

L'EUCCHARISTIE DANS LA CONSTITUTION PASTORALE « GAUDIUM ET SPES »

L'ÉTUDE de l'eucharistie dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* du concile Vatican II n'a été abordée dans les grands commentaires du texte conciliaire que sous la forme de brèves références ou de paraphrases de GS 38b.

La théologie eucharistique de GS est elle-même très sommaire, et a fait l'objet de la critique des chrétiens orthodoxes :

On est frappé, en premier lieu, par le rôle restreint de l'eucharistie qui, pour un orthodoxe, et, semblerait-il, pour beaucoup de catholiques, devrait constituer la clé des rapports entre l'Église et le monde. Car enfin, et c'est encore plus net dans l'Orthodoxie avec la conception « épyclétique » du sacrement, c'est le monde — nature ou histoire — que nous offrons à l'éclair de l'Esprit dans le pain et dans le vin. Or *Gaudium et Spes* ne consacre que cinq lignes, épisodiques, à ce « mystère des mystères », présenté simplement comme « un aliment pour la route », « le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste » (n° 38b) — ce qui est juste, mais passe entièrement sous silence la portée de transfiguration cosmique du sacrement, que le chrétien doit actualiser, dans sa vie quotidienne, par une véritable et opérative

« conscience eucharistique ». « *En panti eucharisteite* », disait l'Apôtre (1 Th 5, 18). Telle est bien l'attitude fondamentale à laquelle nous sommes appelés, « en tout et pour tout » — ni l'esseulement de l'Inde ni l'activisme de l'Occident épris d'« efficacité » — mais l'eucharistie. Il est dommage que les intuitions proprement religieuses de Teilhard de Chardin n'aient pas trouvé place ici (alors que ses constructions systématiques, son évolutionnisme sont si souvent présents en filigrane). Nous pensons à « la messe sur le monde », à l'actualisation de l'hostie universelle, du cosmos comme corps potentiel du Christ¹.

Il nous semble que cette critique éclairée d'Olivier Clément, l'un des théologiens orthodoxes contemporains les plus profonds, situe bien l'arrière-plan sur lequel se profile la maigre théologie eucharistique de GS, toujours affectée par les polémiques autour de la pensée de Teilhard de Chardin, à qui, de façon significative, Clément fait allusion. D'autre part, GS — et tout Vatican II — se ressent de la situation déficiente de la pneumatologie dans la théologie occidentale : celle-ci suffit à expliquer la difficulté d'élaborer une conception plus large de la consécration eucharistique qui ne se réduise pas à défendre la présence réelle du Christ et le rôle de la répétition de ses paroles dans la transsubstantiation des dons.

Néanmoins, l'étude de la terminologie eucharistique de GS et la comparaison de GS 38b avec d'autres textes de la constitution, et d'autres documents du Concile, permettent de repérer toute une théologie eucharistique implicite qui, sans être aussi riche que celle demandée par Clément, en retrouve quelques traits et ouvre des perspectives de réflexion.

1. O. CLÉMENT, « Un essai de lecture orthodoxe de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* », dans : G. BARAÚNA (éd.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, t. II, p. 732.

LE LANGAGE EUCCHARISTIQUE DE « GAUDIUM ET SPES »

Dans *GS*, on trouve une terminologie propre à l'action eucharistique, appliquée à d'autres réalités, dont l'usage donne à toute la constitution un certain ton eucharistique. Ces concepts sont : *transformatio*, *communio*, *sapere*, *oblatio* et *primitia*, qui, selon leur sens originel, peuvent être classés ainsi : a) nuance eschatologique : *transformatio* et *sapere* ; b) nuance communicationnelle : *communio* ; c) nuance sacrificielle : *oblatio* et *primitia*, encore que ce dernier concept ait aussi un sens eschatologique.

« *Transformatio* »

Pour la foi des chrétiens, ce monde [*mundum*] a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé [*transformetur*] selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement (*GS* 2).

À tel point que l'on peut déjà parler d'une véritable métamorphose sociale et culturelle [*de vera sociali et culturali transformatione*] dont les effets se répercutent jusque sur la vie religieuse (*GS* 46).

Comme en toute crise de croissance, cette transformation [*haec transformatio*] ne va pas sans de sérieuses difficultés (*GS* 4c).

L'ébranlement actuel des esprits et la transformation des conditions de vie sont liés à une mutation d'ensemble qui tend à la prédominance, dans la formation de l'esprit, des sciences mathématiques, naturelles ou humaines et, dans l'action, de la technique, fille des sciences. Cet esprit scientifique a façonné d'une manière différente du passé l'état culturel et les modes de penser. Les progrès de la technique vont jusqu'à transformer la face de la terre [*faciem terrae transforment*] et, déjà, se lancent à la conquête de l'espace (*GS* 5a).

Une société de type industriel s'étend peu à peu, amenant certains pays à une économie d'opulence et transformant [*transformans*] radicalement les conceptions et les conditions séculaires de la vie en société [*notiones et conditiones vitae socialis*] (GS 6b).

C'est lui qui nous révèle que « Dieu est charité » (1 Jn 4, 8) et qui nous enseigne en même temps que la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde [*legem fundamentalem perfectionis humanae, ac proinde transformationis mundi*], est le commandement nouveau de l'amour (GS 38a).

Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos [*universi transformandi modum*] (GS 39a).

De profondes [*profundae*] transformations [*transformationes*] se remarquent aussi de nos jours dans les structures et dans les institutions des peuples ; elles accompagnent leur évolution culturelle, économique et sociale. Ces changements [*transformationes*] exercent une grande influence sur la vie de la communauté politique (GS 73a).

Les pères ont utilisé le terme *transformatio* pour indiquer la transsubstantiation des dons eucharistiques². Dans GS, le mot est appliqué surtout aux changements du monde et des réalités temporelles, des conditions de vie et de culture (GS 4b, 4c, 5a, 6b et 73a), comme synonyme de *mutatio* ou *immutatio*. Cette acception est liée à la lecture de la réalité par laquelle commence la constitution (voir GS 4-10). Cependant, *transformatio* conserve également le sens eschatologique originel (GS 2 et 39a).

2. M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca, 1992 (2^e éd.), p. 466-469.

« *Communio* »

Car Dieu a appelé et appelle l'homme à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine [*vitae divinae communione*] inaltérable. Cette victoire, le Christ l'a acquise en ressuscitant, libérant l'homme de la mort par sa propre mort. À partir des titres sérieux qu'elle offre à l'examen de tout homme, la foi est ainsi en mesure de répondre à son interrogation angoissée sur son propre avenir. Elle nous offre en même temps la possibilité d'une communion dans le Christ avec nos frères bien-aimés qui sont déjà morts [*cum dilectis fratribus iam morte prae-reptis in Christo communicandi*], en nous donnant l'espérance qu'ils ont trouvé près de Dieu la véritable vie (GS 18b).

L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu (GS 19a).

L'Église tient que la reconnaissance de Dieu ne s'oppose en aucune façon à la dignité de l'homme, puisque cette dignité trouve en Dieu lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève. Car l'homme a été établi en société, intelligent et libre, par Dieu son Créateur. Mais surtout, comme fils, il est appelé à l'intimité même de Dieu [*ad ipsam Dei communionem ut filius*] et au partage de son propre bonheur (GS 21c).

La Révélation chrétienne favorise puissamment l'essor de cette communion des personnes entre elles [*communio-nem uniter personas*] (GS 23a).

C'est pourquoi, même si, contrairement au vœu souvent très vif des époux, il n'y a pas d'enfant, le mariage [*matri-monium*], comme communauté et communion [*communio*] de toute la vie, demeure, et il garde sa valeur et son indissolubilité (GS 50c).

Le mot *communio* s'applique avant tout à la relation de l'homme, créature et fils, avec Dieu, Créateur et Père (GS 18b, 19a et 21c), et la présente comme la voie de la réalisation plénière de l'homme ; mais il qualifie aussi les relations interpersonnelles (GS 23a et 50c), y compris celles qui découlent de la communion des saints (GS 18b).

« Sapere »

Les chrétiens, en marche vers la cité céleste, doivent rechercher et goûter les choses d'en-haut [*ea quae sursum sunt*] (GS 57a).

Il s'agit de savourer le transcendant (*ea quae sursum sunt*), en tant que pôle opposé à la vie terrestre, dans la perspective de la tension (« pèlerins » en route vers la plénitude du Royaume, *civitatem caelestem*). En ce sens, *sapere* est intimement lié à *primitia*.

« Oblatio »

Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu [*per laborem Deo oblatum*], nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ (GS 67b).

Ce concept conserve pleinement son sens sacrificiel, mais en l'élargissant au travail humain, auquel on donne une valeur rédemptrice, reconnue par le pape Jean-Paul II dans l'encyclique *Laborem exercens* :

La sueur et la peine que le travail comporte nécessairement dans la condition présente de l'humanité offrent au chrétien et à tout homme qui est appelé, lui aussi, à suivre le Christ, la possibilité de participer dans l'amour à l'œuvre que le Christ est venu accomplir. Cette œuvre de salut s'est réalisée par la souffrance et la mort sur la croix. En supportant la peine du travail en union avec le Christ crucifié pour nous, l'homme collabore en quelque manière avec le Fils de Dieu à la rédemption de l'humanité.

« Primitia »

Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit « les prémices de l'Esprit » [*primitias Spiritus*] (Rm 8, 23) (GS 22d).

Le concept de *primitia* perd ici son sens originel d'« offrande » et prend plutôt un sens d'« anticipation » et de « dégustation » (voir *sapere*), semblable à celui qu'il a dans la prière eucharistique IV, où il s'applique également à l'Esprit, et dans un contexte christologique :

« *Et, ut non amplius nobismetipsis, viveremus, sed sibi qui pro nobis mortuus est atque surrexit, a te Pater, misit [Christus] Spiritum Sanctum, primitias credentibus.* »

LA THÉOLOGIE EUCCHARISTIQUE DE « *GAUDIUM ET SPES* » 38B

Cuius spei arrham et itineris viaticum Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus exulta, in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur, coena communionis fraternae et caelestis convivii praelibatione (*GS 38b*³).

Histoire de la rédaction

Dans les schémas de Louvain (septembre 1963) et de Zurich (décembre 1963-septembre 1964), non discutés dans l'aula conciliaire, on ne trouve aucune référence à l'eucharistie.

La première allusion à l'eucharistie se trouve dans le *Schema constitutionis pastoralis de Ecclesia in mundo huius*

3. « Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi, dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste. » *Les Conciles œcuméniques*, t. II/2, *Les Décrets*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 1092.

temporis [Ariccia I⁴], distribué aux pères durant la 132^e congrégation générale, le 21 septembre 1965. Ce texte apparaît au numéro 20, *De Christo homine perfecto*, du chapitre II, *De humanae personae vocatione*, de la première partie du schéma : « *De cetero fides nos docet neminem impugnationem mali devincere neque ad vitam pervenire posse, nisi passionem, mortem et resurrectionem Iesu participaverit, videlicet mysterium paschale quod in baptis- mate et eucharistia repraesentatur* ⁵. »

a) Ce paragraphe est l'embryon de GS 38 du texte définitif, consacré justement au perfectionnement de l'activité humaine dans le mystère pascal.

b) Il est important qu'il figure au numéro 20, là où le Christ est présenté comme « exemplaire » pour l'homme en quête de sa vocation : l'insertion dans le mystère pascal, et par conséquent le baptême et l'eucharistie, voilà ce qui permet à l'homme d'atteindre sa plénitude, le développement de sa vocation, à l'exemple du Christ, son modèle. L'Homme nouveau surgit de la Pâque du Seigneur, à travers les sacrements de l'initiation chrétienne.

c) Le verbe *repraesentatur*, dont dépendent *baptis- mate* et *eucharistia*, est propre au langage technique du « mémorial ». Ainsi entend-on l'initiation chrétienne comme le grand mémorial du mystère pascal.

d) Dans la tradition liturgique, l'initiation chrétienne a souvent été considérée comme un instrument de lutte contre le mal ⁶.

Dans le *Textus recognitus* [Ariccia II ⁷], ce texte est tiré du numéro 22 ⁸, qui correspond au numéro 20 du projet

4. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi (Acta Synodalia)*, vol. IV, periodus quarta, pars I. Sessio publica VI, Congregationes generales CXXVIII-CXXXII, Typis polyglottis vaticanis MCMLXXVI, p. 435-516.

5. *Acta synodalia*, vol. IV, periodus quarta, pars I, p. 448.

6. Voir C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, p. 363-383.

7. *Acta synodalia*, vol. IV, periodus quarta, pars VI. Sessio publica CIII. Congregationes generales CLVI-CLXIV, Typis polyglottis vaticanis MCMLXXVIII, p. 421-473.

8. *Ibid*, p. 440.

antérieur. Cependant, l'eucharistie apparaît au numéro 38, qui est nouveau, dans un texte dont la rédaction est très semblable à celle du texte définitif, sauf la mention du baptême, parce que le contexte n'est pas la lutte contre le mal, mais la perfection de l'activité humaine dans le mystère pascal : « *Cuius spei arrham Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus exculpta, in Corpus et Sanguinem gloriosa transmutantur (H), coena communionis fratema (I), et caelestis convivii praelibatione* ⁹. »

Le rapport correspondant fait les observations suivantes ¹⁰ : (H) *Aspectus liturgicus* (E/5287 ; E/5496) ; (I) *Dies dominica* (E/5626).

Il est important de noter ce que dit P. Smulders de la raison de cette insertion dans le schéma : « Les Pères orientaux [...] ont exprimé le désir d'une allusion à l'eucharistie et à la consécration sacramentelle du monde ¹¹. »

Finalement, dans le *Textus denuo recognitus* [ArICCIA III ¹²], les corrections suivantes sont introduites : a) On ajoute *et itineris viaticum* ; b) On remplace *Sanguinem gloriosa transmutantur* par [*Corpus*] *gloriosum convertuntur*.

Dans les *modi*, vingt et un pères proposent ce texte alternatif : « *Cuius spei arrham et ardui itineris viaticum Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus exculpta, in Corpus et Sanguinem gloriosa convertuntur, coenam communionis fraternae, et caelestis convivii praelibationem* ¹³. »

Les raisons alléguées étaient : a) *Eucharistia non est sola arrha, sed etiam confortat ad munus perficiendum* ; b) « *Converti* » est magis traditionalis quam « *transmu-*

9. *Ibid.*, p. 460.

10. *Ibid.*, p. 463.

11. P. SMULDERS, « L'activité humaine dans le monde », dans : G. BARAÚNA (éd.), p. 415.

12. *Acta synodalia*, vol. IV, periodus quarta, pars VII. Sessio publica IX-X. Congregationes generales CLXV-CLXVIII, Typis polyglottis vaticanis MCMLXXVIII p. 261.

13. *Acta synodalia*, vol. IV, periodus quarta, pars VII, p. 437.

tari » ; c) *Coena et praelibatio apponuntur aptius ad Corpus et Sanguinem.*

La commission doctrinale accepta ces amendements avec de légères modifications. Ainsi en arriva-t-on au texte définitif.

La récapitulation en Christ et l'« oblatio » de l'humanité (GS 38a)

En GS 38a, il y a deux affirmations clefs pour comprendre la théologie eucharistique de GS 38b : a) la récapitulation de toutes choses en Christ (voir Ep 1, 10) ; b) l'oblation eschatologique de l'humanité à Dieu.

Le texte de Ep 1, 10, très cité par Vatican II¹⁴, est le noyau de sens de tout le numéro 38 de GS, auquel il donne un fort accent christologique, car le Christ est le centre du mystère pascal, dans lequel l'activité humaine se perfectionne.

D'autre part, la conversion en oblation spirituelle apparaît comme la fin eschatologique de l'humanité.

À Vatican II, nombreuses sont les références au sacrifice spirituel¹⁵.

Dans ces textes, sont présents d'une part les divers degrés d'oblation — celle de l'humanité, des chrétiens et de la matière eucharistique ; et d'autre part les divers degrés de consécration du monde, de l'Église et des chrétiens ; et, enfin, des offrandes eucharistiques.

Il y a une relation intime entre la récapitulation de l'univers en Christ et l'oblation de l'humanité, car ce qui est récapitulé en Christ est offert, par le Christ, au Père. Il s'agit d'un véritable sacrifice cosmique, cadre de l'offrande eucharistique, et aussi d'une offrande spirituelle car celle-ci passe par l'Esprit du Christ. Dans cette perspective, nous pouvons saisir la motivation ultime de l'institution, par le Christ, du *sacramentum fidei* et de la transformation eucharistique des éléments naturels, en

14. Voir LG 3a, 50c ; GS 38a, 45b, 58d ; AG 3a.

15. Voir PO 2d, PO 4b, SC 33b, SC 48, LG 10a, LG 34b.

régime eschatologique. En effet, la transformation des dons eucharistiques n'est pas isolée, elle s'insère dans le processus de transformation-consécration et de récapitulation du monde en Christ (voir *GS 2b*), jusqu'à ce que celui-ci soit intégralement une oblation acceptée par Dieu, comme c'est le cas, par anticipation, dans l'eucharistie.

Le sens théologique de la structure

GS 38b est relié à *GS 38a* par le relatif *cuius* en début de phrase : il nous semble que cette structure syntaxique indique que le contenu de *38b* est une explicitation, une relecture eucharistique de celui de *38a*.

Table des correspondances

<i>GS 38a</i>	<i>GS 38b</i>
Le Christ, récapitulateur de l'histoire humaine	Le Christ institue le sacrement de la foi
Le Verbe prend chair humaine (Jn 1, 3)	Le Verbe prend les éléments naturels
Transformation du monde	Transformation des éléments naturels
Possibilité de fraternité universelle	Repas de communion fraternelle
Désir de possession du Royaume céleste	Prégustation du repas céleste
Effort humain	Culture des éléments naturels par l'homme
L'humanité, oblation acceptée par Dieu	Oblation du fruit de l'effort humain

La structure interne de GS 38b comporte trois parties (passé-présent-futur), sur la base des deux verbes principaux.

Temps verbal	Dimension temporelle	Réalité signifiée
<i>Dominus suis reliquit</i>	Passé	<i>Sacramentum fidei</i>
<i>Naturae elementa convertuntur</i>	Présent	<i>Corpus sanguisque Christi</i>
<i>Coena communio- nis fraternae</i>	Futur	<i>Praelibatio caelestis convivii</i>

Il faut donc noter la double tension passé-présent (*reliquit-convertuntur*) et présent-futur (*prae-libatio*), dans laquelle l'accent est mis sur le présent, le *mundus hodiernus*, où s'accomplit le passé et s'anticipe le futur. C'est dire que le texte de GS 38b est fondé sur le schéma du concept biblique et liturgique de « mémorial », entendu comme l'actualisation de l'événement sauveur du passé et l'anticipation de la plénitude salvifique du futur dans le *hodie*, et cela d'une manière sacramentelle, *in mysterio*.

De fait, la structure de GS 38b coïncide avec le schéma du mémorial eucharistique du NT.

GS 38b	Mémorial eucharistique NT
<i>Sacramentum fidei</i>	Cène du Seigneur
<i>Coena communionis fraternae</i>	Eucharistie de l'Église
<i>Praelibatio caelestis convivii</i>	Banquet eschatologique

Cette structure implique une affirmation de l'historicité de l'eucharistie, en un double sens.

- a) Respect des trois dimensions du temps, en tant que *kairos* :
- passé : l'événement originaire en Christ ;
 - présent : la transformation de la communauté et du monde à partir de l'événement originaire ;
 - futur : anticipation et transfiguration de ce qui advient dans le présent.
- b) Respect du monde, en tant que création :
- dans le monde : incarnation dans le monde, et non en marge ;
 - à partir du monde : transformation des fruits de la terre ;
 - pour le monde : obtention du salut offert par Dieu en Christ à travers l'Église-sacrement.

Le contenu doctrinal

L'eucharistie comme gage de l'espérance et aide pour le voyage.

Les termes *arrha* et *viaticum*, employés par GS 38b pour évoquer l'eucharistie sont très parlants et d'une grande valeur symbolique. Ce n'est pas un hasard s'ils sont employés en premier lieu.

Dans GS 38b, le terme *arrha* est lié au *venturi saeculi desiderium* de GS 38a ; au fond, le concile exprime ici la tension présent-futur du désir humain, en mode eucharistique, une tension présente également dans la relation entre la liturgie terrestre et la liturgie céleste.

« Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons [*tendimus*] comme des voyageurs » (SC 8).

Ainsi l'eucharistie est-elle possession anticipée du Royaume, qui s'obtiendra en plénitude dans le futur, et répondra au plus intime du cœur de l'homme.

Cela dit, *arrha* ne se traduit pas seulement par « gage », mais aussi par « signe » (le mot espagnol pour « arrhes »

est *señal*). Dans cette perspective, l'eucharistie est signe ou sacrement de crédibilité, dans notre cas de l'eschatologie, et de l'« eschatologie réalisée », autrement dit, le Royaume est déjà *visiblement* (sacramentellement) en germe dans l'eucharistie. C'est pourquoi, dans l'eucharistie, l'humanité tout entière s'ouvre à l'espérance. D'où la connexion profonde entre *arrham* et le verbe *extendant* de GS 38a¹⁶, puisque « Mystérieusement, le royaume est déjà présent sur cette terre » (GS 39c) ; et, dans une optique sacramentelle, on peut dire que ce *mysterium* du Royaume est l'eucharistie.

Quant à *viaticum*, lié à *via* et *viator*, le mot se réfère en latin classique aux provisions que l'on prend avec soi quand on part en voyage. GS se réfère ici à l'image pérégrinante de l'Église (voir LG 48-52) et à l'eucharistie en tant qu'aliment pour la vie éternelle (voir Jn 6, 54-58). Ce repas fortifie le chrétien, qui est un *viator*, et lui permet d'atteindre la plénitude du Royaume, qu'il a déjà reçu en gage dans cette même eucharistie :

*Seigneur, dont le Fils est pour nous
le Chemin, la Vérité et la Vie,
regarde avec bonté ton serviteur N.
qui confiant en tes promesses
et renouvelé par le Corps de ton Fils,
te demande la grâce d'arriver en paix dans ton Royaume*¹⁷.

Il y a donc une relation étroite entre « viatique », « voie », « vie » et « Royaume ».

D'autre part, dans le contexte de l'activité humaine (voir GS IV), l'eucharistie est également, pour l'homme qui fait « de grands efforts », un soutien pour les couronner de succès, comme l'affirme l'un des *modi* cités : *eucharistia [...] confortat ad munus perficiendum*.

16. Mais de tous il fait des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes les énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu.

17. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ARGENTINE, *Rituel romain des sacrements*, 1987 (2^e éd.), rituel du viatique n° 114, oraison finale I.

Le terme « viatique » est lié aussi à celui de « paix », comme l'exprime l'oraison du rituel citée ci-dessus, et nous pouvons voir là une allusion aux forces du mal, qui tentent le chrétien dans sa vie mais aussi au moment de faire l'option définitive pour Dieu à l'heure du jugement particulier. En ce sens, l'eucharistie donne force et protection pour éviter cette ultime tentation de dévier de la « voie » du Royaume.

L'eucharistie comme gage et viatique a pour racine le « souci des temps à venir » (voir *GS* 38a). Au fond, c'est le thème de l'espérance chrétienne, des « cieux nouveaux et de la terre nouvelle » (1 Co 5, 2 ; 2 P 3, 13) ; voir *GS* 39). De plus, cela répond à la dynamique du désir humain de « voir » Dieu et, en ce sens, l'eucharistie est une vision imparfaite mais réelle de Dieu (*arrha* en tant que « signe »), un aliment et une protection pour que l'homme arrive à cette pleine vision de Dieu à laquelle il aspire tant (« viatique »).

L'eucharistie comme sacrement de la foi

L'expression *sacramentum fidei* est équivalente à *mysterium fidei* (canon romain), et toutes deux sont d'un large usage dans la tradition liturgique et patristique¹⁸.

Chez les Pères, on trouve sous jacente la mentalité platonicienne selon laquelle, dans le concept de *mysterion*, il y a deux termes réellement distincts : la chose sensible et la réalité divine¹⁹. Deux textes d'Augustin sont très révélateurs de ce substrat : « *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est*²⁰. » « *Ista [le pain et le vin eucharistiques], fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis videtur aliud intelligatur*²¹. »

18. Sur les concepts de *mysterion*, *mysterium* et *sacramentum* chez les Pères, voir C. VAGAGGINI, p. 557-571.

19. Voir *ibid.*, p. 505.

20. *De civitate Dei* X, n° 5.

21. *Sermo* 272.

Il nous semble que, dans GS 38b, le concept de *sacramentum* est plus dynamique, parce que : a) les offrandes auxquelles il s'applique ne sont pas seulement des « choses », mais des « symboles » de la création et de l'effort humain ; b) ce dynamisme acquiert, grâce au verbe *convertuntur* une nuance eschatologique.

En outre, le verbe *reliquit*, dont dépend *sacramentum*, interdit toute vision historiciste de l'eucharistie en soulignant justement l'insertion de l'eucharistie de l'Église dans la Tradition vivante reçue du Seigneur (voir 1 Co 11, 23). En effet, dans cette perspective, l'eucharistie est « signe » (*sacramentum*) d'une foi de l'Église qui remonte à son origine même (*reliquit*), de sorte que l'eucharistie est à la fois « objet » et « source » de la foi ecclésiale.

On peut affirmer que, dans le texte conciliaire, il y a un équilibre délicat entre une tendance purement symboliste de l'eucharistie, qui insisterait sur le *sacramentum*, et une autre, historiciste, ancrée dans le *reliquit*, équilibre qui entend l'eucharistie comme signe de la foi de l'Église, non comme un signe vide, mais au contraire riche de contenu parce qu'il renvoie au sacrement originaire, qui est le Christ, et à l'événement originant, la Cène du Seigneur.

En d'autres termes, on nous présente la foi eucharistique de l'Église à la fois comme *paradoxus* et *testimonio*²², et c'est là que s'enracine sa valeur et sa densité comme signe de crédibilité de l'Église face au monde moderne, à qui on rappelle qui est son alpha et son oméga, son récapitulateur, le Christ ressuscité [*Corpus et Sanguinem gloriosum*].

Nous pouvons établir un parallélisme entre l'Église, « sacrement universel du salut » (GS 45a²³), et l'eucharistie, « sacrement de la foi ». Toutes deux sont signes pour toute l'humanité, à qui *Gaudium et Spes* s'adresse

22. 1 Co 11, 26 présente l'eucharistie dans un contexte d'annonce (évangélisation) eschatologique et donc de témoignage de foi face à un monde éphémère.

23. D'autres textes de Vatican II où l'on parle de l'Église en tant que sacrement : LG 1, 9c, 48b ; SC Sb, 26a ; AG la, 5a.

également (voir *GS* 2b). En effet, « C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de toute notre exposé » (*GS* 3a), « pour l'instauration d'une fraternité universelle qui réponde à cette vocation » (*GS* 3b). L'eucharistie signifie et réalise précisément l'unité de l'Église (voir *UR* 2a), et elle est signe de l'unité du genre humain (voir *LG* 1).

La transsubstantiation des éléments de la nature, cultivés par l'homme

Dans la révélation judéo-chrétienne, le concept de nature ne se réfère pas seulement à l'environnement physique de l'homme ; avant tout, il désigne la création, œuvre du libre dessein sauveur du Dieu trinitaire (voir *Gn* 1-2 ; *Jn* 1). Ainsi est possible une « théologie des réalités créées », qui voit dans la nature un grand signe de la bonté et de la beauté de Dieu (voir *Sg* 13, 3), et un moyen de connaître son existence (voir *Sg* 13, 1-5 ; *Rm* 1, 20 ; concile Vatican I, constitution dogmatique *Dei filius*, chap. 2 : DS 3004), préalable à la révélation.

De plus, cette théologie suppose que l'homme « image de Dieu » (*Gn* 1, 26-27) n'est pas seulement dans le monde, mais qu'il est monde²⁴, qu'il existe entre lui et la nature une relation ontologique par laquelle il est, par volonté divine, roi de la création en sainteté et en justice (voir *Gn* 1, 26-27 ; 9, 2-3 ; *Sg* 9, 2-3 ; *Ps* 8 ; *GS* 34a), et que, de la même manière que le corps de l'homme sera transformé (voir *Ph* 3, 21 ; 1 *Co* 15, 52), il y aura aussi « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (1 *Co* 5, 2 ; 2 *P* 3, 13), annoncés par les gémissements de la création dans l'attente de la libération des enfants de Dieu (voir *Rm* 8, 18-23).

24. Corps et âme, mais vraiment l'un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet.

Ce cadre est essentiel pour l'intelligence de l'affirmation de GS 38b sur la transformation des éléments naturels dans les espèces eucharistiques, transformation qui, dans ce numéro, est traitée du point de vue de la culture (*ab hominibus exulta*), telle que *Gaudium et Spes* entend la culture, à savoir un ensemble d'efforts individuels et collectifs.

En premier lieu, signalons que le concile fait un jeu de mots car, en latin, *cultus* a les deux sens de « culte » et de « cultivé », d'« acte de louange » et d'« être éduqué ».

D'une certaine façon, la culture humaine comprend une nuance de transcendance, dans l'effort même qu'elle suppose, et pas seulement dans ses fruits : « Pour les croyants, une chose est certaine : considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle et collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharment à améliorer leurs conditions de vie correspond au dessein de Dieu » (GS 34a).

De plus, si l'on considère le mandat donné à l'homme par Dieu de « rendre admirable le nom de Dieu dans l'univers » (GS 34a), la culture des éléments naturels qui seront transformés dans l'eucharistie est, en soi, une « eucharistie », une louange du Créateur pour son œuvre. Ainsi s'accomplit le destin de la création elle-même, car « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (GS 12).

D'autre part, la transsubstantiation des dons eucharistiques contient en germe celle de la création tout entière dans l'eschatologie : « C'est cette transformation eschatologique qui s'annonce et, mieux encore, qui s'anticipe réellement dans l'eucharistie. La transformation des dons réalise déjà les prémices de cette transformation ultime par laquelle "tout sera à vous, vous au Christ et le Christ à Dieu" (1 Co 3, 22-23). D'une manière encore fragmentaire, mais réelle, la transformation du monde, sa conversion en corps du Christ, est déjà commencée : l'eucharistie est le signe réel, le sacrement de tout ce mystère d'incorporation²⁵. »

25. M. GESTEIRA, p. 594.

Cette théologie est au cœur de la christologie cosmique — avec de profondes résonances pauliniennes — de Teilhard de Chardin, pour qui le corps du Christ est le centre « physique » de l'humanité et du monde matériel (Mooney) :

Si donc l'Eucharistie influe souverainement sur nos natures humaines, son énergie s'étend nécessairement, par effet de continuité, aux régions moins lumineuses qui nous supportent [...]. A chaque instant, le Christ Eucharistique contrôle, du point de vue de l'organisation du Plérôme (qui est le seul vrai point de vue pour comprendre le Monde), tout le mouvement de l'Univers, — Le Christ « *per quem omnia, Domine, semper creas, vivificas et praestas nobis* ».

Le contrôle en question est, au minimum, un dernier raffinement, une dernière sublimation, une dernière capture, subis par les éléments utilisables pour l'édification de la Terre Nouvelle. Mais comment ne pas aller plus loin, et ne pas penser que l'action sacramentelle du Christ, *précisément parce qu'elle vient sanctifier la matière*, influe, en deçà du surnaturel pur, sur tout ce qui fait l'ambiance interne et externe du fidèle, c'est-à-dire se marque dans tout ce que nous appelons « notre Providence ? ».

Si cela est, nous voici (pour avoir simplement suivi les « extensions » de l'Eucharistie) replongés exactement dans notre Milieu Divin. En chaque réalité, autour de nous, le Christ, — pour qui et en qui nous sommes formés, avec notre individualité et suivant notre vocation particulières, — se découvre et brille comme *une ultime détermination* comme un Centre, on pourrait presque dire comme un Élément universel. Notre humanité assimilant le Monde matériel, et l'Hostie assimilant notre humanité, la Transformation eucharistique déborde et complète la Transsubstantiation du pain de l'autel. De proche en proche, elle envahit irrésistiblement l'Univers. C'est le feu qui court sur la bruyère. C'est le choc qui fait vibrer le bronze. En un sens second et généralisé, mais en un sens vrai, les Espèces sacramentelles sont formés par la totalité du monde, et la durée de la Création est le temps requis

pour sa consécration. « *In Christo vivimus, movemur et sumus* ²⁶. »

À partir d'un Oméga évolutif où on le suppose placé, non seulement il devient concevable que le Christ rayonne *physiquement* sur la totalité effarante des choses, — mais encore il est inévitable que ce rayonnement atteigne un maximum de pénétration et d'activation. Érigé en Moteur Premier du mouvement évolutif de complexité-conscience, le Christ-cosmique devient cosmiquement possible. Et en même temps, *ipso facto*, il acquiert et développe, en toute plénitude, une véritable *omniprésence de transformation* [...]. Et alors, voici que, au regard émerveillé du croyant, c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable « transsubstantiation » universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration ²⁷.

À partir de ces textes et d'autres semblables, l'influence de Teilhard sur les rédacteurs de GS 38b nous paraît claire, avec les nuances qui s'imposent. En définitive, Teilhard et GS 38b portent à leurs ultimes conséquences le principe de l'incarnation du Verbe, qui ne peut faire abstraction de l'homme ni de ses œuvres (la « culture »), ni leur enlever leur juste autonomie (voir GS 36), mais qui les récapitule en lui, c'est-à-dire leur donne un sens définitif, les « ordonne ».

En d'autres termes, le Christ assume (incarnation), purifie (mort et résurrection) et élève (eschatologie ²⁸) les éléments naturels et l'effort même de l'homme pour les cultiver en les transformant en son corps et en son sang.

26. *Le Milieu divin*, Paris, Éd. du Seuil, 1957, p. 153-154.

27. *Le Christique* (inédit, 1955), cité par Ch. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Paris, Aubier, 1968, p. 102.

28. À qui demande comment une telle misère peut être surmontée, les chrétiens confessent que toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi, ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ.

Ainsi, la transformation eucharistique elle-même n'est pas un « miracle » qui défie les lois de la nature, mais une transformation *in melius* (pas une « annihilation ») de la nature créée dont la Tête est le Christ mort et ressuscité (voir Col 1, 13-20) (*gloriosum* : GS 38b).

D'autre part, l'eucharistie est conçue comme une authentique *consecratio mundi*, au double sens du mot : a) « transsubstantiation » – transformation du monde ; b) consécration du monde à Dieu comme offrande (voir *oblatio accepta Deo* : GS 38a).

Au surplus, l'eucharistie est un sacrifice dans lequel l'effort « culturel » de l'homme pécheur et celui du Verbe, « homme parfait » (voir GS 38a) sont parallèles dans l'incarnation et la récapitulation de toutes choses en lui. Dans ce sacrifice, l'homme n'est pas un récepteur passif de l'eucharistie, de la grâce divine, il y participe et y collabore, apportant au sacrifice du Christ le sien propre, lui qui doit gagner son pain à la sueur de son front (voir Gn 3, 19).

Il nous semble que Teilhard de Chardin et GS 38b donnent une version eucharistique de l'idée de « progrès », idée clef de GS. En effet, comme nous l'avons dit, la nature n'est pas annihilée, mais transformée, par la transsubstantiation (« transsubstantiée » : qui acquiert une substance nouvelle) *in melius*, en Christ alpha et oméga, principe et fin (voir Ap 22, 13), qui est le *novum* de l'histoire, y compris de l'histoire de la création matérielle.

Dans les éléments matériels, avant et après leur transsubstantiation eucharistique, s'il y a un saut qualitatif, il n'y a pas rupture, mais continuité. Il y a, pour ainsi dire, « identité numérique », étant donné que le pain et le vin continuent d'être un aliment corporel. Cela est essentiel, dès lors que dans ce contexte, celui de l'univers matériel, périssable comme l'homme lui-même, cela n'apparaît pas absurde et dénué de sens, comme s'il s'agissait d'un simple cadre de l'action humaine (le « grand théâtre du monde ») ; au contraire, cela apparaît empli d'espérance, parce que tout le « progrès » dans l'échelle de l'évolution se résume dans la transsubstantiation eucharistique ; ou en tout cas celle-ci réalise en germe la vocation de

l'univers d'évoluer (« progresser ») jusqu'à s'intégrer, purifié, dans le *Christus totus*.

Enfin, le fait que les offrandes eucharistiques soient le fruit de l'effort de l'homme donne une valeur éminente au travail humain et affirme la dignité de l'*homo faber*, dans la mesure où celui-ci se projette dans son œuvre, en collaborant ainsi au perfectionnement de la création divine, et fait de son travail une oblation à Dieu, avec une valeur rédemptrice : « Ce travail, en effet, qu'il soit entrepris de manière indépendante ou par contrat avec un employeur, procède immédiatement de la personne : celle-ci marque en quelque sorte la nature de son empreinte et la soumet à ses desseins. Par son travail, l'homme assure habituellement sa subsistance et celle de sa famille, s'associe à ses frères et leur rend service, peut pratiquer une vraie charité et coopérer à l'achèvement de la création divine. Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu, nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ » (GS 67b).

L'eucharistie comme repas de communion fraternelle et dégustation du banquet céleste

Ces deux aspects de l'eucharistie, qui sont complémentaires et soulignent sa dimension « sociale », ont pour racines le symbolisme du repas et le mystère de la communion des saints. Cela dit, il ne faut pas oublier que GS s'adresse aussi à tous les hommes (voir GS 2a) ; c'est pourquoi GS 38b est d'une certaine manière lié à l'expérience universelle de fraternité de tout banquet, chrétien ou non, et inclut dans la communion des saints non seulement ceux qui croient, ont cru ou croiront en Christ, mais aussi ceux dont le Christ seul connaît la foi, les hommes de bonne volonté qui, sans faute de leur part, ne connaissent pas l'Évangile (voir LG 16a).

Le repas de communion fraternelle souligne le *hodie* de la communion des saints, parce que la communion est l'objet premier de l'eucharistie : « Le sacrement ne s'enracine pas exclusivement dans le pain et le vin pris en eux-

mêmes, mais dans le pain et le vin en tant qu'assumés et utilisés par une communauté qui s'en sert comme de « dons », c'est-à-dire comme instrument et véhicule de relation et de communion interhumaine, de « communion des saints ». Le pain et le vin sont aussi signes et sacrements de la présence du Christ, non en tant que réalités autonomes, mais en tant qu'assumés dans un geste communautaire de donation ouverte, de don amoureux et d'oblation personnelle de chacun en faveur de tous²⁹. »

L'eucharistie est le lieu où se vérifie que la fraternité universelle est possible (voir *GS* 38a), et où la fraternité, brisée par une fausse conception du progrès (voir *GS* 37a), est restaurée. D'autre part, l'appel à restaurer la fraternité universelle est l'un des objectifs de *GS* (voir *GS* 3b) et un thème important de cette constitution (voir *GS* 24 ; 32c-d).

Cependant, la communion eucharistique ne s'épuise pas dans les relations interhumaines ; elle est aussi l'espace où se réalise, sacramentellement, la vocation première de l'homme, la communion du dialogue avec Dieu (voir *GS* 19a) ; en raison de ce caractère dialogal de la communion entre Dieu et l'homme, la communion eucharistique n'est pas pure réception de la part de l'homme, mais un véritable échange entre un Dieu « mendiant d'amour » (Lafrance) et un homme qui, dans son indigence, se sent appelle à lui.

L'aspect de dégustation du banquet céleste met en relief le « demain » de la communion des saints, sa dimension eschatologique, qui embrassera pleinement tous les hommes, quand le Royaume atteindra une expression universelle. Les textes bibliques sur le banquet représentent justement par cette image la communion avec Dieu et la plénitude du Royaume (voir *Is* 25, 6 ; *Mt* 8, 11 ; 19, 28 ; 22, 2-12). Dans cette perspective, l'eucharistie est gage (*arrha*) d'espérance et source de joie, car la rencontre personnelle est le Seigneur s'y donne par anticipation : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un

29. M. GESTEIRA, p. 269-270.

entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui *pour souper*, moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3, 20).

De même, l'eucharistie terrestre est le *viaticum* qui permet aux fidèles de participer au banquet eschatologique.

D'autre part, la dégustation eucharistique implique que, dans la liturgie terrestre, on participe à la liturgie céleste.

Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons comme des voyageurs [*In terrena Liturgia caelestem illam praegustando, participamus, quae in sancta civitate Ierusalem, ad quam peregrini tendimus, celebratur*], où le Christ siège à la droite de Dieu, comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle ; avec toute l'armée de la milice céleste, nous chantons au Seigneur l'hymne de gloire ; en vénérant la mémoire des saints, nous espérons partager leur société ; nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus-Christ, jusqu'à ce que lui-même se manifeste, lui qui est notre vie, et alors nous serons manifestés avec lui dans la gloire (SC 8).

Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. Jean 12, 32 grec) ; ressuscité des morts (cf. Rom 6, 9), il a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église, se les unir par elle plus étroitement et leur faire part de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang [*ac proprio Corpore et Sanguine illos nutriendo gloriosae vitae suae faciat esse participes*] (LG 48b).

C'est surtout dans la sainte liturgie que se réalise de la façon la plus haute notre union avec l'Église du ciel : là en effet, la vertu de l'Esprit-Saint s'exerce sur nous par les signes sacramentels ; là nous proclamons, dans une joie commune, la louange de la divine Majesté ; tous, rachetés dans le sang du Christ, de toute tribu, langue, peuple ou nation (cf. Ap 5, 9) et rassemblés en l'unique Église, nous glorifions le Dieu un en trois Personnes dans un chant unanime de louange. La célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Église

du ciel [*Eucharistiam ergo sacrificium celebrantes cultui Ecclesiae caelestis vel maxime iungimur*], tandis que, unis dans une même communion, nous vénérons d'abord la mémoire de la glorieuse Marie toujours vierge, de saint Joseph, des bienheureux apôtres et martyrs, et de tous les saints (*LG 50d*).

Ainsi donc, la communion des saints n'est pas simplement horizontale, comme la fraternité universelle des Lumières, où Dieu n'a pas de place, elle est traversée par le Transcendant, en qui elle se fonde, se consume et acquiert un sens plénier. Il s'agit d'une relativisation de la communion dans l'économie actuelle de l'humanité, à laquelle la communion eucharistique, initiée dans l'eucharistie, est *semper maior*.

Finalement, on souligne la dimension christologique de l'eucharistie, parce que, dans le banquet final du Royaume, tous les hommes se sentiront autour d'une même table avec le Christ (voir Ap 3, 20).

Conclusions

Il nous semble important d'observer en premier lieu que, dans l'étude de la théologie eucharistique de *GS*, on ne peut laisser de côté les termes d'origine liturgique utilisés par la constitution, qui donnent à celle-ci un certain ton eucharistique. Cette constatation acquiert un relief accru si l'on tient compte du fait que l'histoire de la rédaction de *GS 38b* au numéro correspondant de *GS* (n° 38) est tardive et est due aux pères orientaux.

D'autre part, la théologie eucharistique de *GS 38b* se situe dans le cadre de la récapitulation de toutes choses en Christ et dans l'oblation eschatologique de l'humanité à Dieu décrite par *GS 38a*. De fait, la structure de *GS 38b* indique qu'il s'agit d'une relecture eucharistique de *GS 38a*. De plus, cette structure est fondée sur le concept biblique et liturgique de « mémorial » et implique donc une affirmation de l'historicité de l'eucharistie par rapport au temps (*kairos*) et au monde (création).

Dans cette perspective, l'eucharistie apparaît, en premier lieu, comme les *arrha*, la possession sacramentelle anticipée de la plénitude du Royaume et le signe de la crédibilité de l'eschatologie face au monde ; en deuxième lieu, comme le *viaticum*, qui fortifie dans l'espérance le chrétien pèlerin pour qu'il puisse atteindre la plénitude du Royaume, et qui féconde les efforts des hommes pour améliorer leur vie terrestre ; en troisième lieu, comme *sacramentum fidei*, en tant qu'elle est *paradosis* de la Cène du Seigneur et *martyria*, face au monde, de son Seigneur ; enfin, comme « repas de communion fraternelle » et « dégustation du banquet céleste », l'eucharistie souligne l'aujourd'hui et le demain de la communion des saints, en mettant en relief la participation de la liturgie terrestre à la liturgie céleste.

Par rapport à la transsubstantiation des éléments de la nature, elle est entendue du point de vue de la culture, comme l'effort de l'homme, qui comprend une nuance de transcendance ; cela implique la valorisation du travail humain en tant que coopération à l'œuvre rédemptrice du Christ. En outre, la transsubstantiation des dons eucharistiques contient en germe la transformation de la création tout entière dans l'eschatologie et suppose une authentique *consecratio mundi*.

Finalement, nous repérons deux points de contact entre la théologie de Teilhard de Chardin et GS 38b : la transformation sacramentelle du monde dans l'eucharistie et la relecture eucharistique de l'idée de « progrès ».

Gabriel SEGUÍ I TROBAT, m.s.s.c.c.

(Traduit par Jacques Mignon.)