

*La Maison-Dieu*, 137, 1979, 147-160

Claude GEFFRÉ

## L'EUCCHARISTIE, LIEU DE LA GRACIEUSETÉ DE DIEU ET DE L'HOMME

**O**N m'a confié la tâche presque impossible de tirer quelques conclusions de ce Colloque. Je le fais avec crainte et je me sens un peu dans la situation du journaliste qui doit boucler son article à chaud dans la nuit. Je pense que son premier souci est de trouver un titre autour duquel il puisse rassembler ses impressions et ses idées. Alors je vous proposerai volontiers celui-ci pour désigner ce qui m'a le plus frappé au long des trois journées de ce Colloque : « L'Eucharistie comme lieu de la gracieuseté de Dieu et de l'homme ».

Tenter une synthèse d'un tel colloque est particulièrement difficile en raison même de son objet. L'Eucharistie est le critère décisif d'une théologie chrétienne, mais il est impossible d'aller jusqu'au bout de l'intelligence de ce mystère de la foi. C'est le Père Gy qui n'hésitait pas à parler d'un « agnosticisme eucharistique ». L'Eucharistie est un objet qui s'impose à nous, qui nous précède et sur lequel nous n'avons aucun pouvoir. Mais en même temps, il est vrai que dès que l'Eucharistie devient objet de réflexion théologique, elle est un objet reconstruit et relève d'une pluralité de discours.

Je voudrais justement commencer par esquisser une sorte de Topique des divers langages entendus au cours de ce Colloque.



Dans un second temps, je m'efforcerai de résumer les principaux acquis théologiques de ce Colloque sur l'Eucharistie. Enfin, je me permettrai de faire part de quelques-unes de mes attentes qui n'ont pas été totalement satisfaites.

## I. LA PLURALITÉ DES LANGAGES THÉOLOGIQUES

Nous avons été les témoins d'une pluralité de discours. Loin d'aboutir à une cacophonie, il faut plutôt parler d'une polyphonie qui est un juste écho de la situation présente de l'enseignement à l'Institut catholique. Et en dépit des ruptures au niveau des langages et des méthodes, nous avons pu repérer un certain nombre de convergences incontestables.

En tant que représentant de la théologie fondamentale, ce qui m'intéresse dans un tel Colloque, c'est de vérifier à propos d'un objet qui appartient à la tradition immémoriale de l'Église, combien la théologie est dépendante d'un certain état de la culture et d'une certaine pratique de l'Église. Si on s'efforce d'élucider les langages entendus, il me semble permis de dire que le langage scolastique a été soigneusement évité. On s'est gardé aussi du langage réthorique ou apologétique. De même, on ne s'est pas contenté d'un langage simplement constatif ou descriptif. Qu'il s'agisse du théologien fondamental, de l'ecclésiologue, du sacramentologue, du ritologue, de l'historien des doctrines ou de l'exégète, disons que nous avons été le plus souvent les témoins d'un langage critique. Qu'est-ce donc qu'un langage théologique qui s'efforce d'être critique ? C'est un langage qui essaie de rechercher les concepts les plus structurants en fonction d'un certain nombre de pertinences et qui se livre à un travail de purification à l'égard des représentations insuffisantes.

Si vous le voulez bien, je prendrai le risque de distinguer trois types de langages en vous laissant le soin de faire vous-mêmes les personnalizations par rapport aux divers conférenciers entendus.

Je distinguerai un langage *culturaliste* qui est plutôt attentif aux stratégies du désir, un langage *militant* plutôt attentif aux



stratégies du pouvoir politique, un langage *pastoral* attentif aux stratégies à l'intérieur de l'Église elle-même.

#### *Le langage culturaliste*

Tout d'abord donc, un langage théologique que j'appellerai faute de mieux culturaliste : je désigne par là un langage qui prend très sérieusement en compte une culture sous le signe du soupçon. Soupçon par rapport aux sources troubles de nos représentations théologiques et qui tiennent aux archaïsmes de notre psyché. C'est le cas par exemple pour un certain masochisme sacrificiel. Dans cette ligne, il s'agit de penser l'Eucharistie sans ressentiment, en échappant aussi bien à la nostalgie de l'Absent, à la fascination du présent qu'à l'évasion dans un futur indistinct, les concepts-clés seront alors ceux de gratuité et d'échange symbolique. Si l'on consent encore à parler de sacrifice à propos de l'Eucharistie, il s'agira avant tout du sacrifice comme rituel initiatique à la vraie vie.

#### *Le langage militant*

En second lieu, j'ai repéré un langage théologique militant. J'entends par là un langage surtout attentif à la situation historique faite à l'Église, une situation caractérisée en particulier par la lutte de tous les opprimés pour leur libération. C'est un langage qui a la hantise de la fonction idéologique de la théologie pour justifier certaines pratiques historiques sans parler de certaines pratiques ecclésiales elles-mêmes. Il s'agit en particulier d'une théologie qui se méfie d'une christologie abstraite qui justifierait de façon transcendantale une pratique sacramentelle vécue encore de façon sacrificielle. La question est la suivante : est-ce qu'on interprète la mort du Christ à partir d'une certaine pratique rituelle ? Ou bien est-ce la mort particulière de Jésus le prophète, de Jésus de Nazareth, qui nous donne le sens véritable de l'action rituelle ? Le concept structurant d'une telle théologie, ce sera l'Eucharistie comme *mémoire* de l'acte libérant du prophète Jésus de Nazareth.



*Le langage pastoral*

Je discerne enfin un troisième type de langage celui que j'appellerai un langage pastoral qui cherche à dépasser les conflits internes à l'Église dans une médiation supérieure, là où le négatif de certaines situations institutionnelles actuelles serait converti en positif, où les tensions entre diverses tendances seraient fécondes, où les crises auxquelles tout le monde pense seraient interprétées comme une chance grosse de promesse. C'est un discours qui cherche à dissocier l'institutionnel de l'organisationnel juridique pour le rapatrier du côté du sacramentel et de l'évangélique. Il s'agit d'une théologie qui essaie de manifester la réciprocité harmonieuse entre le sacramentel et l'ecclésial et qui manifeste aussi les tensions fécondes qu'il peut y avoir entre les communautés de base et la grande *Ecclesia*, entre le ministère presbytéral et le ministère commun à tous les fidèles, entre l'évangélisation et la fonction doxologique de l'Église.

## II. LES ACQUIS THÉOLOGIQUES DU COLLOQUE

Au risque de schématiser à l'excès, voilà donc une première manière de situer les divers discours entendus. Je voudrais maintenant insister sur ce que l'on peut considérer comme les acquis théologiques du Colloque. On constatera d'ailleurs qu'il s'agit plutôt de déplacements théologiques qui me semblent importants pour l'avenir de la théologie de l'Eucharistie. Je procéderai en trois étapes.

### 1. Le dépassement de deux fausses alternatives

Il me semble que ce Colloque nous a permis d'enregistrer le dépassement de deux fausses alternatives à propos de l'Eucharistie : celle du *réel* et du *symbolique* d'une part, et celle du *repas* et du *sacrifice* d'autre part. Cela correspond à la distance



que nous prenons aujourd'hui, soit à l'égard d'une théologie étroitement scolastique de la présence réelle, soit à l'égard d'une théologie baroque du sacrifice. Cela concerne non seulement l'avenir de la théologie de l'Eucharistie, mais aussi celui de la théologie de la Rédemption et de la théologie du culte chrétien en général.

### *Le réel et le symbolique*

Nous savons bien — et le Père de Lubac en a retracé l'histoire passionnante dans « Catholicisme » — que depuis Béranger de Tours et surtout depuis la Réforme, la théologie chrétienne a eu beaucoup de mal à tenir ensemble le réel et le symbolique. C'était même devenu une facilité de l'enseignement le plus courant de dire que les catholiques se faisaient les défenseurs de la présence réelle du corps du Christ tandis que les protestants étaient les tenants de sa présence simplement symbolique.

Or, à écouter plusieurs communications de ce Colloque, il m'a semblé que la véritable opposition était plutôt entre le *symbolique* et l'*imaginaire*. Il conviendrait même de dire que c'est une certaine chosification ou substantialisation de la présence réelle qui relève de l'imaginaire. Une telle évolution n'est possible qu'à la condition d'approfondir ce qu'est le symbolique, c'est-à-dire en comprenant le symbolique comme opération d'échange : don, réception, contre-don. Il s'agit du symbole comme participation et comme partage.

On a insisté à plusieurs reprises sur la fragilité du discours de la Présence selon la logique du *signum-res*. Dans cette perspective en effet, on risque de rester toujours déchiré entre la nostalgie d'une présence perdue et d'une échappée vers une totalisation encore irréalisée. Dans cette ligne, on est revenu plusieurs fois sur le fait que le discours sur l'Eucharistie doit être par excellence un discours de la grâce. Il réclame donc une autre logique qu'une simple logique conceptuelle qui serait encore sous le signe du plus et du moins ou sous le signe de l'utilitaire. Il s'agit moins de procéder à une ontologie de la présence réelle que de réfléchir sur l'action eucharistique selon les trois grandes séquences des prières eucharistiques qui sont maintenant les nôtres et où l'on ne dissocie jamais l'action de



grâces pour les *mirabilia Dei*, le don actuel de la présence du Seigneur et le devenir de l'Église. En d'autres termes, le Christ historique, le Christ sacramentel et le Christ ecclésial ne sont jamais séparés. Il s'agit donc moins d'être obsédé par la présence réelle que d'insister sur le réalisme du don actuel de Dieu qui coïncide avec la réconciliation de l'homme et de sa finitude.

A la suite du P. de Lubac, le P. Gy nous a montré que le *sacramentum* ne s'oppose nullement à la *res*. Il nous rappelait opportunément que la notion de transsubstantiation est antérieure à sa systématisation aristotélicienne : il faut d'abord la voir comme liée à l'Épiclese et à la conversion sacramentelle. La notion de présence réelle relève plutôt du registre de la spiritualité. Elle est finalement moins adéquate que la notion de conversion substantielle. Et c'est justement à propos du mystère de la Présence réelle, qu'il ne craignait pas de parler d'« agnosticisme eucharistique » au sens où l'Eucharistie est pour nous à la fois « objet d'adoration et vertige de l'esprit ».

#### *Le repas et le sacrifice*

Il faut parler ensuite d'un deuxième dépassement, celui de l'opposition entre repas et sacrifice. Il est très frappant de constater que ce débat — si vivace il y a une vingtaine d'années — n'a même pas émergé au cours du Colloque. Il y a encore peu de temps, le mot « repas » était le mot-clé de ceux qu'on suspectait volontiers d'avoir une théologie progressiste de l'Eucharistie. A l'inverse, ceux qui se voulaient fidèles au courant de la théologie contre-réforme parlaient toujours de l'Eucharistie en terme de « sacrifice ».

Il me semble que ce Colloque a été un bon témoin des ambiguïtés du mot et de la notion de *sacrifice*. Contrairement à ce que certains pourraient souhaiter peut-être, il n'a pas abouti à un abandon pur et simple de la notion de sacrifice. Il faut plutôt parler d'une transposition de sens du mot sacrifice. Et c'est là où l'on voit le lien étroit entre une théologie de l'Eucharistie comme sacrifice et une théologie de la Rédemption.

Si nous cherchons à interpréter la mort de Jésus, je pense



que nous sommes d'accord pour dire qu'elle est autre chose que le meurtre d'un prophète assassiné, elle est plus qu'un modèle éthique. Mais elle n'est pas un sacrifice d'expiation au sens d'un transfert rituel. Il est permis de dire avec Louis-Marie Chauvet (et aussi avec Antoine Vergote) que la mort de Jésus est à la fois un sacrifice et un anti-sacrifice. Sans mauvais jeu de mots, on peut dire que sur la Croix, Jésus a sacrifié le sacrifice au sens du rituel de transfert. La mort du Christ n'est pas un prix payé à Dieu pour rétablir l'équilibre entre Dieu et l'homme. Même si l'on peut reprocher à René Girard de trop réduire tout sacrifice à un sacrifice d'expiation, il a certainement raison de souligner le dépassement opéré par le Christ dans l'ordre de la communion avec Dieu sans intermédiaire sacrificiel.

L'originalité du culte inauguré par Jésus, c'est de réconcilier sans intermédiaire sacrificiel, que cet intermédiaire soit sanglant comme dans les théories pénales de la Rédemption, ou qu'il soit simplement moral comme dans la théologie anselmienne. Jésus est en lui-même ce qu'entendait effectuer le sacrifice, c'est-à-dire qu'il réalise à la fois le mouvement ascendant de l'homme vers Dieu et le mouvement descendant de Dieu vers l'homme. Nous n'avons plus besoin de « béquilles rituelles » pour avoir accès à Dieu. C'est tout le sens de l'Épître aux Hébreux. Si l'on tient à parler encore de sacrifice, il faut plutôt parler d'un sacrifice-communion selon le schème initiatique de la vie qui doit passer par la mort et non d'un sacrifice-rachat selon le schème de l'expiation.

Ainsi, selon cette transposition du sacrifice à propos de la mort du Christ, nous pouvons tenir à la fois que l'Eucharistie est autre chose que la répétition du sacrifice de la Croix, mais qu'elle est bien cependant un geste sacrificiel, un geste sacrificiel d'action de grâce et de communion, geste sacrificiel qui coïncide avec une désappropriation de l'homme, un consentement à sa finitude. Il convient ici de rappeler l'esquisse théologique de Louis-Marie Chauvet qui s'efforçait de résorber l'écart entre sacrifice et sacrement : 1. L'Eucharistie est un sacrifice parce qu'elle est un sacrement et non pas l'inverse ; 2. L'Eucharistie est le mémorial de tout le mystère pascal, à la fois du Crucifié et du Ressuscité, et pas seulement le mémorial de la Croix prise ponctuellement ; c'est là toute la signification



du Dimanche et de l'Eucharistie célébrée au matin de la Résurrection; 3. L'Eucharistie est un sacrifice d'action de grâces. Le sacrifice sacramentel s'inscrit alors dans celui de l'Église. L'appropriation du don actuel du Seigneur coïncide avec l'action de grâce. On peut dire que c'est le fait de recevoir qui est constitutif de l'action de grâce. Ainsi, l'Église reçoit son identité au moment même où elle rend grâce. Et il en va de même pour le chrétien pris individuellement.

Il faut donc conclure qu'il n'y a pas d'eucharistie sans une certaine attitude sacrificielle, mais dans un tout autre sens que celui du sacrificiel archaïque. C'est au sens où l'appropriation du don de Dieu coïncide avec une dépossession, où l'on reçoit comme un don son identité. Et je verrai volontiers dans cette volonté de résorber l'écart entre le sacrifice et le sacrement un moyen de remédier au danger qu'Antoine Delzant cherchait plusieurs fois à dépister, à savoir le danger d'une répétition des eucharisties comme déni obsessionnel de la mort de Jésus disparu ou comme désir nostalgique de son retour. A ce moment-là en effet, l'Eucharistie est la célébration d'une présence qui coïncide avec la mise à mort de la possession de Jésus dans son immédiateté. Et c'est au sein même de ce travail de deuil que nous pouvons appeler Jésus par son nom : « Mon Seigneur et mon Dieu ».

## 2. La réciprocité de l'ecclésial et du sacramentel

Ce Colloque a manifesté par ailleurs la parfaite réciprocité de l'ecclésial et du sacramentel. On a cherché constamment à entremêler ces deux fils, le fil sacramentel et le fil ecclésial. De ce point de vue, la belle parole de saint Augustin a servi de guide soit pour l'exposé de Louis-Marie Chauvet, soit pour celui de M. Perrot : « Soyez ce que vous recevez et recevez ce que vous êtes ». En d'autres termes, nous avons mieux perçu qu'il n'y a pas de progrès dans la théologie de l'Eucharistie sans progrès dans l'ecclésiologie.

Je pense que ce Colloque nous aura aidé à mieux manifester tout à la fois la dimension ecclésiale de l'Eucharistie et la dimension sacramentelle de l'Église. Le sujet Église devient la vérité de son objet : cette eucharistie qu'elle fait. L'Eucharistie



est l'action de toute l'*Ecclesia*. C'est toute l'*Ecclesia* qui est sujet de l'Eucharistie : fidèles et prêtres. Sans remettre en cause le rôle du prêtre agissant *in persona Christi*, nous avons souligné à plusieurs reprises que c'est bien toute l'*Ecclesia* qui est le sujet de l'Eucharistie.

A cet égard, il a été très instructif pour nous de constater combien la doctrine de l'Eucharistie est commandée par la pratique liturgique comme lieu théologique. Le P. Gy le soulignait à propos du Décret de Pie X sur la communion fréquente. Mais à notre époque, il faut insister sur l'importance de la Constitution sur la Liturgie de Vatican II, sur l'importance aussi des *prières eucharistiques*, ces prières qui ont fait plus pour l'œcuménisme en dix années seulement que quatre siècles de discussions théologiques entre catholiques et réformés.

A propos de ce lien entre le sacramentel et l'ecclésial, je reprendrai volontiers une formule de M. Perrot : « L'Eucharistie et l'Église s'engendrent mutuellement ». On peut reprendre aussi la formule de Sohm qui a été critiquée par certains : « De l'ordre interne de l'Eucharistie découle l'ordre interne de l'Église ». Cette critique est légitime dans la mesure où il y a une manière dangereuse, idéologique, de comprendre l'idée selon laquelle l'Eucharistie serait le miroir parfait de l'Église.

C'est le cas si l'on en reste à une ecclésiologie préconciliaire, une ecclésiologie de type sociétaire qui se représente l'Église comme « donnée d'en-haut » par la médiation d'une structure, une ecclésiologie dépendante d'une christologie de type descendant où ceux qui détiennent le pouvoir du Christ structurent toute l'Église. Le P. Congar a pu déceler un Christomonisme dans cette ecclésiologie qui privilégie trop uniquement la structure hiérarchique de l'Église en dépendance du Christ comme tête.

La réciprocité entre l'Eucharistie et l'Église n'est possible que si l'on conçoit d'abord l'Église comme *communio*, comme Peuple de Dieu tout entier sacerdotal, comme devenir historique du Peuple de Dieu sous l'action de l'Esprit Saint. J'ai été très frappé en écoutant ce matin M. Perrot nous dire que le repas du Seigneur est le lieu où l'Église se reconnaît elle-même. Le Repas du Seigneur est à la fois le repas du groupe et le lieu où l'on partage les biens, où l'on collecte l'argent pour



les plus pauvres. La première communauté chrétienne désigne son Seigneur comme celui qui préside le repas et qui construit son Corps, son Église.

Mais par rapport à cette idée d'une réciprocité entre le sacramentel et l'ecclésial, il est certain que nous avons pu constater au long du Colloque, non pas une discordance, mais au moins une tension entre ceux qui n'hésitent pas à voir dans l'Eucharistie le miroir de l'Église, et puis ceux qui soupçonnent facilement une inflation eucharistique, inflation en vertu de laquelle l'Église recevrait presque uniquement son identité de l'Eucharistie et où l'Eucharistie apparaîtrait comme le seul fondement de l'identité chrétienne.

Ce soupçon à l'égard des idées de réciprocité ou de transparence a des motivations différentes selon les uns et les autres. C'est ainsi que Christian Duquoc craint qu'on interprète la Christologie à partir d'une action rituelle encore sacrificielle, alors que justement son action prophétique a consisté essentiellement à subvertir le religieux. Autrement dit, il voit là un danger d'interpréter la parole prophétique à partir du rite ou de subordonner la parole au rite. C'est là une position cohérente avec une Ecclésiologie où un clergé séparé qui a pouvoir sur le rite est aussi l'unique responsable de la Parole et de la vie de la communauté.

D'autres comme Antoine Delzant ont du mal à voir dans l'Eucharistie le fondement quasi unique de l'identité chrétienne. Il demande que l'on prête attention à cet autre fondement qu'est le baptême, que l'on prenne également en compte ces autres éléments constitutifs de l'Église que sont toutes les formes de partage, de communication entre les hommes, autres que l'Eucharistie. Il craint en effet que l'on risque de favoriser ce qu'il appelle « la face triste de l'Église », qui vit toujours le deuil de son Seigneur absent, ou encore de favoriser une conception trop utilitaire de l'Eucharistie comme fondement nécessaire de la consistance de l'Église. Il s'agirait avant tout de vivre l'Eucharistie comme le lieu de la gratuité absolue du don de Dieu, comme jeu symbolique, comme luxe et comme consommation. Il n'hésiterait pas alors à dire que pour lui, c'est le baptême qui est le sacrement privilégié de l'existence humaine réconciliée avec sa finitude.



### 3. L'implication mutuelle du cultuel et de l'éthique

Comme troisième acquis théologique de ce Colloque, je voudrais signaler qu'il ressort de tout ce que nous avons entendu un sens plus aigu de l'implication mutuelle du *cultuel* et de l'*éthique*. Nous avons donc été les témoins du dépassement spécifiquement chrétien d'une fausse opposition entre le religieux et l'éthique.

« Aucun rite ne dispense d'aimer »... disait Bernanos. Un des signes de cela, c'est soit l'abolition, soit la transposition selon le registre de la nouvelle Alliance, du langage sacré et sacrificiel de l'Ancien Testament. Ce matin encore, à partir du commentaire d'Actes 6, 2 ou de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, ch. 11, Charles Perrot a admirablement montré que par comparaison avec le repas juif, le repas du Seigneur a conjoint les deux pratiques juives : celle du -repas pris en groupe, du repas familial, et celle de la collecte ou du partage des biens. Les financiers, les administrateurs de biens sont devenus les serveurs des tables. Le Repas du Seigneur comme anamnèse de sa mort est aussi le lieu du partage des biens, le lieu de la charité. Il faut comprendre ainsi le fameux passage de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, ch. 11 : « Celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation ». Ainsi, le récit archétypal de notre Eucharistie, ce n'est pas seulement le récit de la Cène, mais celui de la multiplication des pains. Le repas construit une communauté où le geste de la fraction du pain qui, comme à Emmaüs, permet la reconnaissance du Seigneur, permet aussi à la communauté de se reconnaître comme Corps du Seigneur, uni par les liens de la charité.

Je ne puis développer davantage. Mais vous devinez toutes les implications éthiques, il faudrait dire économiques et politiques, d'une telle vision des choses. Nous le savons, le partage eucharistique est mensonger s'il n'est pas l'expression du partage effectif des biens, de la communication réelle entre les participants d'un même repas. En d'autres termes, la praxis éthique est le lieu de vérification de la pratique eucharistique. C'est pourquoi, il ne faut peut-être pas affirmer trop vite au présent de l'indicatif que l'Eucharistie *est* le miroir de l'Église.



Nous le savons, elle peut devenir un contre-signes si l'Eglise n'est pas devenue le Corps du Christ par l'exercice concret de l'*agapè*.

Ainsi, le moment éthique est nécessairement impliqué dans le moment sacramentel et l'on pourrait dire que de même que l'Eucharistie comme sacrement a un rapport nécessaire avec l'Écriture fondative, avec les récits archétypaux, de même cette Eucharistie comme sacrement a un rapport nécessaire avec cette nouvelle écriture écrite par les chrétiens dans le tissu même de l'histoire des hommes. L'anamnèse de l'Acte libérateur du Seigneur nous renvoie à une tâche historique de libération. L'Eucharistie est donc le révélateur, le test, le signe de ce qu'est le culte chrétien comme culte en esprit et en vérité. Et c'est un culte qui ne réclame pas d'autre espace sacré que la quotidienneté de la vie des hommes. On pourrait dire en conclusion que l'Eucharistie est à la fois le lieu de la gracieuseté de Dieu et de la gracieuseté de l'homme, de l'action de grâce et de l'exigence éthique la plus forte.

### III. LES QUESTIONS QUI DEMEURENT

J'avais annoncé une troisième partie : elle sera très courte. Je voudrais seulement faire état de certaines de mes attentes qui n'ont pas été totalement comblées au cours de ce Colloque. Parler de « manques » serait trop fort. Il est préférable de parler de questions qui demeurent ou de points qui n'ont pas été à mon gré suffisamment soulignés. J'en énumère simplement quatre.

#### 1. Liturgie de la Parole et Eucharistie

Je n'ai pas tellement vu le lien entre ce qu'on appelle aujourd'hui — d'ailleurs avec une certaine emphase — la « Liturgie de la Parole » et puis l'Action eucharistique. Je dis cela en pensant en particulier à la structuration nouvelle des prières eucharistiques, où toute la première partie est un



mémorial des *mirabilia Dei*, aussi bien dans l'ordre de la création que dans l'ordre de la Rédemption. Ainsi, le lien entre la Liturgie de la Parole et l'Action eucharistique proprement dite n'a peut-être pas été assez manifesté. Dans cette ligne, il conviendrait d'insister sur le caractère quasi sacramentel de la Parole en tant que Parole proclamée dans l'espace eucharistique. Je retiens à cet égard l'idée mise en avant par M. Perrot, à savoir le fait que le texte évangélique a été élaboré dans le contexte du Repas du Seigneur. Nous tenons là une structure qui peut être paradigmatique pour nous, en ce sens que nous avons, nous aussi, à écrire notre évangile, dans le contexte du Repas du Seigneur. Enfin, toujours en liaison avec ce premier point, il faudrait poser à nouveau la question soulevée par le P. Liégé et par d'autres : A quelle condition, une liturgie de la Parole doit-elle s'achever en Eucharistie ? Il convient en effet d'éviter une inflation du recours à l'Eucharistie qui aboutirait à sa banalisation.

## 2. L'Eucharistie, sacrement d'initiation

En second lieu, j'aurais souhaité que soit mieux manifesté le rapport entre la *fonction initiatique* de l'Eucharistie et sa fonction doctrinale ou édifiante. Quand je parle de fonction initiatique, j'évoque toutes les dimensions festives et esthétiques de l'Eucharistie. Cela devrait être développé en fonction d'une structure qui me semble fondamentale dans la Bible. Je veux parler du double registre de la révélation judéo-chrétienne qui s'adresse à la fois à l'ouïe de l'homme et à sa vue. La Révélation se fait à la fois par mode de proclamation prophétique et par mode de manifestation, d'épiphanie, de transparence des réalités invisibles à travers les réalités visibles. Au fond, la question est la suivante : comment faire en sorte que l'Eucharistie soit à la fois mystère initiatique, passage au monde de Dieu et pas seulement anamnèse du passé, lieu de la mémorisation des grands faits de l'histoire du salut ?

## 3. De la fraction du pain aux rites de la messe

Tout au long du Colloque, je me suis également posé la question du rapport entre le rite essentiel de l'Eucharistie, le



geste de la fraction du pain comme mystère de foi et puis la prolifération de ce que saint Thomas appelait les *ceremonialia*, toute cette prolifération de rites et de cérémonies autour du noyau central. C'est un peu la question que posait le P. Liégé ce matin au cours de la table-ronde : comment est-on passé historiquement du Repas du Seigneur, de la fraction du pain à l'Eucharistie, au Saint-Sacrifice, à la messe pontificale, à la grand-messe, etc... Et cela, en sachant que l'on risquait par là de faire des fidèles de simples « assistants ».

#### 4. La présidence de l'Eucharistie

Il y a enfin une dernière question qui a été plusieurs fois évoquée et par rapport à laquelle le Colloque ne nous a pas tellement fait avancer. C'est la question de la présidence de l'Eucharistie. Je me permets simplement de faire référence à la table-ronde de ce matin. Selon les témoignages scripturaires, nous voyons la communauté croyante parler toujours du Seigneur comme celui qui préside. Et ce sont tous les membres du groupe rassemblé qui rompent le pain, qui partagent la coupe. Alors, comment est-on passé de cette situation à celle où il y en a un seul qui « préside au nom du Seigneur », *in persona Christi*, comme nous disons. Pour moi, c'est la question qui n'a pas été assez poussée ce matin, du rapport entre cette tradition fondative de l'Église qu'est la fonction apostolique, le fait que les apôtres soient les sujets, les ministres de la parole du Seigneur... et puis, d'autre part, l'institution d'un ministère de l'Eucharistie. En tout cas, nous ne réfléchirons jamais assez à cette idée selon laquelle, pour être président de l'Eucharistie, il est nécessaire d'être dépositaire de la *paradosis*, de la tradition qui vient du Seigneur.

Claude GEFFRÉ, o.p.