

*La Maison-Dieu*, 137, 1979, 49-72

L.-M. CHAUVET

## LE SACRAMENTOLOGUE AUX PRISES AVEC L'EUCCHARISTIE

**C**OMMENT le sacramentologue se saisit-il de l'objet « eucharistie » ? Telle est la question qui m'est posée pour ce Colloque. A cette question, j'apporterai la réponse de ma propre pratique, réponse donc particulière et limitée. Je ferai d'abord deux remarques d'ordre épistémologique.

### REMARQUES PRÉALABLES

#### 1. L'Eucharistie, un donné créatif pour le théologien

Comme tout objet de science ou, plus encore, de pensée méditante, l'eucharistie n'est pas appréhendée dans une objectivité brute. Certes, elle est bien *un donné*, à la fois matériel et social, traditionnel et actuel, rituel et spécifiquement ecclésial. Ce donné précède chacun. Cela est particulièrement vrai d'un sacrement, dans la mesure où un tel concept théologique vise, en dernière analyse, « quelque chose » sur lequel l'Église a reconnu et reconnaît n'avoir pas pouvoir, parce qu'il n'existe que comme reçu d'une Tradition renvoyant à la pratique apostolique et, par-delà, au Fondateur Jésus. (Précisons au

passage que ce « quelque chose » est moins de l'ordre d'une sorte de « noyau dur » que de l'ordre d'une configuration structurale fonctionnant selon un mécanisme spécifique de rapport entre les éléments qui la composent).

Cependant, le sacramentologue ne cueille pas pour autant son objet de réflexion dans la « nature » d'une Tradition. Il se donne le donné. Il se le donne, c'est-à-dire il *le construit* selon une certaine visée qu'il veut aussi rigoureuse que possible. Son objet, en d'autres termes, il le façonne selon sa méthode : c'est la méthode qui crée l'objet. Cela est vrai de toute science. Cela est encore plus vrai, me semble-t-il, bien que moins apparent, de la pensée théologique dans la mesure où il appartient à son discours de ne pouvoir se soutenir que du témoignage en première personne de celui qui le profère. En construisant son objet, le sacramentologue *se construit* donc simultanément lui-même, engagé qu'il se voit, comme témoin croyant, dans sa parole.

## 2. Une pratique rituelle qui met en jeu l'identité de l'Église

Mais c'est aussi l'Église qui se construit dans ledit objet « eucharistie ». Cela est vrai de toute célébration sacramentelle. L'eucharistie, que depuis la scolastique on tient, à juste titre, pour le premier analogué des sacrements, constitue le paradigme de ce processus complexe. Comme tout sacrement, elle est fondamentalement une pratique, une « -urgie », et non pas une « -logie » ; une « -urgie » rituelle, qui se donne comme symboliquement opératoire, opératoire non pas, comme le travail scientifique et technique, d'une transformation du monde, mais opératoire, comme le langage (notamment selon sa dimension illocutoire et performative), d'un travail de transformation du rapport symbolique de l'homme avec soi-même, avec autrui et finalement (puisque tel est le propre de toute activité religieuse) avec Dieu.

Mais il serait trop court de limiter l'opérativité de cette action eucharistique à un simple mieux-être de l'Église. En fait, comme nous le soulignerons, c'est *l'identité même de l'Église*, donc sa raison d'être et son existence, qui se joue explicitement dans cet agir symbolique. L'eucharistie se présente comme une

pratique d'où naît le sujet (l'Église) qui la fait ; si bien que la vérité dudit « objet », c'est l'avènement du sujet lui-même, du sujet croyant. Voilà pourquoi l'eucharistie me paraît, en définitive, constituer un vivant défi à la notion même d'« objet ».



Cette double remarque introductive nous trace le parcours de notre réflexion :

Le premier temps sera de « *délimitation* » : comment le sacramentologue que je suis se donne-t-il son objet de réflexion ?

Le second temps sera d'« *articulation* » : comment l'objet ainsi délimité fonctionne-t-il dans son rapport aux autres objets qui le flanquent de part et d'autre ?

Le troisième temps sera de « *symbolisation* » : comment le sujet « Église » naît-il de son objet « eucharistie », et donc comment la problématique instrumentaliste du dualisme sujet/objet doit-elle faire place à une autre problématique, celle du langage et du symbole ?

La perspective de ma démarche est à la fois fort large et fort limitée. Fort large, en ce qu'elle esquisse, à partir de l'eucharistie, quelques traits majeurs de ce que j'appellerais une théologie fondamentale de la sacramentalité. Fort étroite, en ce que de nombreuses questions théologiques et pastorales ne pourront être ici que mentionnées au passage ou passées sous silence. Pourtant, réfléchissant à partir d'une pratique, le sacramentologue est interrogé au premier chef par la diversité des pratiques concrètes de l'eucharistie. Qu'il me suffise ici d'énoncer celles de nos frères chrétiens non catholiques et, à l'intérieur du catholicisme, celles de groupes aussi divers que les communautés de base, les chrétiens marxistes, les mouvements d'Action Catholique, etc., comme aussi celles d'assemblées moins homogènes, comme la paroisse territoriale, les foules d'un centre de pèlerinage, ou encore celles, souvent jugées déviantes, de la dite « religion populaire » aussi bien chez les Indiens d'Amérique du Sud que (mais avec sans doute moins d'ostentation) dans notre pays, sans oublier la messe télévisée... Cette rapide évocation n'a ici pour but que de

souligner combien mes propos sur *la* théologie de l'eucharistie sont partiels. Il existe en fait une très grande *diversité* de pratiques, largement déterminées par les conditions de vie et les cultures, et partant de théologies concrètes de l'eucharistie. Dans la mesure cependant où cette multiplicité mérite bien, malgré tout, la même appellation d'« eucharistie », elle nous ouvre un horizon d'universalité. C'est vers lui que nous allons tourner notre regard.

## I. DÉLIMITATION

### FONCTIONNEMENT DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

En théologie sacramentaire, la question n'est pas d'abord : « Qu'est-ce que l'eucharistie ? », question spéculative dont la réponse, élaborée en chambre, a toutes les chances de n'être que le reflet spéculaire des présupposés non critiqués du théologien, mais bien plutôt : « comment fonctionne ce que l'Église appelle " eucharistie " ? » Notre point de départ sera donc l'acte même de célébration, et, plus précisément, — "*lex orandi, lex credendi*" —, la prière par laquelle l'Église déclare faire eucharistie. Quel est donc le mode de fonctionnement qui assure à cette prière son « eucharisticité » ? Telle est notre question.

Comme les prières eucharistiques sont aussi diverses que les grandes familles liturgiques de l'Église (et je ne tiens pas compte ici des prières actuelles dites « sauvages », qui pullulent), il nous faut bien faire un choix. Ce choix se porte tout simplement sur les prières eucharistiques issues de Vatican II. Elles ont d'ailleurs l'avantage, pour notre propos, d'être calquées sur le même schéma-type (ce qui, pastoralement par contre, n'est pas sans quelque inconvénient...).

## 1. Un mouvement qui englobe passé, présent et avenir

### *Le passé*

Du point de vue formel, les prières eucharistiques II, III et IV du Missel romain sont organisées selon trois grandes séquences :

La 1<sup>re</sup> séquence, qui s'arrête au moment où s'amorce l'épiclèse pré-consécratoire, développe une action de grâce pour les « mirabilia Dei » dans l'histoire des hommes, depuis la création par la Parole de Dieu jusqu'à la profération de cette même Parole dans l'histoire en Jésus, en passant (Pr. euch. IV) par l'évocation de l'économie divine au long de l'Alliance nommée par les chrétiens « ancienne ». C'est toujours le don du Fils bien-aimé qui constitue la clef de voûte de cette histoire.

Cette première séquence se présente au fond comme une lecture chrétienne, en raccourci, des Écritures. C'est pourquoi, nous pouvons la placer sous le triple signe

- a) du *don passé*
- b) de Jésus comme *corps historique*, désormais glorieux,
- c) attesté par les *Écritures*. Elle est une confession de foi.

### *Le présent*

Si notre première séquence est essentiellement tournée vers le passé, attesté comme événement sauveur dans le Livre des Écritures, elle n'en a pas moins, en tant que confession de foi, une dimension d'actualité. La seconde séquence (première épiclèse, récit de l'institution et anamnèse) vient précisément manifester pour elle-même cette actualité. Elle a en effet pour objet le don du même Jésus, mort et ressuscité, que celui de la première séquence, mais reçu en « présent » comme corps eucharistique.

Nous pouvons la placer sous le triple signe

- a) de la *réception présente*
- b) du Seigneur Jésus comme *corps eucharistique*,
- c) livré dans l'acte du mémorial *sacramentel*.

*L'avenir*

La troisième séquence, qui commence avec l'invocation de l'Esprit sur l'assemblée des participants et se développe en intercessions pour que Dieu achève, lors du rassemblement eschatologique, ce qu'il a commencé, est, elle, tournée vers l'avenir : un *avenir déjà en genèse*, puisqu'il s'agit du devenir de l'Église en Corps du Christ ; un avenir qui demeure toutefois encore à l'état de *promesse*, puisqu'il vise l'incorporation de l'humanité tout entière, et même de la création, en Christ.

Cette troisième séquence est marquée par l'*éthique*. En effet, demander d'être « remplis de l'Esprit Saint pour *devenir* un seul corps et un seul esprit dans le Christ », c'est se voir enjoint de devenir ecclésialement en ce monde ce corps que l'on reçoit sacramentellement. Nous reconnaissons ici l'écho de la thématique paulinienne du corps du Christ et de son implication éthique de charité fraternelle concrète : le discernement du corps *eucharistique* du Seigneur, sans lequel on ne peut que manger et boire sa propre condamnation, n'est-il pas nécessairement médiatisé par le discernement de son corps *ecclésial* ? Et discerner ce corps ecclésial peut-il se faire autrement qu'en vivant une pratique de partage effectif, notamment avec les frères les plus démunis, sans laquelle on méprise l'Église de Dieu (1 Co 11, 17-34 ; cf. le lien entre la fraction du pain et la « communion fraternelle » en Ac 2, 42-46 et 4, 32-37) ?

Ainsi, notre troisième séquence peut-elle être placée sous le triple signe

- a) du *projet éthique* d'alliance avec autrui, de partage fraternel, de pardon,
- b) comme *contre-don* répondant au don premier de Dieu,
- c) et comme milieu où le Christ ressuscité, par l'Esprit, prend *corps ecclésial* en notre humanité jusqu'aux siècles des siècles.

## 2. Une prière pour rendre grâce

Notre objet « eucharistie » se présente ainsi comme délimité, d'une part, par l'Écriture, d'autre part, par l'Éthique. Mais,

d'un autre point de vue, il englobe pourtant l'ensemble de nos trois séquences. Tout le parcours en effet s'effectue sous le mode du *rendre grâce*. La séquence éthique elle-même, comme nous le soulignerons, est constitutive de ce rendre grâce.

#### *Du début à la fin*

Le programme narratif qui soutient de bout en bout notre prière eucharistique consiste à rendre grâce à Dieu, ou à lui rendre gloire ou louange (dans leur fonctionnement culturel actuel, ces expressions sont pratiquement équivalentes). C'est l'annonce de ce programme - « rendons grâce au Seigneur notre Dieu » - qui déclenche la prière, et c'est sa réalisation - « à toi..., tout honneur et toute gloire... » - qui lui met fin. Si donc il y a *du* texte eucharistique, c'est parce que l'Église est animée du désir de rendre à Dieu la Grâce qu'il a faite au monde, le Christ Jésus donné dans l'Esprit Saint. L'Église ne peut vivre, ne tient son identité, que de ce désir de rendre grâce ; c'est lui qui, d'un bout à l'autre, fait « marcher » le texte eucharistique.

#### *Une pédagogie du service de Dieu*

La réalisation de ce programme narratif global est une *performance*. Cette performance de gratitude ne va pas de soi. Si, précisément, tout un parcours en trois séquences est nécessaire, c'est parce qu'il n'est pas « naturel » à l'Église de faire eucharistie : il lui faut *obtenir compétence* pour cela. C'est cette obtention de compétence à pouvoir et à savoir faire eucharistie qui est l'enjeu de tout l'itinéraire. Car Dieu n'a besoin de rien, ni de nos sacrifices, ni de notre justice, ni même de notre action de grâce. S. Irénée puis plus tard S. Augustin l'ont répété à l'envi à la suite des Apologues chrétiens du second siècle : ce n'est pas à Dieu que cela profite, mais à *nous-mêmes*. L'eucharistie est une pédagogie, la grande pédagogie où nous faisons, jour après jour, par l'offrande de la liberté filiale et par l'expérience de la gratuité, l'apprentissage laborieux de ce que veut dire « servir Dieu », et où, du même coup, « nous cessons d'être stériles et ingrats » (Irénée, *Adv. Haer.* IV, 17-18 ; Augustin, *De Civ. Dei* X, 5-6).

*qui inclut la pratique de l'amour fraternel*

On comprend, dans cette perspective, pourquoi le rendre grâce eucharistique intègre le devenir éthique des participants. Cela pourtant n'est pas a priori évident. Car on peut se demander : comment se fait-il, si c'est le désir de rendre grâce qui soutient la narrativité du texte et donc qui le rend possible, que celui-ci ne s'arrête pas, soit à la fin de la 1<sup>re</sup> séquence où l'on attribue la gloire à Dieu dans le 'Saint le Seigneur', soit à la fin de la 2<sup>e</sup> séquence où, comme dans la prière eucharistique II, l'Église proclame : « et nous te rendons grâce, car tu nous as choisis pour servir en ta présence » ? Le programme narratif qui rend possible le texte eucharistique n'est-il pas accompli ? Et s'il est accompli, il n'y a plus rien d'autre à dire : le texte devrait s'arrêter. Mais il continue. Ce fait nous oblige à conclure que, malgré les apparences, le rendre grâce eucharistique n'est pas achevé au terme de la séquence 1 ou 2 : il requiert la séquence 3. Par conséquent, il appartient au rendre grâce chrétien d'intégrer le devenir eschatologique de l'Église comme Corps du Christ en croissance dans le monde, donc d'intégrer l'*agir éthique* auquel engage ce devenir. La pratique éthique de l'amour fraternel n'est pas une simple conséquence extrinsèque, mais un *élément constitutif intrinsèque du « culte » eucharistique*.

### 3. L'Eucharistie dans l'activité de l'Église

Sous un premier point de vue, nous avons construit notre objet « eucharistie » en le délimitant, d'un côté par l'Écriture, de l'autre par l'éthique, selon le schéma suivant :

Écriture	Eucharistie	Éthique
Corps historique et glorieux	Corps sacramentel	Corps ecclésial
Don	Réception	Contre-don
Passé	Présent	Devenir eschatologique

Nous pourrions étendre notre problématique à l'ensemble de l'activité ecclésiale, en posant sous l'élément « Écriture » tout



ce qui s'inscrit comme gloses dans ses marges (corpus paristiques, théologiques, catéchétiques...), gloses qui sont comme autant de réécritures de la Bible à partir des conditions socio-culturelles propres à chaque groupe chrétien, et qui lui permettent ainsi de vivre comme tel. Sous l'élément « Eucharistie », nous poserions tout ce qui relève des pratiques rituelles les plus diverses, y compris bien sûr la proclamation des Écritures (lesquelles ne fonctionnent plus alors sur le même registre que précédemment), des fonctions ministérielles (non que celles-ci seraient limitées aux sacrements, mais en tant que leur signification est d'ordre « sacramental »), de la prière... Sous l'élément « Éthique » enfin, nous poserions ce qui ressortit à l'agir individuel ou collectif des chrétiens dans le monde et au témoignage qu'ils rendent par là à l'Évangile.

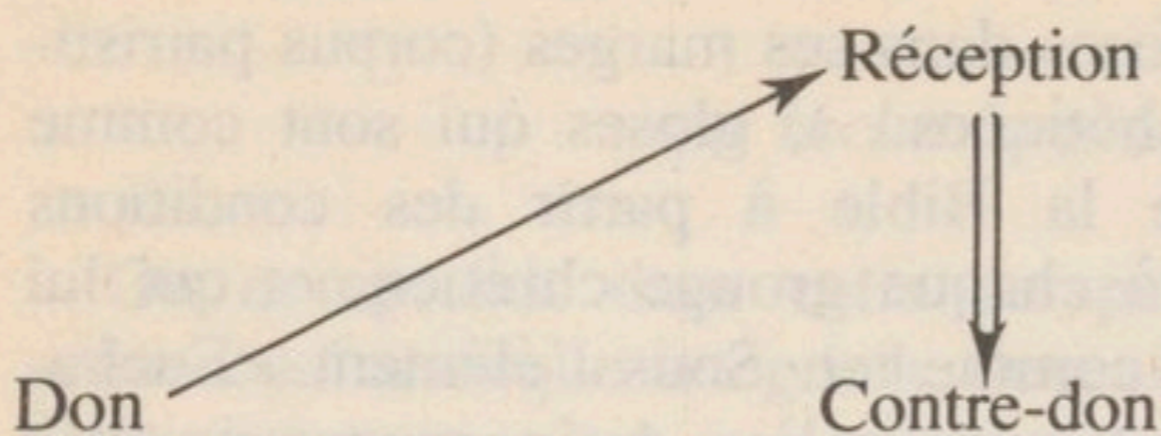
Sous un second point de vue, nous avons circonscrit l'objet « eucharistie » par l'accomplissement d'un programme d'action de grâce, accomplissement qui requiert les trois éléments distingués précédemment. Si notre analyse est exacte, le *moment* eucharistique (élément n. 2) doit être le révélateur du *processus* eucharistique (l'ensemble du parcours) et l'opérateur qui le fait « prendre ». Notre tâche est toute tracée : il nous faut essayer de comprendre quel est le mécanisme qui articule entre eux les trois éléments et qui fait ainsi fonctionner le texte eucharistiquement.

## II. ARTICULATION

### *DU DON AU CONTRE-DON*

Selon le célèbre « Essai sur le don » de M. Mauss (1928), il n'est d'échange inter-humain, de réciprocité inter-subjective, donc de communication et de culture, que moyennant l'articulation de trois éléments obligés : don/réception/contre-don. L'articulation de ces trois éléments structuraux de tout procès d'échange symbolique peut s'écrire<sup>1</sup> :

1. Selon la graphie de A. DELZANT, dans *La communication de Dieu*, Paris: Cerf (Coll. « Cogitatio fidei », 92) 1978, p. 145.



Le schéma indique 1) que *la réception est en rapport de contradiction par rapport au don* : celui qui donne a quelque chose en moins ; celui qui reçoit a quelque chose en plus ; et 2) que *le contre-don est dans un rapport obligé d'implication par rapport à la réception* : tout don « oblige » ; seul le contre-don rend susceptible la réception d'un don ; le récepteur se voit ainsi contraint par la loi de la socialité de donner, en retour, de son propre bien à quelqu'un d'autre. Dans la mesure où l'échange symbolique avec Dieu qui s'effectue dans la prière eucharistique nous passe nécessairement à travers le corps (le corps propre et le corps social), l'analyse de Mauss peut nous fournir un modèle d'intelligibilité du mécanisme eucharistique, non exclusif d'autres modèles possibles bien sûr, mais particulièrement intéressant.

## 1. Articulation de l'Eucharistie avec l'Écriture

### *Le passé advient comme présent*

Dans nos prières eucharistiques, le don qui préside à l'échange symbolique est celui, fait gracieusement par Dieu au monde, du « *corpus verum* » de Jésus (sur fond d'Ancien Testament) ; il nous est attesté à travers le témoignage apostolique livré dans les Écritures, et c'est au passé qu'il est affirmé dans nos textes de prière, comme événement dans l'histoire une fois pour toutes « C'est lui que tu nous as envoyé... Il étendit les mains... ». La seconde séquence — celle du moment proprement eucharistique de l'échange — est centrée sur la réception présente de ce même « *corpus verum* » de Jésus glorifié dans son humanité, comme « *corpus mysticum* » sacra-

mentel. Elle est en position inverse de la première, comme la réception par rapport au don. C'est pourquoi, en énonçant ce don gracieux comme sacramentellement actuel, elle fait éclater ce que la première séquence (« Écriture ») pouvait avoir de simple facticité historique passée ; elle vient briser le passé dans sa simple « passéité » pour le faire advenir comme « présent », comme don gracieux d'où l'aujourd'hui ecclésial tient sa consistance.

### *Écriture et Eucharistie, confessions de foi*

Précisons cependant qu'une dimension d'actualité soutient également le moment « Écriture », en tant qu'il est confession de foi. Mais cette dimension n'est pas manifestée comme telle, puisque le texte est alors tout entier tourné vers le passé historique. La séquence « Eucharistie » vient déployer et manifester pour elle-même cette reconnaissance de l'actualité du don de Dieu qu'est la confession de foi. Aussi bien, toute confession de foi est-elle de l'ordre de la sacramentalité. Ce n'est pas un hasard si le mémorial eucharistique, dans notre séquence 2, est essentiellement « sacrifice des lèvres », « sacrifice de reconnaissance », c'est-à-dire confession de foi en acte de Dieu Sauveur dans la Pâque du Christ.

### *Sacramentalité de l'Écriture*

Dans cette perspective, tout accueil du témoignage passé des Écritures comme parole actuelle pour notre propre existence a une dimension de sacramentalité. C'est ce que figure typiquement la proclamation « sacramentelle » des Écritures comme Parole de Dieu à nous adressée aujourd'hui dans l'assemblée liturgique. Un sacrement — et l'eucharistie éminemment — est-il en définitive autre chose que le déploiement en forme verbo-rituelle symbolique de ce processus de proclamation de l'Évangile (comp. Rm 1, 9 et 1 Co 11, 26) comme événement sauveur actuel ? Les « formules sacramentelles », énoncées « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » ou en reprenant les paroles pascales du Seigneur Jésus à la Cène,

sont-elles autre chose que le condensé symbolique des Écritures proclamées performativement, geste à l'appui, comme Parole de salut aujourd'hui? Là donc où le don passé de Jésus consigné dans le Livre est manifesté comme événement présent et comme avènement dans le présent, là commence la sacramentalité. La reconnaissance — donc l'accueil et la réception — du don actuel de Jésus, Christ et Seigneur, comme corps sacramentel est la figuration la plus haute de ce processus. Écriture et sacrement ne se soutiennent que de leur rapport mutuel.

## 2. Articulation de l'Eucharistie avec l'Éthique

Plus difficile est l'articulation du second élément avec le troisième. Comment en effet se fait-il que l'élément proprement sacramentel, que nous situons au poste de *réception*, soit défini comme *rendre* grâce, c'est-à-dire en terme de contre-don? Prendre en compte cette question, c'est, à mes yeux, mettre au jour l'un des mécanismes majeurs qui régissent l'eucharistie et, par-delà, la sacramentalité.

### *Réception du don et contre-don*

#### *Anamnèse du Christ et ablation de l'Église*

Observons d'abord notre séquence n. 2, et particulièrement *l'anamnèse*.

*Faisant ici mémoire*

*de la mort et de la résurrection de ton Fils,*  
*nous t'offrons, Seigneur,*

*le pain de la vie et la coupe du salut,*  
*et nous te rendons grâce,*

*car tu nous as choisis pour servir en ta présence.*

dit la prière eucharistique II. Il y a là quelque chose de paradoxal : *l'appropriation* du Christ comme corps sacramentel s'effectue sous le mode de la *désappropriation*; nous ne *recevons* le Christ en sacrement qu'en le *rendant* (« nous

t'offrons »), ce qui culmine dans la gratuité d'un « nous te rendons grâce » qu'il faut prendre au pied de la lettre. Recevoir le Christ n'est possible que sous le mode du « se recevoir de lui ». Telle est l'oblation de l'Église, telle est l'attitude « sacrificielle » dans laquelle la situe son mouvement de dépossession et où, du même coup, elle reçoit, comme un don, son identité d'Église *du* Christ. Il apparaît ici comment la dimension sacrificielle de l'eucharistie est inséparablement christologique et ecclésiologique. En d'autres termes, le sacrifice sacramentel du Christ ne trouve pas à s'inscrire ailleurs que dans celui de l'Église. La corporéité sociale et historique de l'Église est la médiation, le milieu où il prend corps :

*Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Église,  
et daigne y reconnaître celui de ton Fils  
qui nous a rétablis dans ton Alliance (...)<sup>2</sup>.*

#### *Le « jeu » du récit de l'institution*

Or, ce retournement de l'appropriation en désappropriation, du prendre en rendre, du recevoir en se recevoir, que nous avons repéré dans l'anamnèse, n'est en définitive que l'émergence d'un même mouvement déjà engagé dans le passage du « vous ferez mémoire », à la fin du *récit de l'institution*, au « nous faisons mémoire » du début de l'anamnèse. Cette substitution du « nous » de l'assemblée célébrante au « vous » des disciples à la Cène est strictement injustifiable du simple

2. Remarquons au passage, à titre de parenthèse, combien le concept de sacrifice est ici piégé, dans la mesure où il ne nous advient que comme sacramentel et où cette sacramentalité requiert son incarnation historique dans ce que S. Augustin appelle le « sacrifice universel » qu'est la « société des saints » ; car « tel est le sacrifice des chrétiens : que nous qui sommes nombreux nous formions un seul corps dans le Christ » par la miséricorde et la charité fraternelle (*De civ. Dei*, X, 6). D'alibi sacré, fonctionnant comme intermédiaire entre l'homme et Dieu, le sacrifice sacramentel requiert de s'inscrire dans l'éthique de la justice et de la miséricorde, du don et du pardon, de la livraison gracieuse de soi. Il y a là quelque chose de radicalement subversif par rapport au concept de sacrifice. Le concept d'« anti-sacrifice », qui s'appuie sur la richesse symbolique du schème sacrificiel et qui en même temps le prend à revers, serait sans doute plus approprié...

point de vue du texte ; seul le contexte de mise-en-œuvre rituelle peut en rendre raison. Car un tel retournement manifeste que, si le récit de l'institution, au passé et à la troisième personne (la « non personne », selon E. Benvéniste) se présente bien du point de vue littéraire comme un *récit*, il fonctionne en fait, dans l'acte de célébration, comme *discours*, discours de l'Église sur elle-même. C'est le « nous » de l'Église actuelle qui est mis en jeu en effet dans le « vous » du récit ; c'est le sujet de l'énonciation (« nous ») qui se laisse dire dans le sujet de l'énoncé (« vous »). L'Église est ainsi littéralement « jouée » : jouée, parce que c'est elle-même qui se met-en-scène symboliquement dans le récit ; jouée, parce que prise à son propre jeu, prise dans les filets des signifiants de son origine christique qu'elle déploie. Ledit récit fonctionne en fait comme récitatif de l'Église. Celle-ci s'annonce dans ce qu'elle énonce. En citant Jésus, c'est elle-même qui se voit citée à comparaître devant lui, son Seigneur. Elle invoque son témoignage, mais c'est lui qui la convoque. L'Église ne reçoit son identité qu'à se recevoir gracieusement de son Seigneur.

C'est ce retournement symbolique qui émerge, comme nous l'avons dit, dans l'oblation anamnétique en action de grâce, où l'Église confesse qu'elle ne peut prendre le Christ sans, du même mouvement, le rendre : le rendre, comme on rend grâce. Mais, on le voit : ce « rendre » n'est pas ici une simple implication consécutive au « recevoir » ; il est *constitutif* du « recevoir ». Voilà pourquoi, me semble-t-il, l'élément de réception, au poste 2 de notre structure d'échange, est lui-même un « rendre » : le rendre grâce rituel.

#### *L'exigence éthique de l'Eucharistie*

Dès lors, le *contre-don*, troisième élément obligé de tout échange symbolique, ne s'effectue pas dans la deuxième, mais dans la troisième séquence, c'est-à-dire dans l'exigence éthique du devenir corps ecclésial. L'engagement éthique d'édification de l'Église et de croissance du corps du Christ en ce monde par l'exercice concret de cette « *agapê* » qui a été « répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5) est la véritable réponse à la réception sacramentelle du don de Dieu qu'est le Christ Jésus. S'il est vrai, selon l'analyse de

M. Mauss, que seul le contre-don rend humainement supportable et socialement vivable la réception du don dans l'échange symbolique, alors *le moment éthique est l'implication obligée du moment sacramentel*.

Ce rapport d'implication, nous pouvons le formuler de bien des manières. Toutefois, cette formulation doit tenir compte de deux éléments théologiques importants.

Elle doit s'élaborer, en premier lieu, selon le registre de « gracieuseté » sur lequel fonctionne de bout en bout l'eucharistie ; en second lieu, selon le statut très particulier du « culte » en christianisme.

#### *Le statut du « culte » dans le christianisme*

Qu'il nous suffise, sur ce dernier point, de rappeler ce trait bien connu de l'ensemble des témoignages néo-testamentaires : le vocabulaire cultuel sacré de l'ancienne Loi n'est jamais appliqué ni aux liturgies proprement chrétiennes, ni aux ministres (quelles que soient leur appellation et leur fonction dans les communautés) qui, en tant que responsables à tel ou tel titre de ces communautés, les président normalement, ni aux lieux de rassemblement liturgique. « Liturgie », « culte », « offrande », « sacrifice », « prêtre » (au sens de « sacrificateur »), « temple »... ne sont appliqués qu'au Christ et à sa mission de salut, et, par participation à lui par l'Esprit Saint, à l'existence quotidienne des chrétiens vécue dans cette foi vive, ce « sacrifice des lèvres », qui s'incarne dans une pratique historique concrète. C'est cette pratique existentielle de justice jusqu'à la miséricorde, de service jusqu'à la libération, de don jusqu'au pardon qui est l'espace prioritaire de l'« adoration en esprit et en vérité » (Jn 4, 23-24), du sacrifice spirituel, vivant et saint, que le peuple chrétien, Temple spirituel de la présence de Dieu, a charge d'offrir sacerdotalement par le Christ, à la gloire du Père (1 Pi 2, 5-9 ; Hé 13, 15-16 ; Rm 12, 1 ; Ep 2, 22 ; Jc 1, 27, etc...)

#### *« Vivre-en-grâce », vérité du « rendre-grâce »*

Si, comme il se doit, la formulation du rapport d'implication entre le sacrement et l'éthique, entre la réception du don et le

contre-don, se fait sur le registre de gracieuseté propre à l'action eucharistique et sur l'horizon du statut très singulier du « culte » en régime chrétien, nous sommes amenés à dire que la *praxis éthique* à laquelle les chrétiens sont appelés est le *lieu de véri-fication de leur pratique eucharistique*. Le « rendre grâce » rituel ne vient à sa vérité que dans un autre rendre grâce, éthique celui-ci, don en retour répondant à la réception sacramentelle, et que l'on peut définir comme un « vivre-en-grâce ». C'est ce vivre-en-grâce avec autrui qui fait la vérité du sacrement. C'est dans l'alliance avec nos frères humains, alliance poussée jusqu'au bout de la justice que chacun attend pour lui-même, à savoir jusqu'à la reconnaissance pour chacun du droit à la grâce, que prend corps, dans l'Esprit, l'Alliance nouvelle célébrée en mémorial dans l'eucharistie. Avant le milieu du 12<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avant la période où le corps eucharistique vit son lien avec le corps ecclésial affaibli au profit du « *corpus verum* » historique, on percevait l'unité du corps ecclésial, originée en Christ mais effectuée par l'Esprit, comme la « *veritas* » du « *corpus mysticum* » eucharistique. Au fond, nous ne disons rien d'autre ici : le devenir des croyants en corps ecclésial du Ressuscité en ce monde fait la vérité de l'eucharistie.

### III. SYMBOLISATION

#### 1. L'Eucharistie à l'épreuve du soupçon

Notre insistance sur l'articulation entre Eucharistie et Ethique vient de ce que notre discours se veut proprement théologique, c'est-à-dire élaboré à partir de l'intelligence culturelle et historique que nous avons de l'homme, de la société et du monde aujourd'hui. Or cette intelligence historique est profondément marquée, chacun le sait, par le trait du *soupçon*. Comme il se doit, les pratiques sacramentelles, en tant qu'elles sont les pièces maîtresses de l'appareil institutionnel de l'Église, sont les premières à faire les frais — heureux frais, à maints égards ! — de ce soupçon : ne sont-elles, dit-on ou



pense-t-on explicitement ou implicitement, politiquement récupératrices, socialement démobilisatrices, psychiquement aliénantes... ? « L'ordre du rituel », selon une formule de J.Y. Hameline, ne tend-il pas toujours plus ou moins à fonctionner comme « le rituel de l'ordre » — de l'ordre établi ou à établir... —. Il y va, bien sûr, de la responsabilité du sacramentologue de se laisser interpellé par ce soupçon, de dénoncer les *mystifications* socio-politiques ou psychiques auxquelles la célébration des Mystères donne si facilement lieu.

Les sciences humaines et sociales ici ne sont d'ailleurs pas un simple escabeau qui permettrait de se jucher sur les sereins sommets de la théologie... Elles sont bien plutôt comme la matière première de la théologie, dont le discours est alors directement affecté et déplacé par elles : quand le Dieu célébré par les chrétiens dans l'eucharistie, avec toutes les surdéterminations psychiques et sociales qu'impose le schème sacrificiel verticaliste qui y est véhiculé, fonctionne de fait comme un alibi sacré sur lequel ils se déchargent de leurs responsabilités historiques (en toute bonne foi le plus souvent et de manière largement non consciente), n'est-il pas en train de perdre ce visage de Dieu humain dans sa divinité qui s'est manifesté en Jésus ? Quand le mémorial eucharistique de cette croix glorieuse où Dieu a abattu le mur de la haine pour faire des deux, le Juif et le Grec, un seul corps (Ep 2, 14-17), pour les rendre « con-corporels » en Christ (Ep 3, 6), tout comme d'ailleurs l'esclave et l'homme libre, l'homme et la femme, le dit « barbare » et le dit « cultivé » (Ga 3, 26-27 ; Col 3, 10-11 ; 1 Co 12, 13) — quand ce mémorial eucharistique donc ne renvoie pas les chrétiens au seul « sacrifice » agréable à Dieu qu'est la tâche historique de réconciliation entre les hommes, ne mérite-t-il pas d'être en effet soupçonné, de l'intérieur même de la foi ?

## 2. L'Eucharistie engendre l'Église

C'est cette instante critique, tout particulièrement importante aujourd'hui, que soutient le rapport structural d'implication que nous avons cru pouvoir dégager entre l'eucharistie et l'éthique, entre le corps sacramentel et le corps ecclésial. L'Église n'est

pas simplement un vis-à-vis de l'eucharistie, comme un sujet faisant face à son objet ; elle est *symboliquement prise dedans*. *Sujet, elle est elle-même l'objet de l'eucharistie qu'elle fait*. Dans l'anamnèse qu'elle fait du Crucifié ressuscité dont elle attend le retour, elle se replonge en son origine fondatrice. Origine non pas simplement historique, comme si elle ne se référait à Jésus que comme à un Fondateur originel ; mais origine actuelle, soutenant son identité comme un Fondement originaire. En proclamant en effet Jésus, le Crucifié, comme Christ et Seigneur, dans un acte de langage qu'elle énonce comme hautement performatif (« ceci est mon corps livré pour vous ») — et le geste rituel se joint précisément à la parole pour en marquer corporellement l'inscription symbolique — elle le confesse non seulement comme *Ressuscité*, mais aussi, et du même mouvement, comme *Ressuscitant*. C'est précisément ce qui se donne à voir et à entendre dans notre 3<sup>e</sup> séquence : comme les disciples d'Emmaüs, reconnaissant à la fraction du pain Jésus levé de tombeau, se lèvent au même instant, nous dit Luc (« *anastantes autê tê hôra* », Lc 24, 33), de ce tombeau où ils s'étaient laissés enfermer avec le cadavre de leur maître, ainsi l'Église est suscitée en Corps vivant du Christ dans la reconnaissance sacramentelle de sa Résurrection. Elle l'est — et cela aussi elle le proclame, allant ainsi jusqu'au bout de sa confession de foi trinitaire — par l'Esprit.

### 3. Par la puissance de l'Esprit

#### *L'Esprit, ou Dieu « différent »*

*L'Esprit*, ce nom propre qui n'en est pas un, puisqu'il est emprunté dans toutes langues aux symboles les plus communs de la nature (le vent) ou de la vie (le souffle), ce terme neutre dans la langue grecque, si neutre que le concile de Constantinople n'hésitera pas à lui appliquer le néologisme *kyrion* « le seigneurial » (« *to kyrion* »), cet Esprit qui de l'eucharistie engendre l'Église en corps du Christ n'est-il pas comme l'anti-nom de Dieu, l'imprononçable du nom de Dieu ? Souffle dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va (Jn 3, 8), n'est-il pas

l'ingérable de Dieu ? Revers omniprésent et pourtant sans place assignable de la lettre où Dieu se révèle, n'est-il pas la place vacante, le blanc d'où la lettre remonte à sa source vive pour trouver à s'inscrire, non plus « sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs », comme l'écrit Paul aux Corinthiens. Qu'est-ce, en effet, que la lettre écrite par l'Esprit, sinon celle de *notre corporéité historique et sociale* où devient visible et lisible « par tous les hommes » le témoignage que nous sommes appelés à rendre au Ressuscité (2 Co 3, 2-3) ? L'Esprit ou Dieu toujours échappant, toujours surprenant, toujours Autre : Dieu Différent. N'est-il pas la Différence même de Dieu avec Dieu, Père et Fils (théologie), la Différence même de Dieu et de l'homme (économie), la Différence même venant s'inscrire dans cette différence entre le corps et la parole qui est constitutive de l'homme (anthropologie) ?

*à l'œuvre dans le monde*

Autant de propriétés de l'Esprit qui font résonner la triple fonction que lui reconnaît la prière eucharistique : humanisation de Dieu en Jésus (« conçu du Saint-Esprit... ») ; transfiguration du pain en corps du Christ (« sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton Esprit ») ; transfiguration de l'Église en Corps vivant de Celui qu'elle reçoit (« que nous soyons rassemblés par l'Esprit-Saint en un seul corps »). L'Esprit, « moment de l'appropriation de Dieu par l'homme », selon l'expression de K. Barth, marque ainsi comme la « *neutralisation* » de Dieu dans ce monde qu'il attire dans le mouvement où il s'y retire ; il marque *l'effacement du Ressuscité qui vient prendre corps, comme Ressuscitant, dans la chair, ainsi « sacramentelle », de l'humanité* (ce dont l'Église est la figure première) *et de l'univers* (ce dont le pain et le vin eucharistiques, supports métonymiques d'un univers dont ils sont un fragment, sont l'anticipation eschatologique).

*pour donner Corps au Christ ressuscité*

Dans la troisième séquence de la prière eucharistique, nous demandons que l'assemblée devienne elle-même, dans l'Esprit,

le corps vivant de Celui qu'elle reçoit en sacrement ; nous le demandons avec et pour toute l'Église ; nous le demandons aussi *en vue de l'humanité* et même, de par son lien avec l'homme qui en fait son « monde », *en vue de l'univers*. Car tel est bien ce que Paul appelle le Dessein de Dieu : « récapituler toutes choses en Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre » (Ep 1, 10 ; Col 1, 20). Selon le même Paul, c'est l'Esprit qui est l'opérateur de ce dessein : l'Esprit n'est-il pas celui qui engendre les croyants comme fils du Père et leur fait crier « Abba » (Ga 4, 6 ; Rm 8, 15) ? N'est-il pas celui qui gémit lui-même au cœur des gémissements de l'humanité et de l'univers qui, comme une femme en travail d'enfantement, sont en train d'accoucher de leur libération en Christ (Rm 8, 18-30) ? Nous invoquons donc l'Esprit pour que le corps du Christ, actuellement en croissance, *atteigne la plénitude de sa taille adulte* (Ep 4, 11-16). Par cette demande, que faisons-nous d'autre dans la prière eucharistique sinon de confesser la puissance résurrectionnelle de Dieu qui, par l'Esprit, donne corps au Ressuscité dans notre monde, s'y efface pour le transfigurer « sacramentellement » en sa face ?

#### 4. L'Église naît de l'Eucharistie

Ainsi l'Église naît-elle de l'eucharistie qu'elle fait. Le sacramentologue n'a donc pas affaire à un sujet tout fait, l'Église, qui se situerait sereinement comme « *sub-iectum* » ou « *sub-stratum* » en face d'un « *ob-iectum* » qui gîrait là devant elle, à sa disposition, comme un instrument à utiliser. Quand, dans un cas aussi exemplaire que celui-ci, le « sujet » Église est en fait la vérité de son « objet », c'est le dualisme du sujet et de l'objet qui est en train de voler en éclats. Mais dès lors, de quelle autre catégorie pouvons-nous disposer pour penser l'eucharistie ?

#### *Refus du dualisme sujet-objet*

Tout ce qui ressortit au schème *instrumentaliste* est, bien sûr, à bannir dans notre perspective : que ce soit selon le pôle de

type scolastique qui, au nom d'un soi-disant « réalisme », et selon un schème de représentation « externiste », analyse le sacrement à partir de la catégorie d'instrument (si affiné que soit ce concept par l'analogie, il n'en conserve pas moins les traits fondamentaux de l'objet à la disposition du croyant pour lui permettre d'obtenir la grâce); ou que ce soit, à l'inverse, selon le pôle de type plus barthien qui, dans une ligne relevant plutôt du « nominalisme », et selon un schème de représentation « interniste », analyse le sacrement à partir du « noyau dur » du déjà-là de la Grâce, dont il ne serait que la « reconnaissance », la « proclamation », l'« attestation », le « reflet » (ce sont là autant de termes barthiens à propos du baptême : Dogmatique, IV, 4, p. 165). Bien qu'inverse du précédent, ce modèle se situe sur le même terrain de pensée instrumentaliste; simplement, au lieu d'être instrument exerçant sa causalité propre dans le don de la grâce, le sacrement est instrument de traduction au-dehors d'un don de grâce déjà antérieurement et intérieurement attribué par Dieu; au lieu d'aller de l'objet vers le sujet, on va du sujet vers l'objet...

#### *La prière eucharistique, langage opératoire*

Sortir, en ce domaine, du dualisme du sujet et de l'objet, — dualisme d'ailleurs jamais totalement dépassable : nous serons toujours dedans — c'est être amené à penser à *partir du langage*. Partir du langage, ou partir du symbole (dans la mesure où l'activité de symbolisation est comme le plein de l'activité langagière), c'est partir de la fonction prioritaire qu'on lui connaît généralement aujourd'hui, à savoir : par le glaive de la parole, « effectuer le meurtre de la chose » (Lacan) pour construire les étants bruts en « monde », en maison d'habitation pour l'homme; dans l'espace ainsi libéré, le monde devient signifiant de l'homme et pour l'homme, lequel advient comme corporéité parlante et parlée.

Comme *acte de langage de l'Église*, l'eucharistie est l'énoncé médiateur où se construit le sujet de l'énonciation. Cet acte de langage a la particularité d'être exprimé sous forme rituelle symbolique, c'est-à-dire sur un mode performatif qui se veut et se donne comme effectivement opératoire. C'est pour-

quoi, la fonction prioritaire du langage, par laquelle l'homme construit le « monde », et par là se construit lui-même simultanément, se donne littéralement à voir et à entendre dans la prière eucharistique ; c'est elle qui, en définitive, est mise en scène sur le « théâtre » de la ritualité ecclésiale. Elle est comme poussée au second degré dans l'eucharistie, au point d'émerger à la surface même du texte de la prière : par l'Esprit, y est-il dit en substance, la corporéité existentielle de l'Église devient le lieu de vérification de « faire vrai », de ce qu'elle célèbre et reçoit.

### **5. Intérêt d'une approche symbolique de l'Eucharistie**

Bien entendu, cette approche du Mystère n'a pas et ne veut pas avoir la prétention d'en rendre raison ; pas plus d'ailleurs que la scolastique n'avait cette prétention par la voie de la causalité sacramentelle. L'intérêt de la problématique que j'ai esquissée réside pour moi, d'une part, en ce qu'elle évite à la théologie, me semble-t-il, de se condamner à la réclusion culturelle, donc de se condamner tout court. D'autre part, l'approche par la voie du langage et du symbole, sans faiblir sur l'exigence de rigueur méthodologique et conceptuelle, ouvre, me semble-t-il encore, vers une pensée méditante qui, comme l'a souligné M. Heidegger, se situe dans le voisinage du poétique. Or, lorsqu'il s'agit, comme c'est éminemment le cas pour l'eucharistie, de penser une pratique où se figure et s'engendre cette Église dont le théologien se reconnaît partie prenante, comment la pensée méditante de celui-ci, aussi riougeuse qu'elle se veuille et doive être, peut-elle mieux la laisser venir à sa vérité qu'en ouvrant la voie vers le poétique ? Le poétique, ici ; non pas « la poésie »... C'est un peu ce que j'ai essayé de faire. La vérité du discours théologique n'est pas alors à chercher par-dessous l'expression ; elle se donne au contraire à voir et à vivre, toujours en clair-obscur et de manière partielle bien sûr, dans la chair même, dans la peau du discours. L'allusion poétique ou symbolique vaut bien l'illusion rationalisatrice. « Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes »...



Les propos que j'ai développés au sujet de l'eucharistie, j'aurais pu, comme je l'ai laissé entendre ici ou là, les tenir pareillement, *mutatis mutandis*, des autres sacrements, et notamment du baptême. Que l'Église naisse de ce qu'elle fait n'est-il pas vrai d'emblée du *baptême* (ou du baptême-confirmation pris comme un seul tout sacramentel en deux gestes)? Cela m'amène à souligner, en guise de conclusion : deux aspects de l'eucharistie.

#### *L'Eucharistie, sacrement d'initiation*

Avec le baptême-confirmation, l'eucharistie appartient au processus initiatique de « fabrication » de l'Église et du chrétien. Cela n'est-il pas trop oublié? Il faut bien, certes, intégrer dans la réflexion sacramentaire l'incidence importante de la réitération, dominicale notamment, de l'eucharistie par chacun : la théologie d'une unique eucharistie initiatrice serait évidemment assez différente de celle d'une eucharistie mille fois réitérée. Mais n'aurait-on pas intérêt à penser l'eucharistie d'abord en fonction de sa place dans l'initiation chrétienne (manifestée aujourd'hui encore dans la vigile pascale)?

#### *L'Eucharistie, achèvement de l'initiation*

Dans une telle perspective — tel est le deuxième point que je voudrais dégager —, l'eucharistie se présente comme l'achèvement du processus initiatique. Pour reprendre le langage symbolique de S. Augustin, on devient chrétien en étant moulu, comme de la farine, par la conversion catéchuménale, puis imbibé d'eau par le baptême, cuit par le feu de l'Esprit, afin de devenir le pain du Seigneur. Ce n'est pas là simple « jeu de mots ». Ou plutôt, dans la mesure où le langage est essentiellement « jeu » et où ce jeu fait l'homme social, ces « jeux de mots »-là ne sont pas « flatus vocis », mais touchent au plus réel de l'homme et nous portent au plus près du Mystère. Comme accéder autrement au symbolisme sacramentel? La procession qui, de la fontaine baptismale, menait les néophytes vers la table eucharistique, était la vivante figuration, pour

S. Ambroise, de ce qui désormais demeurerait à vivre au long des jours : le processus sacramentel du devenir chrétien initial est le révélateur du devenir chrétien permanent.

En plein cœur du 13<sup>e</sup> siècle, à une époque où, non seulement les gestes sacramentels de l'initiation chrétienne étaient largement séparés dans le temps mais aussi où, comme l'a montré le P. Gy, on avait fini par ignorer la notion d'initiation et où même, quand on la trouvait chez les Pères, on ne la comprenait manifestement plus (*La Maison-Dieu* 132, 1977, pp. 43-44), on avait pourtant conservé de l'initiation une intuition profonde : c'est ainsi que S. Thomas, dont on sait la vigueur de pensée concernant l'organisation de l'appareil sacramentaire à partir de l'eucharistie, écrit que par le baptême on est ordonné à l'eucharistie, en vertu de l'intention de la Mère Église (S.T., III, q. 73, a. 3), au point que le petit baptisé n'est vivifié spirituellement que par ce vœu de l'Église qui le porte vers l'eucharistie (q. 79, a.1, ad 1). Il appartient à la nature du baptême d'être tendu par une polarité eucharistique. Ainsi l'eucharistie, dans son rapport traditionnel d'achèvement du processus initiatique, est-elle le *paradigme de la sacramentalité*. La prière eucharistique n'en apparaît que davantage comme la matrice de l'existence chrétienne.

Louis-Marie CHAUVET