens de se donner corps et âme aux tâches terrestres en maintenant l'homme *infiniment* insatisfait et ouvert ; elle requiert que le chrétien, du sein des vicissitudes de l'histoire et sans pouvoir jamais en faire abstraction, renonce, par un acte prophétique, non seulement au péché du monde, mais aux limites indéfiniment reculées dans lesquelles l'homme risque de s'enfermer ; le croyant doit sans cesse « dépasser ce dont il ne peut se passer », selon l'expression de H. Duméry ; c'est dans ce dépassement qu'il vit de la promesse indéfectible et qu'il anticipe l'eschatologie dans l'existence chrétienne qu'il reconnaît. Il le fait par grâce, par la présence mystérieuse du Christ qui le rend vraiment libre au sein des limites de ce monde et de son histoire. L'Eucharistie ne dit pas autre chose et ce n'est pas autrement qu'il faut comprendre les textes scripturaires selon lesquels nous sommes déjà « transférés dans le Royaume du Christ »³¹, « ressuscités avec le Christ »³², « cachés avec Christ en Dieu »³³ et que nos corps même sont rattachés par le Baptême et l'Eucharistie au corps glorieux du Christ³⁴.

**

Ces quelques réflexions nous permettront peut-être de mieux comprendre l'Eucharistie comme Sacrement de l'unité, cet aspect sur lequel on insiste aujourd'hui et qui sous-tend les recherches pastorales et théologiques de ce temps.

Si les analyses précédentes ont quelque chance d'être exactes, nous ne craignons pas d'affirmer que l'unité signifiée et réalisée dans l'Eucharistie n'est pas la réalisation pure et simple de l'unité eschatologique, mais seulement la promesse et l'*anticipation* de cette unité. Aussi dirons-nous que l'Eucharistie est le *sacrement de la réconciliation plus que de l'unité*.

31. *Col.*, 1, 13.

32. *Col.*, 2, 12 ; *Eph.*, 2, 6.

33. *Col.*, 3, 4.

34. *Rom.*, 6, 4 ; 8, 11 ; *1 Cor.*, 6, 15 ; 10, 16 s. ; *Eph.*, 5, 30 ; *Philip.*, 3, 10-11.

Il n'y a d'unité véritable qu'en Dieu et il n'y en aura une pour l'humanité, qu'eschatologique. Ici-bas, l'unité ne peut jamais s'annoncer que sous la forme de la réconciliation. Non que les hommes soient nécessairement antagonistes, mais ils sont toujours de quelque façon étrangers. Dans un article de cette revue, le Père Jolif³⁵ a bien montré que même l'amour doit faire face à une double menace ; comme nature, il se heurte à la mortalité d'autrui, à cette infidélité tragique qu'elle recèle ; comme liberté, il achoppe à l'autre qui se donne en refusant de s'asservir et dont la présence peut toujours devenir pure apparence. Les parades illusoires sont sans effet contre cette double menace : l'une consisterait à nier la mort d'autrui en la réduisant au pur biologique, si bien que l'amour ne la rencontrerait pas et qu'il pourrait subsister sans le corps ; l'autre tendrait à nier autrui comme liberté en la réduisant à son évidence charnelle. Mais on ne peut éluder le tragique de l'amour : il faut ratifier sa fragilité et l'impossibilité d'un « nous » incorporel et il faut accepter autrui comme liberté et comme histoire et, en conséquence, lui concéder un temps illimité pour se donner.

L'Eucharistie, elle aussi, annonce l'unité sous le signe de la réconciliation. Cette signification s'inscrit dans la structure même du sacrement.

D'une part, en effet, s'il y a partage du même pain et de la même coupe entre les convives de la table eucharistique, c'est que, au sein même du sacrement, les hommes sont considérés initialement comme séparés ; « puisqu'il n'y a qu'un seul pain, écrit saint Paul³⁶, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs ». Ce « plusieurs » n'est pas la simple pluralité numérique ; il signifie, pour l'humanité, cette limite infranchissable de la liberté qui fait de tout homme un étranger pour un autre homme, sans compter avec les déterminismes économiques, politiques, culturels, sociaux, voire religieux, qui constituent la situation à laquelle la liberté humaine doit donner sens et qui la conditionne. L'unité humaine n'est jamais

35. « Le temps d'aimer », dans *Lumière et Vie*, n° 60, 1962.

36. *I Cor.*, 10, 17.

que réconciliation. L'Eucharistie n'échappe pas à cette loi. Il est vain et pernicieux de croire qu'elle réalise l'unité eschatologique hors de cette médiation de la réconciliation. Croire que les barrières entre les hommes tomberont d'un seul coup, par la magie de l'Eucharistie, dans une communauté chrétienne aussi diverse que possible, est l'illusion eschatologique que nous avons dénoncée. Mais, à l'inverse, célébrer l'Eucharistie dans une communauté humainement réconciliée ou prétendue telle comporte le risque de croire que l'Eucharistie n'est là que pour sceller ou renforcer une réconciliation naturellement acquise ou humainement menacée.

Or, précisément, l'Eucharistie comme sacrifice nous prémunit contre cette double illusion. Elle dit, en premier lieu, que le temps de l'Eglise est celui où l'intimité avec le Christ est déchirée et où la fraternité chrétienne ne peut prétendre réaliser l'unité eschatologique, sinon en promesse et par anticipation prophétique. En second lieu, elle situe les fidèles dans l'exigence de dépassement de toute réconciliation humaine comme prétention de réaliser une unité définitive attendue au bout de l'histoire et en ce monde. Ce n'est pas dire que l'unité eschatologique puisse jamais faire abstraction de la réconciliation humaine ni de ses médiations : l'Eucharistie est l'expression et le dynamisme d'une réconciliation plus qu'humaine à faire advenir dans le concret de l'existence humaine.

Réconciliation plus qu'humaine parce que la présence du Christ glorieux à l'humanité et au monde la suscite et qu'elle est d'abord réconciliation avec Dieu avant de l'être avec les hommes. C'est pourquoi elle consiste en un *acte de dépassement* de toutes les barrières qui séparent les hommes, de toutes les limites qui les rendent étrangers les uns aux autres. Le chrétien reçoit le pouvoir d'aimer de l'amour dont le Christ aime les hommes. La *qualité* de la charité importe plus que son objet. Dire que le chrétien aime avec prédilection les petits de ce monde, les déshérités, ce n'est pas forcément signifier la transcendance de la charité chrétienne : il n'est pas le seul à les aimer. Dire que le chrétien aime le Christ dans

les autres, ce serait paradoxalement, si l'on n'y prend garde, se dispenser d'aimer les autres, tels qu'ils sont, en aimant en eux un admirable substitut d'eux-mêmes. Il s'agit en réalité de participer, quel que soit l'objet de l'amour, à l'amour de Jésus-Christ pour tout homme.

Mais cet acte de dépassement n'est *jamais achevé ici-bas*, jamais au terme, jamais saisissable comme une réalité achevée. C'est en restant dans la finitude que l'homme se dépasse, sinon il n'y a rien à dépasser. Le chrétien ne sort pas de sa situation d'homme, c'est-à-dire des déterminations économiques, politiques, culturelles qui conditionnent les rapports sociaux. Le malaise actuel des chrétiens et des prêtres vient de ce qu'ils ont le sentiment de s'évader de la condition humaine concrète vers un universel abstrait, une eschatologie qui ne peut qu'imaginativement être considérée comme réalisée. Ils « aspirent à une communauté ecclésiale qui soit objet d'expérience et non seulement de bonnes intentions, d'affirmations verbales ou de représentations théologiques »³⁷. C'est dire que l'unité fraternelle signifiée et réalisée comme promesse et anticipation par l'Eucharistie doit d'abord rejoindre, avant de les dépasser, les rapports concrets entre les hommes, leurs vicissitudes, les recherches laborieuses et les maigres réussites en ce domaine. Ensuite, le chrétien et le pasteur, comme tout homme, devront se rendre aptes « à prendre du recul sur la situation pour en appréhender le sens global »³⁸, afin de « relativiser les conditions qui leur sont imposées, d'appréhender un mouvement d'ensemble du monde et des hommes ». Enfin, sans quitter le sol du concret ni abandonner le mouvement de réflexion, ils seront à même, sans verser dans l'illusion, de proclamer et de réaliser prophétiquement, par la puissance de la grâce libératrice, la fraternité humaine en Jésus-Christ qui vient.

Raymond DIDIER

37. J.-Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, t. I, Introduction à une anthropologie philosophique, Ed. du Cerf, 1967, p. 261.

38. « Le Clergé rural en France au miroir d'une enquête », dans *Lumière et Vie*, n° 76-77 (janvier-avril 1966), p. 30-80.