

La Maison-Dieu, 137, 1979, 7-25

Antoine DELZANT

L'EUCCHARISTIE CONSIDÉRÉE A PARTIR D'UNE THÉOLOGIE FONDAMENTALE

L'EUCCHARISTIE est un point stratégique de la réflexion chrétienne aujourd'hui. Le théologien, même s'il ne se spécialise pas dans ce qu'on appelle une théologie sacramentaire, en vient nécessairement à interroger cette pratique chrétienne spécifique dans la mesure où, dans l'Eucharistie, il lit le mot « grâce ». En effet, la réflexion sur la portée et les limites de l'ontologie classique, sur son caractère lacunaire, telle qu'on ne peut manquer aujourd'hui de la mener, conduit presque inmanquablement à s'interroger sur l'aspect productiviste et intéressé que comporte l'usage de la logique formelle, et donc de l'ontologie classique. Si définir est toujours limiter, peut-on définir la gratuité, la grâce, et partant l'action de grâce ou gratitude ? La question qui se pose à coup sûr est donc de savoir si la gratuité n'est pas réfractaire à la catégorie ? Mais en même temps, dès qu'on construit un discours en acceptant les règles qui y président, n'est-on pas obligé de construire des catégories ?

Voilà pourquoi je peux dire que l'Eucharistie est aujourd'hui un point stratégique d'une réflexion chrétienne. D'autres points tout aussi stratégiques ont été peut-être plus étudiés. Plus massive aujourd'hui est l'interrogation sur le Livre et les livres, sur la lecture ou les lectures, sur la Parole ou les paroles. Mais

l'interrogation sur la parole et le corps ne sont pas indépendantes, dans la mesure où il n'y a pas de parole sans corps, et où le rapport du corps à la parole est un des points sur lesquels notre attention doit se fixer aujourd'hui. L'interrogation portant sur l'Eucharistie est peut-être plus radicale que celle sur la parole et le livre, dans la mesure où elle inclut une interrogation sur la gratuité du don de soi de Dieu par Jésus-Christ, qui échappe à toute nécessité, à toute causalité, et à toute production par l'homme.

I. ÉPISTÉMOLOGIE

Pour commencer, et dans la mesure où nos interrogations reviennent à réinterroger la raison théologique dans la raison grecque, c'est à partir de l'interrogation sur le langage et la parole qu'on peut tenter de se donner une épistémologie, épistémologie qui permettra d'aborder la question de l'Eucharistie. Cette épistémologie, je la définirais volontiers comme l'articulation d'un lieu et de normes, s'achevant dans la production d'un discours.

a) Règles d'une épistémologie

A la racine de la théologie, une pratique...

Faire de la théologie consiste d'abord à expliciter l'intelligibilité d'un avènement, et à prendre en considération l'exercice effectif d'opérations chrétiennes : Je confesse aujourd'hui, dans l'Église, la foi en Jésus Christ ; je suis participant actif d'un certain nombre d'opérations chrétiennes qui s'effectuent dans des conditions sociales, économiques, politiques et culturelles. C'est à partir de cette situation, et de son avènement, que l'interrogation théologique se lève. C'est sans doute parce que nous oublions trop souvent cette racine de l'opération théologique, que le théologien a mauvaise presse. C'est pour cela aussi que la théologie prend trop souvent la forme d'un discours des hauteurs, et qu'elle est sans cesse en passe de se perdre dans les brumes de l'idée.

... fondée sur le témoignage apostolique

Mais cet aujourd'hui d'une pratique communautaire ne va pas sans ce qui l'a permis, sans le rapport à une autre origine, sans laquelle elle n'aurait simplement pas cours. A partir du lieu communautaire donc, le chrétien et le théologien avec lui sont amenés à se rapporter au témoignage apostolique ainsi qu'au témoignage des communautés chrétiennes qui depuis 2000 ans ne cessent de confesser Jésus Christ. Il ne peut être question dans cette brève intervention de spécifier les modalités selon lesquelles aujourd'hui nous pouvons nous rapporter à cet ensemble de témoignages, et les opérations qu'on peut faire pour construire ces normes.

Le rapport de ces deux origines

Il faut cependant dire que ces deux racines de la théologie sont effectivement différentes. Sinon il n'y aurait pas de véritable discours théologique, mais répétition ou divagation. Répétition, si la relation qu'on construit au témoignage apostolique ne devait être qu'une relation d'impliquant à impliqué. Divagation, si on identifiait l'origine chrétienne au commencement de notre propre décision communautaire : nous ne sommes pas les premiers chrétiens. Cette dualité de racine du discours théologique est donc à penser comme une différence irréductible. Elle rend compte des différences de pratiques chrétiennes, des particularités qui ont cours aussi bien dans le temps que dans l'espace. Il revient au théologien, aussi bien qu'au chrétien, de s'interroger sur cette différence originelle, et sur ce qui fait différer ainsi l'une de l'autre ces deux expériences.

Le rapport de ces deux origines que nous avons décrit comme une relation où l'une ne va pas sans l'autre, bien que l'une ne se ramène pas à l'autre, met déjà en question les modes habituels de penser tels que nous les fournit la logique formelle, puisque la relation de causalité n'y a plus cours. En somme ce que la logique ne nous permet pas de penser ici, c'est la différence ou encore la nouveauté ; en termes théologiques, la création « ex nihilo ».

Le rôle du théologien

Reste à préciser le discours ou l'écriture du théologien au terme de cette double investigation. Quel discours est-on en droit d'attendre de lui ? Peut-il au terme de son travail, portant sur le lieu et sur les normes, en venir à répondre aux questions qui lui sont si souvent posées sous la forme « Qu'est-ce que ... ? » En rigueur de terme, il ne semble pas. Ce serait contradictoire avec ce qu'on vient de dire, puisque cela reviendrait à organiser les deux pôles de la théologie dans un rapport d'intelligible à sensible, d'être à ses manifestations, de modèle à image. Répondre à la question « Qu'est-ce que... ? » serait à l'évidence considérer les normes de la foi comme une cause qui produirait aujourd'hui des effets plus ou moins conformes au modèle, plus ou moins dégradés. Ainsi la différence originelle, qui a donné naissance à l'interrogation chrétienne, serait annulée.

Il ne reste comme possibilité au discours théologique que de s'achever comme profession de foi, de la même manière que, au dire de Cl. Lévi-Strauss, le discours du mythologue s'achève en un discours mythomorphe¹. Le discours du théologien, comme celui de tout chrétien, s'achèvera donc comme un témoignage. Partant d'une pratique communautaire, il se laisse régler par le témoignage des apôtres, pour revenir dans le lieu communautaire qui est le sien, afin d'y proférer un témoignage chrétien, témoignage nouveau, qui ne va pas sans celui des apôtres, témoignage en forme d'Évangile.

b) Interrogations sur l'Eucharistie

Cette épistémologie peut désormais nous guider pour nous interroger sur cette pratique chrétienne spécifique qu'est la pratique eucharistique. On pourrait relever aujourd'hui de nombreux éléments qui nous font nous interroger sur cette

1. CL. LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, (Mythologiques, 1), Paris: Plon 1964, p. 20 ; cf. J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Seuil 1967, p. 420.

pratique communautaire. Par exemple les clivages entre les différentes confessions chrétiennes que réalise cette pratique et que nous appelons communion. Je préfère relever deux questions assez prégnantes aujourd'hui.

La première peut être formulée ainsi : Comment se fait-il que nous assistions aujourd'hui à une sorte d'inflation de l'Eucharistie, en sorte que les chrétiens, de tradition catholique, quand ils se rassemblent, ne trouvent le plus souvent rien d'autre à faire, ne semblent rien pouvoir faire d'autre que de célébrer l'Eucharistie. Cette situation est devenue si stratégique qu'un certain nombre d'hommes et de femmes affirment leur marginalité par rapport à une communauté chrétienne en refusant de célébrer l'Eucharistie, même s'ils sont réunis au Nom du Christ, pour partager leur vie et la Parole. Cet amincissement des autres pratiques communautaires pose un problème sur le fonctionnement de la vie chrétienne aujourd'hui. L'eucharistie est-elle la seule marque repérable d'une appartenance chrétienne ?

L'autre question que je me pose n'est plus tournée exclusivement vers la vie ecclésiale, mais vers le rapport de l'Église à son autre. L'Eucharistie est aussi nourriture et circulation de pain. Étant circulation de biens, elle ne peut être séparée de la nourriture partagée entre les hommes, et donc des formes économiques de la société nationale ou internationale ; c'est dire qu'une interrogation sur l'Eucharistie devrait inclure un rapport à une analyse économique de la marchandise, de sa distribution et de sa répartition entre les hommes et entre les pays.

En ce qui concerne les normes bibliques, on sera plus bref dans la mesure où d'autres interventions doivent, dans ce colloque, apporter les précisions nécessaires.

c) Le discours de la présence et du signe

En revanche, on peut se rappeler certaines des problématiques dans lesquelles il a été rendu compte de l'Eucharistie par la suite, et qui nous gouvernent encore. Dans ce discours hérité, je choisis de parler d'une des faces de la tradition, celle qui a rendu compte de l'Eucharistie en s'aidant de la présence

et du signe. Les références sont d'ailleurs les mêmes que celles de l'herméneutique biblique : le *signum*, qui est le rite en matière de culte et la lettre en matière d'exégèse biblique ; la *res* qui est le Royaume en matière de sacrement, la vérité eschatologique en matière d'exégèse ; le *signum et res* qui est le sacrement efficace en matière de culte, et l'écriture interprétée et réalisée spirituellement dans l'Église². La *signum* est tourné vers le passé, dont il fait mémoire, donc ici vers le corps et la parole historique de Jésus, dont il répète les gestes et les mots. La *res* est tournée vers le futur qu'il anticipe, et vers le corps ecclésial eschatologique de Jésus, c'est-à-dire vers la rencontre et la présence. Le *signum et res* est tourné vers le présent et le corps eucharistique de Jésus.

Richesse

Cette synthèse est riche mais fragile. Elle organise par sa référence aux trois instances du temps les trois articulations de la vie chrétienne :

— La loi du rapport à une origine perdue, la présence du Jésus historique, et pose ainsi dans l'aujourd'hui de la célébration la foi en Jésus mort et ressuscité.

— La promesse du Royaume attendu, et donc l'espérance, ressort de toute vie chrétienne aujourd'hui.

— Et enfin la grâce de la présence qui se donne dans les corps ici présents de la célébration.

Par cette triple référence au temps et au corps, cette synthèse s'efforce de subvertir le système de la pensée et de l'action tel qu'il fonctionne dans notre société, dans la mesure où elle écarte la seule référence à une origine et à un terme : elle oppose en effet au *signum*, répétition et nostalgie de l'origine, l'affirmation de la *res*, c'est-à-dire de la présence déjà-là ; et elle oppose à l'impossible production par les hommes d'un terme eschatologique, au rêve d'une présence retrouvée et construite par les hommes, le surgissement, sans rien de notre part, d'une présence espérée.

2. E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris: Aubier 1962, pp. 60-69.

et fragilité

Mais cette synthèse est aussi fragile, puisqu'elle se meut dans l'ambiance de la présence et du signe. Le *signum et res*, le corps eucharistique de Jésus, demeure tourné vers la présence perdue et impossible de Jésus. N'est-il pas une nostalgie et un effort pour s'approprier une présence interdite ? D'un autre côté, le *signum et res* n'est-il pas la recherche d'une situation eschatologique rassurante, d'une immobilité terminale et fondatrice capable de calmer l'angoisse d'être soi-même impliqué dans le jeu de l'histoire ? En somme la présence eucharistique de Jésus n'est-elle pas le point où vient s'abolir un désir, à la façon dont Jésus reprochait à ses contemporains de le chercher parce qu'ils avaient été rassasiés ? (Jn 6, 27).

Ces questions, on le reconnaîtra aisément, sont les mêmes que celles qu'on pose aujourd'hui à l'exégèse biblique, en tant qu'elle produit son discours entre le texte et la vérité et tente par là de répéter par la démarche herméneutique la présence déjà-là du sens pour s'approprier la vérité.

Cette fragilité qu'on vient de signaler n'est pas une chimère. Il n'est que de se rapporter à la Logique de Port-Royal, qui a transformé la théologie médiévale du signe et de l'Eucharistie en psychologie de la certitude de la présence rassurante : « Il n'importe, nous disent Arnault et Nicole, que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il excite toujours dans nos sens l'image du pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de Jésus Christ est la nourriture de nos âmes et comment les fidèles sont unis entre eux. » Peu importe le pain comme chose, pourvu qu'on ait conscience de le reconnaître comme signe, et qu'il ait à notre égard l'effet rassurant de présence hors-jeu évoqué plus haut³.

Comment réfléchir à l'Eucharistie, en restant fidèle à l'impensable présence eucharistique de Jésus, après avoir lu la synthèse médiévale ? Il ne peut être question d'écarter d'un revers de main le discours de la présence, mais d'essayer de penser plus avant. La fragilité qu'on lui a reconnue nous vient de la critique nietzschéenne de la métaphysique, c'est-à-dire du

3. E. ORTIGUES, *op. cit.* ; cf. *Logique de Port-Royal*, 1^o partie, ch. 4.

ressentiment à l'égard de l'institution posée autrefois, et de l'idéal ascétique de la présence retrouvée plus tard. Penser plus avant, ce sera donc penser avant l'alternative de la présence et de l'absence ; ce sera penser la thématique du jeu, du risque sans garantie et sans point fixe. Le jeu non fondé et l'échange sans point fixe nous permettraient alors de penser une absence qui ne serait pas triste, et une présence qui serait gratuite, libre et joyeuse, une présence qui ne réveillerait pas la nostalgie d'une origine, ni le rêve d'une fin, une vie qui ne serait pas exil.

Il me semble que c'est l'élaboration de la notion d'alliance et d'échange symbolique, qui nous permettra de faire un pas dans cette direction, à la façon dont aujourd'hui on préférera parler de « faire la vérité » dans la communication, et non d'anticiper la vérité dans la récapitulation d'un sens originaire.

II. ALLIANCE SYMBOLIQUE ET EUCHARISTIE

Comment la pratique eucharistique réalise-t-elle cette alliance ? Quelle est l'opération d'alliance qui s'effectue dans la pratique eucharistique ? Pour analyser cette notion d'alliance, on va rappeler la notion d'ordre symbolique.

d) Alliance symbolique

Par symbole, avec la définition antique, on entend le jeton de métal que l'on brisait en morceaux, et dont les morceaux étaient remis à des individus qui liaient amitié, ou contractaient un pacte. Ces fragments ou symboles pouvaient être à nouveau rapprochés afin de réaliser l'opération de reconnaissance qui permettait de réactiver le pacte ou de réclamer les droits liés au pacte initial. Dans un pacte d'amitié entre deux contractants, par exemple, on pouvait ainsi réclamer les droits de l'hospitalité. Plus généralement, on appellera symbole un opérateur de reconnaissance, à fonction différentielle distinctive et oppositive.

Et on appellera ordre symbolique un système de relations ou

de rapports définis par un pacte, une loi, par lequel les individus qui y sont soumis se voient ouvrir un espace de relations et d'expériences tel qu'ils sont appelés à s'y reconnaître mutuellement avec le statut de sujet de la loi. Les symboles sont alors les opérateurs de cette reconnaissance : l'effet du symbolisme est la liaison mutuelle entre des sujets qui se reconnaissent engagés l'un à l'égard de l'autre dans un pacte ou une alliance⁴.

Tout pacte symbolique inclut toujours une référence à un tiers, à l'Autre en général, à l'Absent, à l'Ancêtre, le Dieu, l'interdit, comme instance devant qui le pacte social a été conclu, et comme condition incluse dans tout pacte social. En sorte que l'opération de reconnaissance s'opère toujours au Nom de l'Autre en général.

F. de Saussure a montré, par sa théorie de la valeur, que le langage définit un ordre symbolique. Il part du fait que le signe linguistique, l'union du signifiant et du signifié, n'est déterminable que par ses corrélations latérales avec les autres signes de la langue. Il appelle valeur ces relations latérales. Cette notion de valeur ne se définit pas par référence directe à l'opération de discours en tant que tel, mais par référence à l'opération d'échange ou de communication entre les locuteurs.

Ainsi la définition de l'ordre symbolique nous amène à considérer l'opération d'échange. Cette opération peut être considérée comme formatrice de tout rapport social : échange de paroles, échange de biens, échanges sexuels, pour parler comme Cl. Lévi-Strauss. On dira qu'il y a fonctionnement de l'échange symbolique si l'opération d'échange opère une certaine reconnaissance mutuelle au Nom de l'Autre quel qu'il soit. Sinon l'échange — mais est-ce encore un échange ? —, ne réalisant plus l'opération de reconnaissance mutuelle, consiste à rester fixé sur l'objet, mot ou chose, mis en circulation. On appellera un tel fonctionnement, un fonctionnement imaginaire de la relation. Ce fonctionnement n'est plus ternaire mais duel.

Dans le langage, comme dans la circulation des biens, le fonctionnement de l'échange n'est ni entièrement symbolique ni entièrement imaginaire. Il peut être évalué suivant le plus et le moins. Dans le langage, par exemple, la fonction d'inter-

4. E. ORTIGUES, *op. cit.*

locution en tant qu'elle est demande et réponse, reconnaissance de désirs, est toujours symbolique. La fonction de signification, en tant qu'elle rompt la fascination du quelque chose en général dont elle parle, en le plaçant dans un système de différences, dégage l'espace de la parole et symbolise le monde. Mais en tant qu'elle s'achève en disant l'être des choses, en tant qu'elle répond à la question : « Qu'est-ce que... ? », elle fixe le monde et rompt le fonctionnement de l'échange.

C'est la misère indépassable et la fragilité du discours rationnel qu'il ne puisse s'achever qu'en fixant, définissant, comprenant la chose visée. En effet on ne peut rester dans le vocatif. Telle est la condition de nos discours et de nos échanges qu'ils sont toujours situés entre un fonctionnement symbolique et un fonctionnement imaginaire. Nous sommes toujours situés entre l'impossibilité d'une présence de soi à soi interdite par la constitution même de l'ordre symbolique et la loi qui l'institue, et l'incapacité de produire à nous seuls un monde de reconnaissance mutuelle ; entre la tragédie d'une origine perdue, et l'eschatologie d'un monde pleinement symbolique. C'est dans cet entre-deux que se situent nos discours et nos échanges ; c'est aussi dans cet entre-deux que se situe l'exercice philosophique ou théologique de la raison, dans cette grandeur et cette misère.

b) L'Alliance chrétienne

A partir de cette analyse de la structuration de la réalité sociale, on peut penser la relation à Dieu, la religion, en la pensant comme ordre symbolique. Le judéo-christianisme doit alors être défini comme un certain fonctionnement de l'ordre symbolique dont les normes nous ont fournies par le témoignage biblique sous le nom d'Alliance. L'ordre symbolique chrétien est défini par le Nom de Jésus Christ en tant qu'il renvoie à un référent perdu, c'est-à-dire le Père, en tant qu'il est confessé dans le symbole et partagé dans le Baptême d'eau et d'Esprit suivant la parole de l'Écriture : « Celui qui invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (Ac 2, 21).

Pour le baptême, nous sommes habitués à poser la question : « Qui veut le baptême ? », avant de poser la question : « Qu'est-ce que le baptême ? » dans la mesure où notre attention, surtout

dans les circonstances actuelles, s'est trouvée attirée par les cheminements de la foi et les longues démarches qui précèdent l'accès à l'ordre symbolique chrétien, effectué dans la profession de foi et l'action symbolique du baptême. Pour le baptême, nous sommes habitués à considérer le jeu de l'échange symbolique, le dégagement de l'imaginaire d'une présence pleine de soi à soi, et d'une finitude malade d'elle-même, avant de poser les questions : « Qu'est-ce que le baptême ? que produit-il ? que donne-t-il ? ». Penser le jeu de l'échange des signifiants avant la présence ou l'absence, penser la présence ou l'absence à partir de la possibilité du jeu, c'est se défaire d'un rapport de production ou d'utilité, d'un rapport intéressé à l'égard du baptême : un baptême qui dès lors peut être pensé comme gratitude, c'est-à-dire comme une affirmation joyeuse du monde, et ouverture d'un devenir innocent que le passé et le présent laissent inouï.

C'est dans cette direction au moins que nous invite à aller la Constitution sur l'Église de Vatican II quand elle affirme que l'unité du peuple de Dieu est ce à quoi tous les hommes sont appelés par la *grâce* de Dieu (§ 13) ; ou encore quand elle répète avec l'Écriture que Dieu donne à *tous* « vie, souffle et toutes choses, puisqu'il veut comme Sauveur amener tous les hommes au salut. » (§16). Ainsi le baptême peut être pensé sans ressentiment, après la gratuité du monde et le fonctionnement de l'échange symbolique, et après le choix sans sécurité d'entrer dans le fonctionnement symbolique chrétien de la gratitude et de la reconnaissance.

C'est en suivant les mêmes règles qu'on pourrait montrer comment les Écritures chrétiennes n'orientent pas vers une vérité à déchiffrer, une origine du sens, ou un sens de l'origine échappant au jeu des lectures ; elles ne conduisent pas non plus à vivre comme un exil la nécessité de l'interprétation, mais elles ouvrent sur une pluralité de lectures, vers un *livre à venir*, non plus écrit sur des pages, mais sur les cœurs, suivant en cela la tradition spirituelle selon laquelle « Jésus-Christ est différent en tous, quoiqu'il soit le même ; la vie de chaque saint est la vie de Jésus-Christ, c'est un évangile nouveau. »⁵.

5. J.P. de CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, Paris: DDB, 1966, pp. 109, 138.

c) L'Alliance « nouvelle et éternelle »

Peut-on penser l'Eucharistie dans un tel schéma, c'est-à-dire sans ressentiment, avant toute absence ou présence rassurante, avant toute échappée eschatologique qui poserait l'aujourd'hui comme un exil ou une nostalgie, et engagerait le croyant vers un idéal ascétique ? Telles sont bien les questions que posent la multiplicité de nos Eucharisties, si on comprend cette multiplicité comme une tentative de l'Église pour se centrer sur elle-même, dans le moment où elle se sent assiégée par la variété des choses de ce monde : l'Eucharistie y joue la fonction d'un centre qui réassure contre les angoisses d'une impossible eschatologie.

C'est la même question qui se pose quand on considère le rapport de l'Église célébrant l'Eucharistie à l'économie générale des biens. L'Eucharistie est-elle une source de forces apostoliques ou sociales et missionnaires propre à inciter à ce partage des biens économiques entre hommes ? Cette répartition équitable n'est-elle pas toujours déjà engagée, avant toute Eucharistie, dans une relation symbolique que l'Ancien Testament appelle justice, et qui est la reconnaissance de la vie symbolique elle-même ?

L'Église, vis-à-vis du Christ

L'épistémologie qu'on a choisie nous amène à partir de la double polarité du corps social ecclésial du Christ et du corps historique de Jésus. Le corps ecclésial de Jésus se définit par le jeu symbolique entre les baptisés et est structuré par l'absence irrémédiable du corps historique de Jésus, suivant le récit de la résurrection lui-même : « Il n'est pas ici... mais vite allez dire à ses disciples qu'il est ressuscité des morts » (Mt 28, 6). Le corps ecclésial de Jésus, nous pouvons donc le penser comme le jeu des substitutions, des échanges et des partages de paroles et de biens auquel il ne manque rien ; auquel il ne manque même pas de manquer puisque justement le corps de Jésus lui a été enlevé. Quand je dis qu'il ne lui manque rien, il faut l'entendre dans l'ordre du rapport à Jésus-Christ. Il vit sans

ressentiment vis-à-vis de Lui, et sans tristesse, en toute responsabilité. Il s'agit donc d'une Église de baptisés qui, pour parler comme Nietzsche, a déjà porté le fardeau du chameau, qui a aussi cessé la lutte pour être maître de son propre désert, une communauté qui s'approche de l'enfant, y redécouvre le rire, le jeu, et se tend vers un homme à mouvoir et promouvoir ; une Église pour qui vivre, c'est inventer, une Église qui vivrait joyeusement de ne savoir « ni le jour ni l'heure ». En somme, le corps ecclésial du Christ, nous pouvons le penser comme alliance de sujets, compétents, responsables à leurs risques et périls du projet posé par le Christ. Et par projet, on entend rejoindre tout homme dans sa chair et dans sa parole, pour un échange symbolique de parole et de pain.

A cet égard, les images pauliniennes d'Église épouse du Christ, ou de Temple du Saint-Esprit, seraient peut-être plus adéquates dans la mesure où elles suggèrent que l'Église est autre que le Christ et qu'elle est en face de lui capable de lui répondre.

dans l'acceptation de sa finitude

En tant que corps social, historique, l'Église échappe à la totalisation. Elle ne réalise ni le rassemblement total de l'ensemble des hommes, ni la totalisation des possibilités qui lui sont ouvertes. Il y a une face triste de cette impossible totalisation, qui consiste à dire que la réalisation empirique finie s'essoufle à rassembler la diversité des possibles : le réel est trop riche. Cette face triste en appelle alors, sous le mode imaginaire, à une eschatologie où tout serait rassemblé. L'Église corps du Christ est alors vécue comme eschatologique, et l'Eucharistie vient y soutenir une espérance qui vit de sa tristesse. Ne pourrait-on pas penser à une face joyeuse de cette impossible totalisation, de cette particularité qu'est l'Église ? Je propose alors de penser la finitude et la limite non pas comme produisant la convoitise d'une réalité inépuisable, mais comme rendant possible une multiplicité non finie de productions, de partages et d'actions chrétiennes imparfaites, éphémères et joyeuses. Échapper à la totalité, en effet, rend possible une multiplicité de pratiques chrétiennes, d'écritures chrétiennes, de communications chrétiennes, c'est-à-dire une multiplicité de saints. Une Église qui dirait non à une impossible totalisation,

et oui à une finitude désormais guérie par le baptême, voilà comment nous pouvons tenter de penser aujourd'hui l'alliance entre baptisés au Nom de Jésus-Christ.

face à un avenir qui est grâce

Pour cette Église, l'avenir n'est ni triste, ni coupable : il est innocent. Il est un avenir de communication chrétienne à nos risques et périls. Il ne s'agit pas d'y récupérer une vérité ou un savoir, une conscience de soi ou une présence. C'est alors, et alors seulement, qu'on peut penser une nouveauté, une création, un don gratuit ; ce qui est décisif, c'est de penser l'amour comme une communication qui n'est déterminée par rien d'autre qu'elle-même. Pour penser le don gratuit, on est amené à le penser entre partenaires à qui il ne manque rien. Penser cela avant le ressentiment de la présence perdue, ou attendue, c'est ce que je propose afin d'échapper à la nécessité et au besoin, à l'irrépressible tristesse de la perte du Jésus historique, et à la nostalgie d'une « *restitutio in integrum* ».

L'Eucharistie, don gratuit de Dieu

Penser la gratuité échappe à la catégorie, puisque penser, c'est toujours déterminer en limitant, suivant une logique identitaire sans laquelle il n'y aurait rien de ce que nous appelons pensée raisonnable. C'est en ce point que je propose de célébrer l'Eucharistie comme grâce, gratuité du don de Dieu, don qui s'effectue suivant la parole de Jésus lui-même. Don reçu dans le corps ecclésial de Jésus, et partagé dans une opération éthique et symbolique à la fois que nous appelons communion ou action de grâce.

Saint Augustin, parlant du lavement des pieds, en vient à parler de l'Eucharistie. Saint Jean dit : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. » Cela ne signifie pas seulement « jusqu'au dernier moment de sa vie », cela veut dire aussi « jusqu'à l'extrême limite » : il épuisa toutes ses possibilités d'aimer. Et comment les épuisa-t-il dans l'Eucharistie, demande saint Augustin ? « Jésus-Christ, le

Verbe de Dieu, infiniment sage, ne peut plus rien inventer à donner, ne trouve plus rien à donner ; infiniment puissant, il ne peut rien donner de plus ; et infiniment riche, il n'a rien de plus à donner⁶. » Ainsi l'Eucharistie échappe à la catégorie, puisqu'elle ne peut se penser sous le signe de la détermination, c'est-à-dire de la limitation. Quand nous disons que le Christ n'a rien d'autre à donner que lui-même, nous passons évidemment par-delà le plus et le moins.

au-delà de tout discours conceptuel

Ce don que Jésus fait de lui-même dans l'Eucharistie, et que nous reconnaissons « à la fraction du pain », c'est-à-dire dans l'échange symbolique, échappe à la nécessité. Il est ce que nous appelons amour, communication, gratuité et gratitude. Qu'après coup, puisque nous ne pouvons échapper ni au langage ni à l'imaginaire, nous en venions à affirmer que Jésus est réellement présent sous les espèces du pain et du vin, il n'y a là aucun inconvénient. Mais nous avons à être conscient qu'utiliser une telle conceptualisation, ou toute autre qui serait jugée équivalente, est lié à la misère de notre discours toujours utilitaire. Une telle conceptualisation est toujours la retombée fragile, l'énoncé toujours métaphorique d'une opération qui coupe le souffle à toute pensée, d'un commerce qui s'effectue avant présence et absence.

Les chrétiens aujourd'hui, plus attentifs peut-être à l'*opération* qui se réalise, aiment appeler « partage », cet échange eucharistique. Peut-être est-ce plus parlant. Mais présence ou partage, il y aura toujours une fragilité du discours sur l'Eucharistie, dans la mesure où il y a une tension entre l'échange symbolique joyeux du don de Dieu et le rapport triste à une présence perdue et à une eschatologie impossible. C'est dans cette différence que nous avons à nous mouvoir, et cette différence n'est pas réductible. C'est même à partir d'elle que nous sommes invités à reconnaître Dieu. C'est à partir d'elle aussi que peut se célébrer toujours à nouveau le don de soi de

6. W. de BROUCKER, *Re-connaître Dieu*. Cours multigraphié, Paris: Centre Jean Bart.

Jésus toujours nouveau dans les multiples circonstances de la vie chrétienne.

C'est d'ailleurs en ce point qu'on peut recroiser une autre façon de rendre compte de l'Eucharistie : celle qui envisage l'Eucharistie comme sacrifice. Le Sacrifice de la croix est le geste par lequel Jésus conclut avec Dieu une alliance « nouvelle et éternelle », qu'il est le seul à pouvoir accomplir, comme Nouvel Adam, par exemple. Dans le don de soi supplémentaire que Jésus fait de lui-même dans l'Eucharistie, il se dépossède de cette exclusivité, et la remet entre nos mains. Ainsi, dans la célébration de l'Eucharistie, nous est fait le don gratuit, luxueux, de la perte du réel, c'est-à-dire le don d'une existence réconciliée avec sa finitude, d'une humanité dégagée de toute tentative de s'identifier à Dieu. Et ce sacrifice n'est pas dicté par le ressentiment : il est joyeux, puisqu'il est affirmatif et négatif à la fois, en permettant des pratiques chrétiennes limitées et imparfaites, et pourtant non coupables.

III. PAR-DELÀ...

L'effort qui est proposé est guidé par la volonté de se rapporter à l'Eucharistie comme à une pratique tout à fait singulière, où est en jeu le don de soi de Dieu en pure gratuité. Dans une ontologie, peut-on penser l'amour sans le penser comme une aspiration vers un plus ou un mieux-être, comme la recherche de ce que l'homme ne possède pas encore, comme l'effet d'une finitude malade d'elle-même, comme une convoitise ? Nous avons proposé de nous rapporter à l'Eucharistie, sacrement de l'amour, à partir d'une finitude guérie, qui n'a besoin de rien, qui est bien chez soi, qui a tout ce qu'il lui faut dès lors que cette Église finie est constituée par le baptême dans le Christ. « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? L'affliction, l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le danger, ou le glaive ?... Oui, j'en ai l'assurance : ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus Christ, notre Seigneur » (Rm 8, 35-39).

a) L'Eucharistie par-delà la nécessité

Vivre la vie chrétienne et a fortiori l'Eucharistie sans ressentiment, c'est la vivre à partir du jeu, de la responsabilité, du oui et du non imparfaits que nous risquons chaque jour. Et cette imperfection échappe à la tristesse. Vivre l'amour sans ressentiment, vivre le don de soi de Dieu sans ressentiment, c'est faire éclater une logique de la nécessité et de la production. Si on retient cette proposition, on est obligé de constater que la logique formelle et la pensée ontologique ne nous sont plus d'aucun secours. Vivre affirmativement, c'est excéder, dépasser, transgresser un mode de vie et de pensée réglé par l'utilité et le calcul, pour que la vie chrétienne devienne créatrice de possibles pour notre monde : amour, gratuité, communication, consommation. Ces possibles apparaissent alors comme la bonne nouvelle de la foi chrétienne.

Ce qu'on voudrait indiquer pour achever cette intervention, c'est que ce parti-pris de se rapporter à la gratuité et à la gratitude pour réfléchir sur l'Eucharistie est un geste qui a des conséquences décisives sur le discours théologique. Il revient à transgresser la logique formelle et l'ontologie classique pour rendre compte de l'expérience chrétienne. L'Eucharistie en tant qu'elle relève d'un discours de la grâce, c'est-à-dire de l'excès qui ne peut être pensé ni selon la nécessité ni selon le plus et le moins est bien un point stratégique d'une telle tentative. Si on fait ce choix, on ne peut la définir par une collection de propriétés ou par des traits distinctifs par rapport à d'autres systèmes d'échange, dès lors que nous la reconnaissons comme don de soi de Dieu dans une pratique de l'échange symbolique.

b) Par-delà la logique formelle

C'est pourquoi un discours sur l'Eucharistie excède l'exercice habituel de la raison. Cet exercice en effet comporte ce qu'on peut appeler l'opération ensembliste. Par ensemble, avec Cantor on entend « une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont

appelés les éléments de l'ensemble »⁷. Cette opération ensembliste gouverne tout discours rationnel, en tant que le discours distingue, définit, compose et décompose. Par ailleurs, elle fait appel à l'intuition qui se ramène à la lumière que projette le sujet pour voir l'objet et faire retour en lui-même. Cette opération est donc toujours intéressée, calculatrice.

La logique ensembliste nous est nécessaire pour habiter le monde, pour le faire et le construire, pour que la société puisse exister, pour qu'un langage puisse y fonctionner. Dans cette logique, il y a le plus et le moins, le bien et le mal, l'utile et l'inutile. Il faut que puissent y être définis, distingués, choisis des objets, des projets ou des valeurs. Il faut que ces objets puissent être comparés, classés, rapportés à des unités de type supérieur, suivant des propriétés, c'est-à-dire par rapport à une certaine fonctionnalité matérielle ou morale. Cette décision en faveur de la raison, aucune société ne peut, en rigueur de terme, l'éliminer : elle en a *besoin*, et elle vaut décision ontologique. Mais elle est toujours triste, puisqu'elle ne cesse de s'affronter à son impossible totalisation et ne peut s'exercer que par rapport à un fondement perdu ou à une eschatologie qui échappe.

Cette logique, absolument nécessaire et fragile, nous savons aujourd'hui qu'elle ne peut tenir entièrement devant un certain nombre de questions, comme par exemple celle du langage ou celle que pose la réalité sociale-historique⁸.

Le langage ne peut être épuisé par une étude synchronique et réduit à la substitution de significations prédéterminées, mais il est toujours ouvert à des significations nouvelles : le langage rend toujours possible une énonciation originale, des significations nouvelles, même si l'énoncé, une fois produit, peut être à nouveau récupéré par l'étude de la langue. Et de même le social ne peut être ramené ni à son état synchronique, ni à l'étude de ses sources, et le futur y est toujours inconcevable. Autrement dit, dans une logique identitaire nous ne savons pas penser le « *ex-nihilo* » de la création et de l'histoire.

7. Cité in C. CASTORIADIS, *Les carrefours du Labyrinthe*, Paris: Seuil, 1978, p. 203.

8. C. CASTORIADIS, *op. cit.*, pp. 190-200.

c) La théologie par-delà bien et mal

Cette logique identitaire ne peut non plus contenir la théologie, et nous l'apprenons entre autre de l'Eucharistie. En effet, les chrétiens sont appelés à reconnaître dans la parole du Christ et dans le pain et le vin partagés en son Nom, le don de soi de Dieu en Jésus Christ, comme surgissement qui échappe à la catégorie, c'est-à-dire à toute détermination par rapport à une nécessité originaire ou téléologique. Dire que l'Eucharistie échappe à l'origine ou à la fin, qu'il n'y a pas de nécessité en elle, c'est s'obliger à penser *par-delà* le ressentiment, par-delà bien et mal, utile et inutile, c'est s'obliger à nous orienter vers une pensée innocente de la grâce.

C'est pourquoi j'ai proposé de penser l'Eucharistie advenant et survenant dans et pour le corps ecclésial de Jésus qui n'a besoin de rien pour réaliser son projet : « Si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable. » (Rom 6, 5). L'Eucharistie nous amène à penser une Église sans souci quant à elle-même, et affirmative quant aux possibles qu'elle promet chaque jour. Le corps eucharistique de Jésus ne relève plus dès lors de l'intérêt, de la récompense ou de la punition, du bien et du mal, mais de la communication, de la gratuité et de la gratitude. Elle est créatrice de possibles.

Penser dans cette direction à partir de notre façon habituelle et nécessaire de penser le monde, voilà qui nous amène à une sorte d'impossibilité de la pensée, à un excès vers lequel la foi en Jésus Christ nous attire irrépressiblement. N'est-ce pas cependant la bonne nouvelle que les chrétiens ont aujourd'hui à communiquer, et aussi ce que le théologien fondamentaliste doit mettre en évidence avec le plus de rigueur possible ? L'Eucharistie est ici un lieu de réflexion décisif.

A. DELZANT