NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 9 1966

L'Eucharistie: sacrement et existence

Édouard POUSSET (s.j.)

p. 943 - 965

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eucharistie-sacrement-et-existence-1583

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Eucharistie : Sacrement et Existence

Limité au temps de sa célébration le sacrement de l'eucharistie met à part de l'existence, si l'on appelle existence l'ensemble des relations de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature dans les sphères de la vie familiale, de la vie de travail et de la vie politique. Toute célébration cultuelle et plus généralement toute religion présupposent une distinction de la réalité en sphère du sacré et sphère profane, même si, comme nous le verrons, le sacré de toute religion contient le principe de suppression de cette distinction.

Un précédent article[1] a traité de l'eucharistie dans les limites d'un problème bien défini : présence réelle et transsubstantiation. Ce problème ne recouvre d'ailleurs pas tout ce qu'il y aurait à dire de ce sacrement comme célébration cultuelle distinguée de l'existence. Aussi, commençant par rappeler le contenu de cet article, ferons-nous état de la célébration eucharistique prise dans son ensemble. Après quoi, le présent article étudiera la relation du sacrement à l'existence, le passage de l'un à l'autre, qui présuppose la distinction du profane et du sacré, mais qui va à supprimer leur opposition de par la logique même du sacrement. Car le sacrement achemine le chrétien vers la situation eschatologique où « Dieu est tout en tous », où donc le profane et le sacré n'ont plus aucune extériorité l'un par rapport à l'autre; et c'est ce que l'on veut dire quand on parle de suppression de leur opposition.

I. — Le sacrement de l'eucharistie

Sacrifice et sacrement

L'eucharistie est le sacrement du Christ qui se donne en nourriture aux hommes pour les transformer en lui-même et constituer son Corps mystique qui est l'Eglise.

Deux notions se dégagent donc qui définissent ce sacrement : celle de sacrifice et celle de sacrement de la présence. L'eucharistie est sacrifice en ce que le Christ y fait don de lui-même en nourriture, reproduisant ainsi de façon non sanglante le sacrifice de la croix. L'eucharistie est sacrement, en ce sens que le Christ s'y rend présent

1. *L'Eucharistie : présence réelle et transsubstantiation,* dans *Rech. Sc. Rel.* 54 (1966) 177-212.

sous le signe d'une nourriture. L'unité de ces deux aspects s'enracine dans la vie même du Christ et dans son œuvre de salut et de divinisation. Rappelons quelle est cette œuvre et pourquoi cette vie.

Le dessein fondamental de Dieu est de s'unir tous les hommes dans l'amour et de leur faire partager sa vie propre.

Ce dessein se prépare tout au long de l'Ancien Testament, et il s'accomplit déjà par l'Alliance. L'Alliance institue entre Dieu et son peuple deux rapports remarquables : celui du Maître et du serviteur, celui de l'homme et de la femme. Parfois le premier rapport s'exaspère tandis que le second semble remis en question : le serviteur a péché, il devient l'esclave que le Maître traite avec rigueur. Mais menaces et châtiments ne supplantent pas l'amour du Seigneur pour sa Bien-aimée.

Dieu est l'Epoux ; Israël est l'épouse. Une multitude de textes prophétiques et sapientiaux redisent cette relation.

L'incarnation confère à cette alliance nuptiale un réalisme inouï ; c'est pour épouser l'humanité et ne plus faire qu'une seule chair avec elle que le Fils de Dieu se fait homme.

Or le vœu suprême de l'amour conjugal c'est la « fusion » — sans confusion —, dans laquelle chacun ne veut plus subsister que pour se laisser consommer par l'autre en devenant nourriture et chair de sa chair. Vœu que ne réalise pas pleinement l'union de l'homme et de la femme dans la condition naturelle, car il implique une mort à soi-même, une mort à la nature et à l'histoire, sans laquelle aucune chair ne peut devenir nourriture. Mais le Christ, parce qu'il est Dieu et sans péché, peut renoncer à son être naturel et historique immédiat, le Christ peut mourir, sans cesser d'être pour la créature le conjoint vivant qui se donne. Le Christ qui meurt et ressuscite accomplit le vœu suprême de l'amour : il se fait nourriture de la Bien-aimée, la chair de sa chair. C'est dans l'acte de cette mort et de cette résurrection qu'il se donne en nourriture. Cette mort du Christ est mort au péché certes, qui est obstacle à l'union, mais elle est aussi mort à la vie naturelle et à l'histoire humaine qui limitent chaque être en lui-même, cet être serait-il le Fils de Dieu incarné, et l'empêchent de se donner corps et âme à l'aimé avec le réalisme ontologique spirituel d'une fusion totale. Le Christ *doit* donc mourir pour accomplir le dessein de Dieu de s'unir tous les hommes dans des épousailles éternelles.

Ainsi l'eucharistie sacrement de la présence du Christ pour un don de soi en nourriture et une union nuptiale renvoie-t-elle à la mort du Christ, c'est-à-dire à son sacrifice.

Ce sacrifice est non seulement présupposé par l'union qui s'accomplit par le sacrement ; il lui est intérieur. C'est dans l'acte de se sacrifier pour réparer le péché et nous donner la vie, que le Christ se donne à nous comme nourriture, et c'est en nous faisant participer à son sacrifice qu'Il nous unit à Lui, faisant de nous son propre corps. A

travers la mort, le Christ passe de l'existence naturelle à sa Gloire de Ressuscité : c'est sa Pâque, dont la célébration eucharistique nous rend participants.

Présence réelle.

La présence réelle du Christ dans le sacrement n'est pas la fin de ce sacrement, elle est le moyen nécessaire à la fin qui est ce mystère d'union. C'est pourquoi c'est une présence du Christ *comme nourriture*. Cette présence comporte deux aspects dont aucun ne peut être défini ni retenu sans l'autre : 1°) le Christ est présent en lui-même, mais 2°) la raison d'être de cette présence est la *relation* qu'il établit avec nous, relation qui de son côté est don de sa personne en nourriture, et qui du nôtre est participation à son mystère par la manducation de cette nourriture.

Selon le premier aspect, le Christ *est là en-soi* (c'est le côté de sa présence substantielle) ; selon le second, il est là *pour nous* (c'est le côté de sa présence relationnelle, que l'on peut appeler aussi présence « personnelle » ou « spirituelle », pour souligner que cette relation est présence d'une personne à d'autres personnes, comme seuls les êtres spirituels peuvent la réaliser ; et ainsi est-elle distinguée de la simple présence matérielle dans un lieu). L'unité de ces deux aspects constitue ce que l'on peut appeler la « Présence Totale » : elle ne peut être pensée que dialectiquement, c'est-à-dire par liaison de moments distincts et même opposés. D'ailleurs le Christ en sa vie, sa mort et sa résurrection, développe pour nous les divers moments de cette présence totale. Rappelons-les, en sorte que la présence réelle du Christ dans l'eucharistie soit située par rapport à tous les modes de sa Présence aux hommes dans le monde et l'Eglise.

Il est un premier temps où la présence « personnelle » et « spirituelle » du Christ — ses relations aux autres — est immédiatement une avec la présence matérielle de l'être qui est là en lui-même, dans le monde spatio-temporel de la nature et de l'histoire : c'est le temps où le Christ vivait avec ses disciples parmi les Juifs. Dans ce premier temps il n'y a aucun problème, en un sens, parce que relations de personne à personne et « être-là » sont donnés ensemble. Toutefois il y a ce problème... que les relations personnelles sont souvent obscurcies par la matérialité de « l'être-là ». Le Christ est là et cela dispense plus ou moins de le connaître en profondeur, comme personne ; c'est entre autres ce qui lui fait dire un jour : « il est bon pour vous que je m'en aille ». Mais vient justement un second temps où « l'être-là » disparaît. La présence personnelle et spirituelle s'affirme alors, passé au moins un moment de désarroi, pour ceux qui restent fidèles à la mémoire du disparu ou de l'absent. Cette présence personnelle et spi-

rituelle s'approfondit à la faveur de cette absence : temps où se fortifient les rapports humains, où un ami découvre qu'il est avec son ami alors même que ce dernier n'est pas là. Temps où se fortifie... la foi. C'est le temps, par exemple, où les apôtres et l'Eglise sont privés de la présence locale du Christ mais non de sa présence personnelle et spirituelle.

C'est le temps de la présence spirituelle de Jésus parmi les siens : il assiste et gouverne invisiblement son Eglise, il règne sur les consciences, « quand deux ou trois sont rassemblés en son nom pour prier, il est au milieu d'eux », ou quand la communauté se rassemble en vue de la prière commune ou de la célébration eucharistique il est encore présent en elle. Bref, c'est une forme générale et constante de la présence du Christ dans son Eglise : elle se caractérise par l'*opposition* vécue ici entre présence « personnelle » et « spirituelle » d'une part, et « être-là » d'autre part. Mais il est un troisième temps où cette opposition est dépassée. Alors la présence « personnelle » et « spirituelle » est à nouveau une avec « l'être-là », non plus immédiatement comme au premier temps, mais par la médiation d'une histoire développée, — celle que l'on a vécue justement au second temps à la faveur de l'absence —. La présence « personnelle et spirituelle » permet alors de rejoindre l'aimé dans son « en-soi » avec toute l'intensité d'une présence réelle telle qu'elle se produisait au premier temps en présence locale, dans un « être-là » immédiat. Inversement la présence locale qui, au premier temps, était toute matérielle, s'élève maintenant à la riche intériorité de la présence « personnelle et spirituelle ». Il y a synthèse de celle-ci avec « l'être-là » sensible. Telle est pour les élus la présence du Christ au ciel ; telle fut — à un moindre degré — la présence du Christ aux apôtres dans les apparitions consécutives à la résurrection, et telle est enfin, pour la foi pure de l'Eglise rassemblée, la présence eucharistique du Christ.

Il est à remarquer que la célébration eucharistique comporte ces trois moments de la Présence du Christ. En effet elle présuppose au moins la présence du Christ parmi les hommes au temps de sa vie mortelle et elle la remémore par les lectures d'Ecriture. En second lieu elle manifeste la présence « personnelle et spirituelle » du Christ à son Eglise, car c'est en vertu de cette présence agissante que la communauté est rassemblée dans la foi, animée de l'intérieur, instruite, rendue capable de prononcer efficacement, en la personne du prêtre, les paroles consécratoires, et disposée à la communion. Enfin la célébration eucharistique reproduit, par la présence réelle du Christ dans le sacrement où il se donne en nourriture, le troisième moment, celui de la synthèse de la présence personnelle et spirituelle avec « l'être-là » sensible. Replacée dans cette totalité concrète, la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques pourra être maintenant définie

avec les mots mêmes de la tradition, sans que notre intelligence du mystère ne souffre de quelque rétrécissement fâcheux.

Substance et transsubstantiation.

Pour exprimer que dans la nourriture eucharistique c'est le Christ en lui-même qui est présent, ce Christ que des hommes ont vu, entendu et touché, et qui demeure désormais dans la Gloire, l'Eglise emploie le mot de *substance* : dans l'eucharistie le Christ est présent en sa substance totale ; et il y est présent parce que la substance du pain et du vin a été convertie en la substance de son propre corps.

Que signifie au juste ce mot de substance ? La réponse à cette question requiert une certaine élaboration philosophique de la notion. Disons en bref que la catégorie de substance a pour terme corrélatif la catégorie de l'accident. Tout être du monde est permanence et changement ; c'est ce double aspect que l'ancienne philosophie a systématisé en déclarant que tout être est substance une et pluralité d'accidents. La substance est le principe qui donne leur consistance aux accidents, les organise en un tout, les ramène à l'unité de l'être concret, que cet être soit un caillou ou un homme. Quant aux accidents ils sont les manifestations multiformes et changeantes de la substance dans l'univers des relations où elle agit et subit. Tout ce qui est phénoménal est accidentel : l'atome et sa structure nucléaire aussi bien que la couleur d'une couche de peinture sur un mur. Si la pensée philosophique relâche son effort d'intelligence, la substance tend à être représentée comme une sorte de substrat qui se tient sous les accidents ou derrière eux. En réalité la substance est répandue, en un sens, dans ses accidents, elle coïncide avec eux comme le tout coïncide avec la somme des parties ; et en même temps elle se distingue des accidents, comme le tout se distingue de la somme des parties puisqu'il est leur unité structurante. Opposée aux accidents, la substance est une abstraction, une « idée » ; comprise dans sa liaison avec les accidents, elle sort de cette abstraction et devient pour nous ce qu'elle est en vérité : principe actif d'unité et de totalité. La liaison substance/accidents, qui définit l'être concret, est alors une activité synthétique bien plus réelle que la réalité sensible immédiatement sentie, et bien plus universelle qu'une idée générale abstraite.

La relation de la substance et des accidents se présente diversement selon les différents niveaux du réel, depuis la pierre jusqu'à l'homme. Dans une pierre substance et accidents sont bloqués l'un dans l'autre. Qu'une action transformante vienne à s'exercer sur cette pierre : elle cesse d'être elle-même. Sa « substance » a suivi le sort des accidents. Cette pierre est devenue deux pierres ou une statue : ce n'est plus cette pierre. Si bien qu'à ce niveau du réel on peut analyser

les êtres sans recourir à la distinction substance/accidents. A ce niveau ce n'est pas telle pierre et telle autre... qui sont substance, ni même telle montagne, mais l'univers entier en tant que tout y conspire à produire la vie sur la terre. Par rapport à cette production de la vie, l'univers inorganique est en effet une constante.

Dans le vivant substance et accidents se distinguent de plus en plus nettement, en même temps d'ailleurs que leur liaison se renforce. Ils se distinguent, et en conséquence la substance de tel être vivant reste ce qu'elle est même si cet être subit des changements accidentels importants. Cet arbre reste cet arbre, aussi bien dans sa nudité hivernale que sous les frondaisons en été. Mais bien sûr, si on le coupe et le débite en bûches, sa substance est détruite et l'on retombe au niveau de l'être inorganique.

La distinction de la substance et des accidents entraîne la conséquence suivante : la substance, qui ne peut pas être sans accidents, n'est toutefois pas assujettie à un ensemble d'accidents qui ne pourrait être rien d'autre que ce qu'il est. Cette autonomie de la substance par rapport à ses accidents est plus ou moins large selon les êtres ; elle est plus grande dans l'homme que dans la plante ou l'animal, parce qu'il est être spirituel, et elle est plus grande dans le Christ que dans les autres hommes parce que le Christ est Dieu.

Tout dépend du degré de « mort » à son monde d'accidents que la substance peut supporter sans cesser d'être elle-même. Ainsi un homme né Français pourra, s'il est capable de mourir à la forme d'existence accidentelle que constituent pour lui la société française, sa langue et ses coutumes, renaître à une autre forme d'existence accidentelle très différente et devenir par exemple Japonais avec les Japonais.

Cette remarque constitue une approche du mystère de la transsubstantiation. Un élément qui est faiblement substance, le pain et le vin, cesse d'être lui-même quand il vient à subir une action qui le nie et qui est supérieure à ce qu'il peut porter, l'action de Dieu fait homme, qui en fait son propre corps. Et d'autre part le Christ, qui se dépouille par la plus radicale des morts de toute son existence accidentelle dans le monde naturel des choses et des hommes, peut accéder et accède en fait à un type d'existence accidentelle entièrement nouveau, celui de son être-nourriture, sans cesser d'être lui-même, puisqu'il surmonte la mort et ressuscite.

Ainsi précisé, le rapport substance/accidents permet de définir la conversion du pain et du vin (une nourriture naturelle) au corps et au sang du Christ (une nourriture surnaturelle). Dans la transsubstantiation, il n'y a pas destruction de substance et remplacement par une autre substance ; il y a *conversion,* changement d'une substance en une autre. Tout changement comporte un côté de continuité

(du commencement à la fin du changement un quelque chose demeure) et un côté de discontinuité (du commencement à la fin un quelque chose apparaît au sein de ce qui demeure).

On dit généralement que dans la transsubstantiation les accidents demeurent (tout ce qui manifeste le pain et le vin demeure), mais que la substance est convertie : il n'y a plus la substance du pain et du vin, il y a la substance du corps et du sang du Christ. Cette manière de parler est trop sommaire et même insuffisante, car elle n'envisage substance et accidents que dans la mesure où celle-là est séparée de ceux-ci. Parler selon une telle dichotomie ne convient ni à la substance ni aux accidents. Car s'il est vrai que substance et accidents sont distincts et opposables, en un sens, il est encore plus vrai qu'ils sont liés ensemble.

Nous dirons donc ceci, qui est plus difficile à comprendre mais qui est plus satisfaisant pour l'intelligence et même plus exact du point de vue du dogme eucharistique : la transsubstantiation comporte, comme nous l'avons dit, un côté de continuité et un côté de discontinuité. Cette continuité se vérifie directement au niveau des accidents (que l'on peut appeler aussi les signes) : du commencement à la fin il y a les signes d'une nourriture, et ces signes restent les mêmes ; pain et vin ne sont pas modifiés dans leur aspect ni dans leur être physique. Cette continuité se vérifie aussi, mais indirectement, au niveau de la substance, c'est-à-dire de ce qui est signifié par les signes : pain et corps eucharistique du Christ sont l'un et l'autre nourriture. Quant à la discontinuité elle se vérifie directement, selon la foi, au niveau de la substance : la nourriture naturelle, à savoir la substance du pain, n'est plus parce qu'elle est convertie en nourriture spirituelle, le propre corps du Christ passé par la mort et ressuscité. La discontinuité se vérifie aussi, mais secondairement, au niveau des accidents, des signes : les signes de la nourriture ne se présentent plus, lors de la célébration eucharistique, dans un contexte naturel et profane — comme à la vitrine d'un boulanger par exemple ou dans les tonneaux d'un viticulteur — ; ils se présentent dans le contexte d'un culte, sous des dimensions réduites et selon un hiératisme qui sont par eux-mêmes significatifs d'une réalité spirituelle.

De cette analyse de la transsubstantiation il ressort que les accidents du pain et du vin, c'est-à-dire l'ensemble des signes qui les manifestent comme nourriture, ne restent pas en l'air quand la substance du pain et du vin est devenue le corps et le sang du Christ fait nourriture pour nous. Ils désignent en effet le corps et le sang du Christ en tant que ce corps et que ce sang sont précisément nourriture et breuvage. Et de la sorte ces accidents ont une *relation intrinsèque* à la substance du corps et du sang du Christ fait nourriture. Ils constituent la nouvelle accidentalité que le Christ se donne par sa mort et

sa résurrection, quand il se fait nourriture. De la sorte il est rigoureusement vrai de dire que dans l'eucharistie le Christ est *vu et touché* par les sens du croyant, mais dans son état de nourriture évidemment.

Concluons cette première partie : la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ fait nourriture réalise la présence du Christ dans le sacrement où il se livre en sacrifice. Cette présence réelle est le moyen d'un don de soi comme nourriture, qui produit l'union des chrétiens en un seul corps du Christ. Cette union s'accomplit d'abord dans la sphère sacramentelle, c'est-à-dire au cours d'une célébration cultuelle pour laquelle les fidèles se sont mis à part du monde. De là elle se développe, selon la logique du sacrement, dans l'existence où les fidèles retournent et agissent dans le Christ. Cette activité dans le Christ convertit peu à peu l'existence à la réalité vécue symboliquement dans le sacrement. Et ainsi l'humanité avance vers la Parousie, fin des temps, où le sacrement aura complètement pénétré l'existence en sorte que l'existence sera l'expression adéquate du mystère accompli dans le sacrement et que disparaîtra toute opposition du sacré et du profane. C'est un tel développement qui va être maintenant exposé.

II. — Le sacrement et l'existence : leur opposition

Dans le contexte des évidences et de l'expérience du monde occidental contemporain, le sacrement appartient aux célébrations religieuses des Eglises chrétiennes et l'existence recouvre le domaine de la vie séculière ou sécularisée : l'amour et la famille, le travail, le politique, réalités humaines qui sont essentiellement communes au croyant et à l'incroyant et qui donc ne se signalent pas comme essentiellement religieuses. Toutefois elles peuvent se vivre sur un mode religieux, et il faudra justement montrer que la logique du sacrement chrétien va à pénétrer toute l'existence profane et à supprimer en conséquence l'opposition du sacré et du profane, du sacrement et de l'existence.

Le sacré et le profane.

La relation du sacrement et de l'existence telle que la pose et la vit le christianisme gagnera à être située sur le fond des expériences religieuses de l'humanité envisagées dans les termes les plus généraux. Les religions sous toutes leurs formes se rattachent toujours à une manifestation du sacré. Or quel que soit l'élément du monde qui la porte, un arbre, une montagne, le ciel entier, un objet fabriqué, la parole d'un inspiré... etc., une manifestation du sacré produit une division : le monde où elle surgit se scinde en sacré précisément et en

profane. « Une hiérophanie suppose un choix, un net détachement de l'objet hiérophanique par rapport au *reste* environnant [2] ». Cette opposition du sacré et du profane est même probablement le seul élément précis — et d'ailleurs presque sans contenu — qui permette de définir le sacré. « Au fond, du sacré en général, la seule chose qu'on puisse affirmer valablement... c'est qu'il s'oppose au profane [3] ». Mais cette relation d'opposition est à compléter aussitôt, car elle suppose une coïncidence, au moins limitée, du sacré et du profane. Le sacré en effet n'apparaît pas à l'état pur, d'une façon immédiate et dans sa totalité ; il apparaît *dans* des objets, *dans* des mythes, et il apparaît en se limitant, du fait qu'il s'incorpore aux intermédiaires qui le révèlent. Or avant la manifestation du sacré à travers eux, ces intermédiaires existaient déjà comme éléments profanes. Il y a ainsi, de par la hiérophanie, une *coïncidence* du sacré avec certains éléments profanes, et c'est là le paradoxe de toute religion : le sacré se manifeste dans un objet profane [4]. Opposition donc du sacré et du profane, mais en même temps coïncidence, au moins partielle, du sacré et du profane. Nous allons voir que cette coïncidence tend à mordre sur l'opposition : le sacré tend à envahir le profane.

Cette coïncidence partielle du sacré et du profane constitue le symbole et produit en lui un puissant dynamisme. Le symbole est d'abord limité à l'objet où le sacré s'est manifesté, mais son dynamisme interne est contagieux. De proche en proche le symbole s'étend : des objets, des réalités d'abord profanes deviennent symboles à leur tour, de par la relation où ils peuvent entrer avec l'objet hiérophanique premier. C'est Mircea Eliade qui le note encore : « Tout symbolisme aspire à » intégrer et à unifier le plus grand nombre possible de zones et de » secteurs de l'expérience anthropo-cosmique, ... (et) tout symbole » tend à identifier à soi le plus grand nombre possible d'objets, de » situations et de modalités [5] ». Par le moyen du symbole « le sacré » tend à s'identifier avec la réalité profane, c'est-à-dire à transfigurer » et à sacraliser toute la création [6] ». Ainsi le symbole tend à surmonter la rupture, la discontinuité introduite dans le monde par la manifestation du sacré. « Tandis qu'une hiérophanie présuppose une » discontinuité dans l'expérience religieuse (puisqu'il existe toujours, » sous une forme ou une autre, une *rupture* entre le sacré et le pro- » fane, et un *passage* de l'un à l'autre, rupture et passage qui consti- » tuent l'essence même de la vie religieuse), un symbolisme réalise la

2. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, p. 25.
3. Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950, p. VII.
4. Voir Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 38.
5. *Ibid.*, p. 385.
6. *Ibid.*, p. 387.

» *solidarité permanente de l'homme avec la sacralité*... et trahit une » tendance à identifier (la) hiérophanie avec l'ensemble de l'Univers [7] ».

Mais cette identification du sacré et du profane par le symbole ne se fait pas au prix d'une confusion généralisée de toutes les structures de l'existence profane devenue symbolisante. Devenue symbolique, l'existence profane conserve ses structures différenciées ; le symbole les a seulement unifiées et intégrées dans le tout.

Sans entrer dans des déterminations qui dépendent du contenu de chaque religion, il est possible de préciser maintenant, en s'en tenant à un point de vue formel, la structure et la fonction du symbole. Il est un élément du monde, dans lequel se manifeste une non-identité du sacré et du profane mais au sein d'une identité de l'un et de l'autre, et d'une identité en voie d'extension. C'est le sacré qui fournit le *sens*, et c'est le profane qui fournit la structure externe du symbole ; mais c'est cette structure externe qui, à travers une dialectique du non-identique qui devient identique, révèle le sens. Le sens est absolu, la structure externe est déterminée. Mais c'est là justement le paradoxe du symbole : l'absolu (indéterminé parce que infini) se révèle dans et par des déterminations. Cette présence du sens absolu dans un élément déterminé relevant, de soi, de l'existence profane confère au symbole une puissance d'intégration et d'unification qui s'étend progressivement à l'univers entier. A mesure que le symbolisme se développe l'existence profane gagne sa cohésion et corrélativement l'absolu, source de cette cohésion, se révèle. La plus parfaite cohésion interne à quoi puisse parvenir l'existence transfigurée par les symboles d'une religion, est en même temps la révélation la plus haute du divin. Et pour nous en tenir au christianisme, la cohésion achevée de l'existence, à savoir le corps mystique du Christ, est la révélation la plus parfaite de Dieu. Le processus de la révélation de Dieu à travers l'histoire d'Israël continuée par celle de l'Eglise produit en même temps le corps mystique du Christ, et le corps mystique du Christ est et sera en son achèvement le suprême dévoilement de Dieu aux hommes.

Ainsi, nettement distingué du profane, le sacré tend à l'envahir, de par son essence même. Cela peut se faire dans une confusion qui le dénature en fin de compte — c'est un péril — ; mais de soi l'extension des symboles à l'univers entier ne va pas à cette confusion. Nous aurons à montrer comment par l'eucharistie, le sacré, dans le christianisme, pénètre et transforme peu à peu les structures de l'existence profane, sans se diluer dans cette confusion toujours possible. Cette pénétration et cette transformation du profane par le sacré n'est pas la pure et simple négation de la distinction originelle de l'un et de l'autre. Etant condition de l'identification ultérieure cette distinction

7. *Ibid.*, p. 381-382.

n'a pas à être anéantie dans la confusion. Elle correspond à un moment nécessaire de l'expérience religieuse, selon lequel Dieu est éprouvé comme l'Autre absolu. Et en tant que moment nécessaire elle demeure ; c'est seulement l'opposition interne selon laquelle elle se présente d'abord, qui est dépassée par le développement de l'expérience religieuse et la découverte de l'immanence de Dieu au monde à raison même de sa transcendance. Dans sa forme la plus immédiate — ce qui ne veut pas dire nécessairement sa forme première dans le temps —, cette distinction en forme d'opposition isole le sacré dans les limites d'un domaine privilégié étroit, et corrélativement le tout de l'existence semble appartenir au profane. Mais une telle situation ne comporte aucun jugement de valeur définitif sur l'un ou l'autre, comme si le sacré devait être confiné dans quelques représentations sensibles, tandis que le profane recouvrirait tout le sérieux de l'existence. Un tel jugement de valeurs se trouve en fait au fond des conceptions « laïques » et « anticléricales » de notre temps, mais l'expérience religieuse et les dogmes les contredisent.

Opposition du sacré et du profane, extension du sacré dans le profane, nous allons retrouver ces deux moments dans la relation du sacrement et de l'existence. Nous commençons par présenter chacun pour soi l'existence et le sacrement. Puis dans la troisième partie nous analyserons le passage de celui-ci à celle-là.

L'existence.

A la manifestation du sacré qui scinde le monde en sacré et en profane puis tend à envahir le profane par le symbole, correspond, à l'inverse, l'histoire de l'homme qui sépare lui aussi le sacré et le profane, entre par sa pensée rationnelle et ses techniques en possession du monde profane ou rendu tel, et repousse le sacré vers les zones plus ou moins irrationnelles, selon lui, de la conscience subjective. Telle est du moins l'histoire de l'homme moderne, formé d'ailleurs par ou au moins dans le christianisme. Au sortir des temps barbares, le Moyen Age se signale comme la première grande conquête — (au moins par la pensée) — du monde comme monde profane, monde humain. Des théologiens se faisant philosophes constituent dans une certaine autonomie par rapport à la foi un vaste univers dit de la nature, concept englobant aussi bien l'homme que le monde. Cette entreprise se précise, dans les siècles suivants, en une volonté de plus en plus efficace de l'homme qui revendique et s'approprie la totalité de l'existence. Corrélativement le sacré tend à être refoulé à l'intérieur des consciences, avec pour seule manifestation les cultes célébrés à l'intérieur des édifices religieux. C'est du moins la situation limite réalisée par des états modernes : l'existence, l'existence profane, y recouvre pratiquement tout le champ du réel, et le sacré paraît réduit

à un monde de représentations assez abstraites, séparé de l'existence. Une telle situation pèse certainement de tout son poids sur le problème du sacrement et de l'existence dans la vie de notre temps, dans l'Occident de tradition chrétienne.

Dans ce contexte, l'existence se présente comme la quasi-totalité du monde humain. D'ailleurs il n'y a pas à lui assigner des structures différentes de celle du monde religieux ; elle est donc en un sens la totalité même du monde humain, et le monde religieux est cette même totalité reprise à un autre niveau ; le sacré qui fait nombre avec l'existence relève d'une expérience insuffisante. La sécularisation intégrale de l'existence n'est pas nécessairement un recul de la religion, s'il est vrai que la religion n'est finalement rien d'autre qu'une manière de vivre selon Dieu l'intégralité de l'existence. Telle est la religion « en esprit et en vérité », mais son avènement définitif et plénier est eschatologique.

L'existence comporte les sphères constituées par les rapports de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature. C'est au moyen de ces rapports que la philosophie depuis deux siècles est parvenue à penser l'ensemble de la condition humaine. Ce sont, et dans l'ordre : 1°) la sphère de la relation homme/femme qui produit la société conjugale et familiale ; 2°) la sphère de la relation de l'homme à la nature, qui fait éclater la première et dans laquelle l'homme s'universalise tandis que la nature s'humanise : c'est la société économique constituée par le travail ; 3°) la sphère de la relation de l'homme à l'homme, entendu comme l'être humain en général : c'est la société politique qui tente d'intégrer sans les détruire et d'unifier sans les confondre les deux sphères précédentes.

Chacune de ces trois sphères développe une contradiction interne que le passage d'une sphère à l'autre transforme sans la résoudre [8]. Dans la relation de l'homme et de la femme, l'antinomie de l'amour (= volonté désintéressée de bien pour l'autre) et du désir (= volonté intéressée de possession pour soi) ne se résout que partiellement et difficilement en de fragiles équilibres toujours remis en question. Et si elle s'apaise dans les relations de fraternité qui règnent entre frères et sœurs issus d'un même couple, c'est pour être relayée par une autre, celle de la *particularité* de la famille, constituée par génération naturelle, en face des autres familles formant avec elle une société plus *universelle*, la patrie et, plus universellement encore, l'humanité entière. De cette particularité l'homme a déjà commencé de sortir avant même de l'éprouver tout à fait : il doit en effet travailler pour subsister, et le travail le met en rapport avec l'autre homme par le moyen du rapport à la nature.

8. Pour un exposé un peu développé voir G. FESSARD, *Le mystère de la société*, dans *Rech. Sc. Rel.* 35 (1948) 5-54 et 161-225 et *De l'actualité historique*, 1960, tome I, pp. 121-175.

Par le travail l'homme façonne un produit en prenant du recul par rapport à la nature : le travail *objective* la force du travailleur dans un objet. Puis dans un temps second le produit doit faire retour au travailleur et être consommé par lui, pour la satisfaction de son besoin. Ainsi se développe le circuit suivant : travail né du besoin, objectivation, satisfaction du besoin par la consommation. Mais sur ce circuit économique l'homme au travail rencontre non seulement la nature mais l'autre homme, et cette rencontre donne lieu à un développement indéfini et indéfiniment plus complexe de ce circuit. Ainsi par le travail non seulement l'homme subvient à son besoin élémentaire mais encore il tend à s'accomplir dans l'universel, c'est-à-dire à développer des relations avec toute la nature et avec les autres hommes, en sorte que son essence éminement sociale est progressivement objectivée. Mais le travail ainsi compris comme réalisation de l'homme par lui-même dans un monde devenu humain suppose qu'il soit inspiré et guidé par une idée suffisamment concrète du Bien Commun de tous et de chacun. En d'autres termes, il suppose que l'humanité concrète, c'est-à-dire l'ensemble des membres d'une même patrie et plus largement l'ensemble des hommes, soit suffisamment présente, avec ses besoins réels, à l'esprit du travailleur. Supposition qui n'est jamais réalisée immédiatement au niveau du travailleur individuel. De la sorte, du seul fait de la complexité indéfinie des circuits économiques, du fait aussi de l'appétit de jouissance qui fausse de surcroît les processus, ce qui est moteur dans le travail, à savoir le besoin, et ce qui est condition, à savoir l'objectivation, peut aboutir et aboutit en fait au désordre et à la frustration. Mais par le mouvement le plus immanent des sociétés en voie de constitution, une médiation qui tend à prévenir ce désordre s'établit entre le travailleur individuel et le Bien Commun dont il n'a jamais qu'une idée abstraite, formelle et vide : c'est la médiation de *l'autorité*, pouvoir du chef dans le clan, pouvoir du Prince dans le royaume, pouvoir de l'Etat dans la nation.

Toutefois au niveau des Etats une nouvelle et suprême contradiction sévit : celle qui fait s'affronter les nations, incapables qu'elles sont de surmonter leur volonté de puissance et de régler les conflits qui opposent le Bien Commun de chacune au Bien Commun de toutes [9]. Une réflexion approfondie sur l'existence et le sens de tels conflits permet d'y découvrir, concrètement vécue par tous au niveau d'une histoire devenue mondiale, la contradiction reconnue depuis toujours par les philosophes, quoique de façon généralement plus abstraite, la contradiction existentielle par excellence, qui est la contingence radicale du monde et de l'homme dans le monde. Dûment interprétée par la pensée métaphysique, au carrefour du sens et du non-

9. Voir G. FESSARD, *Autorité et Bien Commun*, Paris, Aubier, 1944.

sens de l'existence, cette contradiction deviendrait le signe d'un dépassement nécessaire de l'horizon du monde profane par une affirmation de l'absolu à la fois transcendant et immanent au monde et à l'homme. Puis d'une métaphysique de l'absolu l'expérience et la réflexion humaines passeraient dans le domaine de la religion. Enfin dans la religion, la raison humaine découvrirait la place, le rôle et la signification singulière du judéo-christianisme, la religion historique de Dieu fait homme, qui a précisément façonné le monde où se sont le plus intensément développées et réfléchies les contradictions inhérentes aux trois sphères de l'existence humaine, et qui propose un style de vie capable de surmonter toutes ces contradictions. De la sorte l'analyse de l'existence la plus profane semblerait devoir reconduire jusqu'au seuil de la religion et laisserait prévoir, entre le profane et le sacré, des communications possibles que le contexte actuel paraissait plutôt exclure. Dans la suite de ce texte c'est toujours en référence à cette analyse et à cette conclusion que nous parlerons de l'existence.

Le sacrement

En face de l'existence le sacrement apparaît tout d'abord, dans le contexte actuel, comme tout à fait en dehors de la vie. Et ce n'est pas là qu'une apparence. Le sacrement appartient au sacré et le sacré, on l'a dit, se manifeste en opposition avec l'existence profane. Dans toute religion, à toute époque et quelle que soit la pénétration du monde profane par le sacré, cette opposition se vit par la conscience religieuse. Les avatars de l'histoire ont pu durcir l'opposition en refoulant le sacré « hors de la réalité » ; il reste que cette opposition correspond à une nécessité de l'expérience religieuse. En effet l'absolu ne se rencontre pas dans l'existence naturelle, ou du moins pas immédiatement. L'homme le trouve d'abord à la faveur d'une expérience qui le met à part de l'existence *naturelle*. Si l'existence naturelle est faite de données (éléments et situations) que l'homme vit en les connaissant au moyen de représentations intellectuelles et d'affections qui ne sont distinctes de ces données que pour retourner à elles et *s'y achever*, l'expérience du sacré, au contraire, se fait par le moyen de représentations et d'affections qui procèdent bien d'objets hiérophaniques et y retournent, mais sans *s'y épuiser*. Les représentations et affections religieuses excèdent les structures que les objets hiérophaniques empruntent au monde profane ; elles restent donc, pour ainsi dire, suspendues « hors du réel », du moins hors du réel profane. Le propre en effet de l'objet hiérophanique est de renvoyer à un autre que lui, à l'Autre, au divin, que n'épuisent pas les représentations que l'homme s'en fait par le moyen d'un tel objet. L'homme trouve ainsi le sacré par le moyen de représentations et d'affections qui sont sans contenu immédiat adéquat ; elles désignent un idéal,

elles sont symboles symbolisant qui ne produit pas totalement dans la présence le symbolisé. C'est pourquoi, pour l'homme de la seule raison technicienne, pour l'homme du pur concept rationnel, la religion relève plus ou moins de l'imaginaire. L'homme religieux ne peut nier que son expérience religieuse le mette en dehors de la raison raisonnante et technicienne, et l'expose au risque de l'imaginaire.

Arraché à son existence profane par son expérience du sacré et la conviction qu'elle entraîne, l'homme religieux risque de se perdre dans l'imaginaire et l'idéal sans parvenir à retrouver l'existence où il s'agirait de vivre non plus naturellement mais selon l'absolu rencontré par la médiation du symbole. Risque que les philosophies et les religions ne réussissent pas toujours à éviter ; d'où ce reproche d'aliénation intellectuelle ou religieuse que leur font ceux qui n'ont pas décollé de l'existence naturelle.

Pourtant il faut maintenir en face de ces critiques la nécessité d'une rupture et d'une séparation d'avec le monde de l'existence naturelle, pour rencontrer l'absolu, si l'absolu est l'absolu, c'est-à-dire ce qui est essentiellement le tout autre. A charge pour cette expérience du tout autre, lequel est aussi tellement immanent au monde qu'il ne fait pas nombre avec lui, de ramener l'homme à l'existence, et de démontrer sa vérité en faisant surmonter les contradictions de cette existence.

Le sacrement chrétien appartient à une religion qui évite d'autant l'aliénation, que son symbolisme se fonde sur l'existence historique d'un homme qui est *dans l'histoire* synthèse de l'absolu et de toute l'existence : le Christ homme et Dieu. De la sorte les sacrements qui procèdent tous de l'existence historique de Jésus-Christ ordonnent à l'existence et y ramènent pour une action qui la transfigure et y fasse vivre selon l'absolu. Vivre selon l'absolu, dans cette perspective, c'est vivre de la vie même de Jésus-Christ s'incarnant dans le monde pour l'assumer et le transformer par sa mort et sa résurrection.

Si dans le christianisme il y a des sacrements dont la réception nous met pour un instant à part de l'existence, c'est que les hommes ne peuvent pas, dans le temps, communier immédiatement à l'absolu, même si l'absolu prend figure dans l'existence historique de Jésus-Christ. Et cela, du seul fait qu'ils sont séparés de cette figure par l'épaisseur de leur existence naturelle et par surcroît de leurs péchés. Dans le temps, se rendre contemporain de Jésus-Christ par la foi, c'est nécessairement en un sens sortir du temps, de l'existence naturelle où l'on est plongé ; c'est passer dans l'idéal, dans la représentation, en tant qu'ils sont distincts de l'existence. Mais dans le christianisme, et du fait que le Christ est synthèse historique de l'absolu et de l'existence de l'homme, la représentation, l'idéal sont tels qu'ils comportent un retour à l'existence, non plus comme existence naturelle, mais comme existence en passe de devenir selon l'absolu, c'est-à-dire selon le Christ.

Tel est le sacrement dans son opposition à l'existence. Voyons comment le chrétien passe de l'un à l'autre.

III. — Passage du sacrement à l'existence

En se donnant en nourriture aux hommes le Christ fait croître son corps mystique qui est l'Eglise et il le fait croître dans l'unité. Cette croissance et cette unité s'accomplissent dans la sphère même de la célébration sacramentelle : dans la célébration eucharistique les fidèles sont rassemblés et, participant à un même pain, ils sont unis dans un même corps. Mais ce qui s'accomplit ainsi dans la sphère du sacrement, dans le culte, appelle un développement, à savoir le rassemblement et l'unité de tous les hommes non plus seulement autour des symboles sacramentels mais, grâce à eux, dans l'existence même. Venus de leur dispersion dans l'existence naturelle pleine de contradictions, les fidèles sont rassemblés par le Christ fait nourriture. Mais de la sphère sacramentelle doit s'opérer un retour dans l'existence qui dès lors est en passe de devenir existence chrétienne. Ce retour d'ailleurs est déjà inscrit dans la structure du sacrement, il y est précontenu et annoncé, il appartient à sa logique, en sorte qu'il n'est pas l'œuvre propre des fidèles qui le déduiraient par eux-mêmes de ce dont ils viennent de bénéficier ; il est l'œuvre propre du Christ en eux : parce que le Christ s'est donné en nourriture dans le sacrement, il se répand dans l'existence, à travers ceux qu'il nourrit.

Un sacrement est un acte de Jésus-Christ qui s'est incarné dans la chair pour être le centre et le principe de l'histoire. Par cet acte le Christ ne met les hommes à part de l'existence que pour les replonger dans l'existence et accomplir lui-même en eux les actes qui constituent cette existence. Ainsi un sacrement n'est pas une rencontre de l'homme avec Dieu, dont l'homme par sa réflexion tirerait des conclusions morales, comme d'imiter le Christ. Le sacrement ne pénètre pas dans l'existence par le moyen d'une réflexion morale de l'homme et d'une « résolution pratique » d'imiter le Christ, lesquelles lui resteraient plus ou moins extérieures. Il pénètre dans l'existence par sa logique propre, selon laquelle c'est le Christ en personne qui vient vivre dans les baptisés et qui produit lui-même en eux leurs activités dans le monde. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi [10] ».

Examinons cette logique. Dans la sphère du sacrement le développement et l'unité du corps mystique sont produits *en représentation* :

10. Cette activité du Christ en nous est d'autant plus intérieure à notre liberté, qu'elle s'introduit en nous à la faveur d'une communion de notre liberté à celle du Christ : dans l'eucharistie le Christ ne nous unit à son être que parce que nous nous ouvrons à Lui librement par la foi.

ils restent intérieurs à la célébration qui rassemble les hommes pour une offrande et une communion, mais sans manifester qu'elle ressaisit ainsi le contenu de leur existence dans le monde. Toutefois la représentation n'est pas image sans vie : elle est chargée d'un dynamisme qui est celui même du Christ, Image visible du Dieu invisible, Fils de Dieu fait homme pour faire de l'humanité concrète son propre corps. Le sacrement est ainsi un passage : il fait aller du Christ existant dans le monde comme personne individuelle au Christ ressuscité rassemblant dans l'unité de son corps tout ce qui existe.

L'existence naturelle est remplie des contradictions qu'on a dites. L'homme dans le monde travaille et s'évertue pour en produire une conciliation et trouver le bonheur dans son existence familiale, économique et politique. Mais l'expérience le contraint plutôt de convenir que ses efforts les engendrent toujours à nouveau. L'analyse — esquissée plus haut — de la dialectique immanente à l'existence montre pourquoi il en est ainsi et met l'homme sur le chemin de Dieu fait homme en qui il trouve celui qui le sauve de ces contradictions.

C'est en rendant possible la vie selon l'idéal évangélique de la chasteté, de la pauvreté et de l'humble service du prochain, que le Christ propose aux hommes de se rendre dignes du royaume des cieux et de résoudre, de surcroît, leurs conflits immanents en vivant selon Dieu [11]. Mais cette proposition n'est pas l'enseignement d'une morale sans plus. C'est un appel qui procède d'une action de libération et de réconciliation : la Rédemption par la Croix et la Résurrection. Cette action, opérée par le Christ en lui-même au cours de sa vie historique, s'universalise et se communique à tous les hommes par le moyen des sacrements. Les sacrements sont cette action en tant qu'elle s'est affranchie des limites d'une existence particulière située dans le temps ; ils sont l'action du Christ, non plus en lui-même mais en nous. Mais

11. Cet idéal est proposé à tous mais il est à vivre diversement selon la vocation de chacun. Les vœux religieux de chasteté, pauvreté et obéissance l'institutionalisent selon des règles qui déterminent des genres de vie canoniquement approuvés par l'Eglise. Mais tout chrétien a à s'interroger sérieusement sur sa manière de vivre un appel à la perfection qui ne s'adresse pas qu'aux religieux. Il existe dans le mariage une chasteté qui mortifie et purifie l'union des sexes ; cette chasteté peut conduire un jour les époux, épanouis par leur union et spécialement attentifs aux appels de l'Esprit, à renoncer à cette forme d'intimité pour en connaître une plus spirituelle, parfaitement conforme à la perfection évangélique qui fait anticiper l'état de ressuscité, et d'ailleurs plus comblante pour leur être d'homme et de femme. « Comprenne qui pourra » comme dit le Seigneur en Matthieu XIX, 12. Quant à la pauvreté recommandée par l'évangile, elle aussi doit faire l'objet d'une interrogation et d'une recherche même de la part du chrétien non lié par des vœux. Enfin l'obéissance, — nous disons plutôt l'humble service du prochain dans l'obéissance au Père, selon les paroles du Christ en S. Marc X, 41-45 par exemple, — doit également être vécue par tous, selon la diversité des états certes, mais de telle sorte qu'il apparaisse clairement aux yeux du monde que les disciples sont à l'image du Maître « qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir ».

comme tels les sacrements ne sont pas immédiatement notre propre existence dans le monde : un geste cultuel et sacramentel n'est pas identiquement l'acte d'une liberté tissant son existence dans le monde et l'histoire humaine. C'est un acte 1°) par lequel le Christ opère divinement en moi dans la mesure où par la foi je le laisse opérer, 2°) en vue d'élever mon action propre à la valeur d'une action de Dieu même à travers moi. Si les deux côtés sont étroitement unis en sorte qu'ayant accueilli Dieu dans le sacrement, je le laisse déployer son agir en moi et à travers moi dans le monde, il y a passage du sacrement à l'existence : cette unité est ce passage même. Mais de soi le premier côté, celui du sacrement comme acte cultuel, est seulement une représentation de l'existence et non encore l'existence effective. Représentation nécessaire, car c'est par elle que Dieu vient à opérer en moi, mais représentation qui, par sa logique propre, doit passer, être dépassée par le retour à l'existence où Dieu désormais sera l'auteur de mes propres actions, leur conférant une valeur absolue et la puissance de concilier les contradictions.

De ces contradictions une synthèse totale et unifiante est vécue d'abord dans le sacrement : le Christ en se donnant en nourriture à tous les hommes les rassemble dans la concorde et l'unité ; dans l'Eglise où se célèbre le culte il « n'y a plus ni homme ni femme, ni maître ni esclave, ni Juif, ni Païen [12] ». Puis cette action synthétique et unifiante se transporte dans l'existence elle-même où ces contradictions ne sont pas supprimées du seul fait qu'elles le sont symboli-

---

12. Ce texte de S. Paul est à comprendre en relation avec l'analyse de l'existence et de ses contradictions, telle que nous l'avons esquissée. Par la chasteté parfaite, dont l'eucharistie donne le goût et la possibilité, l'homme et la femme surmontent l'antinomie de l'amour et du désir ; renonçant à l'union charnelle des sexes par la consécration virginale, ou venant à la dépasser par le perfectionnement spirituel de leur union conjugale, l'homme et la femme ne sont plus « ni homme ni femme ». Non pas en ce sens qu'ils seraient nivelés comme deux êtres asexués, mais en ce sens que le dépassement de leur activité sexuelle ordonnée à la génération les fait accéder au plein épanouissement spirituel de leur être masculin et féminin l'un par l'autre, l'un pour l'autre, dans le Christ, au-delà des conflits procédant du désir. Ils sont alors pleinement homme et femme comme le Christ et la Vierge Marie ou l'Eglise. Par la pauvreté l'homme au travail refrène son appétit de jouissance et surmonte la mauvaise infinité de la dialectique du besoin et du désir renaissant sans cesse de leur satisfaction.

Enfin par l'idéal pratiqué de l'humble service du prochain cesse la volonté de puissance dans les rapports d'autorité. Ainsi il n'y a plus ni maître ni esclave, il y a seulement des frères qui se reconnaissent dans la diversité de leurs fonctions au service du Bien Commun. Il n'y a plus également « ni Juif ni Païen » ; car par la médiation de la société à la fois immanente et transcendante qu'est l'Eglise issue des deux peuples, le Juif et le Païen, l'espoir se fait jour d'une paix entre les nations. Le P. Fessard a donné une idée de cette médiation propre de l'Eglise dans « Autorité et Bien Commun », pp. 100-120.

Il n'y a pas à imaginer cette médiation comme une intrusion de l'Eglise et de ses chefs dans les affaires politiques des Etats en conflits : c'est une action qui s'exerce sur les consciences.

quement dans la sphère du sacrement, mais où s'instaure une action de nos libertés selon la grâce divine, qui promeut progressivement un ordre de conciliation, c'est-à-dire le royaume de Dieu, le corps mystique du Christ.

Si la logique du sacrement fait ainsi passer à l'existence, c'est que l'existence est précontenue dans le sacrement. Le sacrement est déjà existence.

En effet il se célèbre dans un culte qui, tout en séparant de l'existence profane, reprend, pour les élever à l'absolu, des actes fondamentaux de l'existence. Dans les religions primitives à mystères, — dont il est permis de s'éclairer ici parce que la religion du Dieu incarné et des sacrements intègre les grandes intuitions de ces religions-là —, le culte reproduit des actes fondamentaux de l'existence tels que la nutrition et l'union des sexes, mais dans la forme d'une participation aux archétypes, c'est-à-dire aux événements typiques qui se sont produits dans le temps primordial. L'eucharistie, comme manducation et communion à comprendre selon un symbolisme nuptial, reproduit également des actes fondamentaux de l'existence en les conformant à un archétype, la Cène, l'événement fondamental où le Christ se livre pour nos péchés et se donne en nourriture. Ainsi le sacrement est déjà existence [13]. Il l'est encore en cela qu'il emprunte à l'existence ses éléments : la matière du sacrement est la nature et l'homme lui-même (agissant dans le monde soit sur la nature soit vis-à-vis des autres hommes). Si l'eau, le pain, le vin sont des éléments où s'anticipe assez faiblement l'existence, le « oui » échangé entre l'homme et la femme dans le mariage, l'aveu du pénitent et le pardon sont déjà l'existence se produisant au cœur même du sacrement. Il reste que dans le sacrement, singulièrement dans l'eucharistie, la synthèse des contradictions de l'existence se vit dans une sphère de représentation qui est distincte de l'existence, en même temps d'ailleurs qu'elle s'y rapporte. Pour communier à Dieu et communier en Dieu à la nature et à l'autre homme, le croyant se retire dans l'Eglise distincte du monde. Mais dans la célébration il participe à des sacrements qui empruntent leur matière à l'existence, reprennent des actes fondamentaux de l'existence, et pour cette raison y reconduisent. L'existence toutefois où il retourne n'est plus l'existence naturelle d'avant le baptême et la communion sacramentelle ; c'est une existence en passe de devenir chrétienne.

---

13. Pour montrer que le sacrement de l'eucharistie est déjà existence, on s'en tient ici au côté qui l'apparente aux religions à mystères. Ce faisant on ne perd pas de vue que ce mystère est sacrifice, comme d'ailleurs dans plusieurs religions primitives.

Mais on n'a pas voulu entrer dans cet aspect du problème, que les développements antérieurs ne préparent pas à traiter.

Voyons de plus près comment s'opère par les sacrements ce double mouvement de sortie de l'existence et de retour. Le passage de l'existence naturelle au sacrement se fait sous l'effet d'un jugement de l'existence et d'une condamnation à mort. Ce jugement a été prononcé par le Christ en sa vie et encouru par tous les hommes en sa personne sur la croix. Ce jugement, tout homme qui accède au baptême se l'entend rappeler par l'Eglise : ses péchés sont condamnés, il doit y renoncer et ainsi mourir au vieil homme. Il faut mourir à l'existence naturelle génératrice de péché et jugée par Dieu, pour participer à la communion sacramentelle. Et il faut que cette mort soit mort radicale à *toute* l'existence, sans quoi impossible de participer à une communion qui est communion à l'absolu. Or il n'est pas loisible à l'homme de mourir radicalement à toute l'existence sans être en même temps détruit et par là même écarté de la communion. La seule mort que l'homme connaisse, comme être naturel jeté dans l'existence, est la cessation de vie, mort subie plutôt que volontaire et qui, bien loin de le disposer à la communion à l'absolu, est plutôt pour lui la fin de tout. La seule mort radicale à toute l'existence, et qui donne accès à la communion, est celle de Jésus-Christ. Lui, le maître de la vie car il est le Seigneur, renonce à *toute* l'existence par un sacrifice volontaire ; il n'est d'ailleurs que le sacrifice volontaire qui fasse renoncer à toute l'existence : l'homme qui meurt naturellement ne renonce pas à l'existence, il s'y accroche plutôt mais elle lui échappe. Ainsi mort volontairement à toute l'existence le Christ, comme médiateur de tous les hommes, s'acquiert et leur acquiert la plénitude de l'existence selon Dieu ; et le fidèle y participe par la communion, s'il a d'abord participé à la mort du Christ. Mais comment participer à cette mort ? Les renoncements particuliers auxquels l'homme peut consentir dans son existence restent sans proportion avec une telle mort. Cette mort radicale nécessaire s'amorcera donc dans l'existence sous la forme de renoncements particuliers, mais elle ne s'accomplira pleinement qu'à la fin de la vie, quand à son tour le chrétien mourra comme est mort le Christ, quand il mourra de la mort du Christ. Toutefois cette mort du Christ dont participera celle du chrétien s'anticipe dès à présent pour lui dans et par le sacrement : renoncement au péché, conversion par la foi et participation à la mort du Christ par le baptême. Et c'est ainsi que le chrétien peut avoir accès à la communion et vivre de la vie même de Dieu.

Par la mort, anticipée dans le sacrement, subie partiellement dans l'existence par les renoncements, l'homme est introduit à la communion qui s'accomplit tout d'abord elle-même dans le sacrement. Cette communion produit en l'homme une conciliation symbolique des contradictions de l'existence. En effet la communion eucharistique rassemble les participants dans l'unité d'un même corps où il « n'y a

plus ni homme ni femme, ni maître ni esclave, ni Juif ni Païen ». Ce corps est tout d'abord l'assemblée liturgique elle-même, animée par la vie nouvelle du Christ qui rend chacun capable de vivre comme il a vécu. Mais cette action du Christ ne reste pas limitée à l'assemblée liturgique : le Christ n'opère pas seulement en symbole ; il opère dans l'existence. En effet son action sacramentelle est l'éclatement de son activité d'individu particulier qui a vécu dans le monde à un moment déterminé du temps ; cette action sacramentelle est le passage à l'action *universelle* que le Seigneur ressuscité exerce dans l'univers entier, dans l'existence de tous les hommes. Nourris du corps du Christ ressuscité, les fidèles s'acheminent ainsi vers une triple victoire dans le monde : victoire sur la convoitise charnelle, sur l'appétit de jouissance et sur la volonté de puissance ; et ils goûtent la grande joie d'aimer comme le Christ a aimé, d'être pauvre et de servir. Dans l'existence où ils sont replongés, ils laissent l'action du Christ se développer en eux et à travers eux : ils mènent une vie nouvelle, c'est-à-dire une vie selon la synthèse et la conciliation opérées par le sacrement. Conformément au jugement porté sur l'existence naturelle, et qu'ils ont subi mais dont ils sont sauvés, ils ne vivent plus selon le monde mais selon Dieu. Ils introduisent ainsi dans l'existence des forces nouvelles qui luttent contre les contradictions et produisent des conciliations au moins partielles. Ils vivent selon l'idéal évangélique qui n'est pas seulement pour eux représentation proposée à leur réflexion, mais puissance de Dieu à l'œuvre en eux. Ils vivent selon la chasteté et même dans une virginité gardée ou retrouvée (nouveau rapport de l'homme et de la femme) ; ils vivent selon la pauvreté (nouveau rapport de l'homme à la nature dans la sphère économique) ; ils vivent selon l'humilité du service des autres dans l'obéissance au Père (nouveau rapport de l'homme à l'homme dans le politique).

Ces conciliations ne peuvent être que partielles de même que, dans l'existence, leur mort n'a été que partielle. Mais de la sorte un ordre nouveau, sous le signe d'un jugement de l'ordre ou plutôt du désordre ancien, cherche à s'instaurer à travers l'état ancien et par les cheminements de cet état ancien jugé et en voie de conversion. Le corps mystique du Christ se forme ainsi peu à peu dans le monde. Toutefois selon un rythme et des progrès dont le sacrement signifie exactement les conditions, la portée finale absolue et la limite immédiate. Ces conditions c'est que l'ordre nouveau passe par les cheminements de l'existence telle qu'elle est : de même que le sacrement utilise les éléments du monde pour sanctifier l'homme, de même la liberté chrétienne suit les propres cheminements de l'existence, qu'elle convertit à mesure. Le chrétien se marie, travaille et possède, prend des responsabilités, exerce ses droits de citoyen et en accomplit les devoirs : mais en toutes ces activités il se laisse convertir à la perfection

évangélique et s'efforce de la faire pénétrer partout. La portée finale absolue de cette conversion progressive, c'est le renouvellement de toutes choses en Dieu, tel qu'il est préfiguré par la conversion des éléments naturels au corps et au sang du Christ, tel qu'il est déjà réalisé par la transformation du chrétien en Celui dont il mange la chair faite nourriture, et tel qu'il se manifestera à la Parousie.

Enfin la limitation actuelle de ce progrès dans la conversion tient à la coexistence, dans le temps présent, de deux ordres l'un dans l'autre : l'ordre nouveau selon le Christ, l'ordre ancien selon la nature et le péché. Cette coexistence est due au fait que, radicalement morts dans le sacrement à toute l'existence, les chrétiens ne sont pas encore morts effectivement avec le même radicalisme, tandis que les non-chrétiens ne participent que de plus loin encore à ce mystère de mort et de résurrection. Ainsi, en un sens, rien n'est encore changé à la face du monde par les sacrements ; mais la logique même des sacrements dit pourquoi.

Rien n'est encore changé, en un sens : c'est que les hommes ne peuvent pas mourir radicalement du premier coup, sans cesser par là-même d'exister ; personne ne peut se rendre immédiatement le contemporain de Jésus-Christ qui meurt en croix. Et c'est ainsi que l'établissement de l'ordre nouveau connaît un long délai. Toutefois pour celui qui vit selon la logique des sacrements, cet ordre nouveau est parfaitement reconnaissable et effectivement vécu par lui dans ce qui, pour celui qui ne vit pas selon cette logique, demeure inchangé. Et c'est ainsi que s'opèrent, dans l'existence, et la conciliation progressive des contradictions et le jugement. Cette existence soi-disant inchangée est jugement et perte des uns, et pour les autres jugement qui rend possible la synthèse en cours, c'est-à-dire le salut et la transformation en Jésus-Christ.

Evidemment en étant replongé par la communion sacramentelle dans l'existence où il laisse le Christ faire œuvre en lui de conciliation et d'unification, l'homme ne fait que travailler à la consommation de sa propre mort. Mais cela précisément est dans la logique des sacrements. Le baptisé a vécu dans le sacrement sa propre mort radicale selon une limite, celle d'une représentation qui n'est pas identiquement l'existence où la représentation s'enracine pourtant. Ayant communié à Jésus-Christ, c'est-à-dire à la conciliation absolue, il laisse le Christ œuvrer en lui dans l'existence, où ses bonnes œuvres vont justement produire, à raison même de la dialectique immanente à l'existence chrétienne, la suppression de la limite. Le baptisé qui a communié va vers la suppression de toute distance entre sa mort effective mais encore partielle dans l'existence et sa mort radicale mais vécue comme **radicale seulement dans le sacrement. Et cela veut dire qu'il devient,**

par ses bonnes œuvres, odieux à l'existence en tant qu'y sévit encore le désordre ancien de la nature durcie par la violence du péché. Si bien que finalement l'existence, en tant qu'animée par la violence du péché, supprime le chrétien. Suppression qui, pour le chrétien, ne peut qu'avoir le sens sinon la modalité d'une violence à lui faite. Violence que lui fait la nature en le faisant cesser de vivre, alors qu'il est déjà ressuscité avec le Christ, et violence que lui fait le péché alors même que lui-même est passé en faisant le bien. La mort du chrétien ne peut être que le martyre qui lui arrache violemment son reste d'existence naturelle. Une mort qui est en même temps violente par impétuosité d'amour. Dans la mesure où la logique des sacrements a suffisamment cheminé dans l'existence, dans la mesure où la majorité sinon l'ensemble des hommes a été atteinte par cette logique, il va de soi que le martyre sanglant, la mort que l'homme de l'ordre ancien inflige à l'homme de l'ordre nouveau, aille disparaissant. Il ne devrait plus y avoir d'hommes par qui passe si brutalement la violence du péché. Reste alors, en toute hypothèse, la vérité du martyre sanglant, la vérité pure de toute impureté venant de l'homme incarnant le péché : la mort par impétuosité d'amour, le martyre du cœur.

Car l'amour entraîne la mort. L'amour entraîne la mort, non pas tellement du fait que la haine ne peut supporter l'amour et tente de le détruire en le faisant mourir (cette mort violente du témoin de l'amour est une modalité possible de la mort d'amour), mais du fait que l'amour entraîne le don de soi à l'aimé et donc un renoncement à soi corrélatif. Or quand l'aimé est plus que toute l'existence, le don de soi à lui a pour corrélatif et condition un renoncement à soi, qui est renoncement à toute l'existence, la mort. Avec une rudesse toute primitive les hommes de « l'Exode » avaient bien senti que nul ne peut voir Dieu sans mourir. Le saint du christianisme, quant à lui, veut cette mort qu'il ne redoute pas. Car c'est elle qui accomplit en lui le plus grand don de soi-même, c'est-à-dire lui fait rejoindre le rien essentiel qu'il est et avec lequel il a besoin de coïncider pour donner au Bien-aimé tout ce qu'il peut lui donner : la liberté de le combler. C'est seulement dans la mesure où le chrétien, restant en devenir, n'a pas dans l'existence communié intégralement à cette logique du sacrement, que sa mort conserve les apparences et jusqu'à un certain point la réalité d'une naturelle cessation de vie. Mais celui qui va dans l'existence jusqu'au bout de cette logique meurt d'amour et voit s'accomplir en sa mort la synthèse définitive du sacrement et de l'existence : le Royaume de Dieu, le Corps mystique du Christ.

Chantilly (Oise)
« Les Fontaines »

Edouard Pousset, S.J.
Juillet 1966