

EUCCHARISTIE ET ENGAGEMENT

Quand le chrétien moyen, celui qui forme la grande masse fréquentant nos églises, fait baptiser ses enfants, assiste à la cérémonie de la confirmation, va le dimanche à la messe, avoue ses fautes en confession, communie à Pâques, offre son corps aux onctions du prêtre qui lui donne l'extrême-onction, qu'a-t-il au juste à ce moment-là dans l'esprit ? Il y aurait une petite analyse intéressante à faire à ce sujet. Elle montrerait, je pense, que si la plupart du temps ce chrétien agit par habitude, s'il accomplit les gestes de la vie chrétienne sans se poser beaucoup de questions, en vertu d'une obéissance traditionnelle et assez formaliste, s'il serait assez embarrassé de préciser la portée de ses actes, il se rend compte cependant, au moins confusément, que ces actes ont une importance qui dépasse la simple pratique, la simple obéissance à une loi ; il se rend compte qu'ils orientent sa vie, qu'ils sont les marques du chrétien et qu'il ne peut s'y soustraire sans se mettre plus ou moins en contradiction avec sa foi. La réponse que ce chrétien donne à l'incroyant qui, par hasard, lui demande les raisons de sa pratique religieuse est significative à cet égard. Il répondra presque toujours : « Je suis pratiquant parce que ce sont mes convictions. » Cette réponse peut paraître simpliste. En fait, elle dénote chez ce chrétien le sens de son engagement, au moins à l'état embryonnaire et confus. Et si ce chrétien est incapable de préciser les valeurs de vie de sa pratique chrétienne, c'est qu'il est victime d'un manque d'instruction religieuse dont il n'est pas d'ailleurs toujours le seul responsable : on ne lui a peut-être jamais enseigné la signification de ces gestes chrétiens. J'ai toujours été frappé, au contraire, de voir combien ce chrétien, qui appartient au tout-venant, était réceptif, combien il vibrait même volon-

tiers — « Ah! cette fois, je comprends, c'est magnifique! » — lorsque à l'occasion d'un baptême, d'un mariage, d'une confirmation, on se donnait la peine de lui ouvrir la signification des rites et de lui exposer autre chose qu'un code de morale abstraite, mais la splendeur du mystère chrétien. C'est qu'en effet cela rencontre ce qu'il sentait déjà confusément en lui-même et ce qu'il attendait.

Il appartient à la pastorale, à l'occasion de cérémonies liturgiques et de l'administration des sacrements, par l'enseignement joint à l'action, de faire passer les fidèles de la conscience confuse qu'ils ont de l'importance de leurs actes à la perception claire de l'engagement chrétien que réclame et que signifie toute participation aux sacrements.

Efficacité des sacrements.

Après le Concile de Trente, en réaction contre la doctrine protestante qui diminuait dangereusement l'importance objective des sacrements en attribuant à la foi du sujet un rôle efficace unique, on a beaucoup insisté sur le réalisme causal du sacrement. « Si quelqu'un dit que, par les sacrements de la Loi nouvelle, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie, *ex opere operato*, mais que seule la foi de la promesse de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème » : c'est ainsi que s'exprime le concile dans son canon 8. Le concile mettait en lumière un point de doctrine essentiel. Et c'était bien normal qu'il insistât sur l'efficacité sacramentelle, et uniquement sur ce point, puisque c'était cette efficacité que les protestants méconnaissaient. Remarquons toutefois la juste portée des expressions du concile : « Si quelqu'un dit que... *seule* la foi de la promesse de Dieu suffit... » Le concile entend donc condamner un exclusivisme, l'exclusivisme des protestants qui niaient l'efficacité objective des sacrements et n'accordaient d'importance qu'à la foi seule. Mais le concile n'oublie pas l'importance de la foi et le rôle capital qu'elle joue. Il veut rétablir seulement un équilibre rompu. Et pour rétablir cet équilibre, les circonstances le conduisent à insister fortement et presque uniquement sur la partie menacée, sur l'efficacité objective des sacrements.

Oubli du rôle de la foi.

Cette mise en vive lumière d'un aspect de la doctrine sacramentaire était un enrichissement, mais qui devait provoquer, dans les siècles qui suivirent le concile, une singulière mise en veilleuse de l'autre aspect de la doctrine, le rôle de la foi. C'était pourtant sur ce dernier aspect qu'avaient *surtout* insisté les Pères et même les théologiens du Moyen-Age : *Sacramenta fidei* est une expression qui revient constamment sous la plume de saint Thomas. Suivant un phénomène qu'il n'est pas rare d'observer dans l'histoire des doctrines, où l'on voit tour à tour se développer, au détriment des autres, un des aspects d'une doctrine complexe jusqu'à ce que ces aspects parviennent enfin à leur intégration, la théologie, après le Concile de Trente, tourna toute son attention sur l'*opus operatum*. Les sacrements agissent *ex opere operato*. On ne voit plus que cela. Or, comme le veut une loi psychologique, en concentrant son regard sur un point, on en oublie facilement les autres. Et l'on constate en effet combien s'est rétrécie, pour ne pas dire combien a complètement disparu, la place laissée à l'*opus operantis*, c'est-à-dire à toute la part d'engagement personnel du sujet qui, en s'approchant des sacrements, manifeste et déclare sa foi. Ou bien, si l'on parle encore de dispositions du sujet, on ne les conçoit plus que comme des conditions préalables à la bonne réception des sacrements et à la bonne utilisation de la grâce reçue. Les dispositions se réduisent, à peu de choses près, à une absence d'*obex*. Mais, de la participation active du sujet, de la protestation de foi qu'il manifeste au moment même où il reçoit le sacrement, il n'est plus fait mention.

Cet oubli n'est pas sans inconvénient. Car dans cette perspective il n'y a qu'un pas à franchir pour passer à une conception assez matérialiste des sacrements, simples distributeurs de grâce. A la limite, les sacrements deviennent des rites magiques, qui agiraient dès qu'ils sont posés et produiraient leurs effets d'une manière automatique et inéluctable. Les critiques que font volontiers les protestants à la doctrine enseignée dans bien des manuels sont en partie justifiées par cet oubli du rôle de la foi.

Grâce à Dieu, depuis quelques années on constate une

vive réaction contre cette doctrine étriquée, et le rôle du sujet, l'*opus operantis*, est remis en honneur. C'est le bénéfice de tout le mouvement liturgique, théologique, pastoral, missionnaire actuel qui va à retrouver bien des valeurs oubliées.

Les sacrements sont des protestations de foi.

Si l'on veut préciser la nature de la participation du sujet dans la réception des sacrements, il est nécessaire de se souvenir que les sacrements sont des *signes* et de bien comprendre ce que cela veut dire. C'est la définition que l'on donne communément : les sacrements sont des signes sensibles qui produisent ce qu'ils signifient. Le fait que les sacrements de la nouvelle Loi produisent ce qu'ils signifient, causent la grâce, cela c'est un accident, c'est une particularité. Mais ce qui permet de comprendre plus généralement la nature des sacrements, c'est qu'ils sont des signes, des signes sensibles, qui sans doute utilisent des choses matérielles, de l'eau, de l'huile, du pain, du vin; qui mettent en œuvre des actions visibles, des onctions, des bénédictions, tout un semble de rites, des cérémonies qui s'accompagnent de paroles exprimées par le célébrant et les ministres, mais qui ne tirent pas d'eux-mêmes leur vraie valeur, mais de ce qu'ils signifient. Le rôle du signe, c'est de nous conduire à la chose signifiée qui seule importe. Dans le cas présent, les sacrements ont comme fonction de parler à nos sens pour nous signifier autre chose, une réalité sacrée qui s'opère à ce moment et qui reste invisible, la grâce, l'action du Christ en nous. Mais pour que les sacrements assurent leur fonction de signification, il faut encore une intelligence qui soit capable d'être conduite par eux à la réalité signifiée. Supprimez cette intelligence, supprimez le sujet, les sacrements n'ont plus de raison d'être. C'est pourquoi il est juste de dire : « Les sacrements sont faits pour les hommes », *sacramenta propter homines*. On serait plus précis encore en disant : *propter fideles*, car la capacité de connaissance qui nous permet de lire ces signes que sont les sacrements, c'est la foi. Pour des incroyants qui n'ont pas la foi, les sacrements n'ont pas de sens. Ils leur apparaissent comme des actions, des paroles qu'ils entendent et qu'ils voient, mais

dont ils n'ont pas la clef. Pour un croyant, au contraire, qui a la foi, les sacrements sont riches de signification. Ils lui révèlent la grâce invisible qui lui est donnée par leur intermédiaire. « Si c'est donc pour nous qu'a été institué le rite du baptême, écrit saint Ambroise, c'est à notre foi que ce rite a été proposé¹. » Voilà pourquoi les sacrements sont des protestations de foi, parce que le fidèle, en participant aux sacrements, déclare sa foi à la réalité cachée à laquelle les sacrements l'introduisent. Le sacrement, c'est pour le chrétien un acte de foi au Christ sauveur. « Les sacrements sont des signes, écrit saint Thomas², qui sont des protestations de foi par laquelle l'homme est justifié. *Sunt sacramenta signa protestantia fidem qua homo justificatur.* » C'est donc la foi qui reste l'essentiel, c'est par la foi que l'homme est justifié; sans la foi, les sacrements n'obtiendraient pas leurs effets.

Signalons en passant que c'est par la foi que s'établit une continuité entre les sacrements de la Loi ancienne et les sacrements de la Loi nouvelle. Par la circoncision, les Hébreux contractaient alliance avec Dieu. La circoncision était le signe de la foi qui justifiait, elle imprimait la marque de l'appartenance à Dieu. « Abraham, écrit saint Paul aux Romains (Rom., iv, 11), reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi. » Signes évidemment bien pauvres en comparaison des sacrements de la Nouvelle Alliance qui expriment la foi en la rédemption chrétienne, qui sont des signes efficaces de grâce, et non plus seulement des signes figuratifs d'une promesse divine non encore accomplie.

Engagement du chrétien dans la réception des sacrements.

Les sacrements sont donc des protestations de la foi de la part des fidèles qui les reçoivent. Mais il faut bien voir de quelle foi il s'agit ici, il s'agit de foi vive. Cette foi ne se résume donc pas en une simple adhésion intellectuelle, elle est essentiellement une conversion au Christ, elle nous fait entrer ou nous confirme dans une vie

1. *De sacramentis*, coll. « Sources chrétiennes », p. 59.

2. *III^a Pars*, q. 61, art. 4.

nouvelle, elle entraîne donc, chaque fois qu'elle s'exprime, un changement de vie, un retournement, une *metanoia*, pour tout dire : un engagement qui est une attitude profondément active et exprime un élan intérieur de l'âme qui prend position et choisit le Christ. Cette adhésion au Christ, qui s'exprime par la foi, n'est sans doute pas réservée au seul moment de la réception des sacrements, puisqu'elle est un mouvement intérieur de l'âme, les théologiens diront même que c'est une vertu, donc quelque chose de stable et de permanent, mais c'est au moment de la réception des sacrements que cette adhésion intérieure *s'exprime d'une manière sensible, sous la forme d'une déclaration publique, solennelle, visible par tous*. Pourquoi cela ? Parce que le sacrement, par tout son symbolisme et son efficacité, signifie précisément ce lien contracté avec le Christ et le réalise. C'est par les sacrements que nous sommes effectivement reliés au Christ Sauveur et que nous est attribué le bénéfice de sa Passion et de sa Résurrection. La réception des sacrements est une consécration de notre appartenance au Christ. Et c'est pourquoi la démarche personnelle que nous faisons à ce moment est un signe visible de notre engagement, de notre compromission à la suite du Christ.

Cet aspect positif d'engagement chrétien que réclame la participation aux sacrements est une doctrine avec laquelle les fidèles de nos paroisses devraient être familiarisés. C'est l'office de l'enseignement pastoral et de la prédication d'amener les fidèles à une conscience plus vive de ce qu'ils font, de la portée de leurs actes et de leurs gestes quand ils reçoivent les sacrements.

Quand on relit les documents qui font revivre la catéchèse patristique des premiers siècles, on s'aperçoit qu'elle était tout entière une *initiation progressive à la vie sacramentelle*, laquelle réclame une adhésion de foi de plus en plus *consciente*. S'adressant d'abord aux simples postulants, puis aux catéchumènes, puis aux « compétents », c'est-à-dire à ceux qui étaient admis à se préparer d'une manière immédiate au baptême, elle s'achevait, pendant les huit jours qui suivaient le baptême, par des instructions mystagogiques adressées aux néophytes, formant comme une dernière explication des sacrements eux-mêmes, d'abord du baptême, et,

pour terminer, de l'Eucharistie, au cœur du mystère, et montrant aussi combien la réception de tels sacrements, consacrant leur entrée par la foi dans le mystère de la rédemption par le Christ, exigeait d'eux un engagement de toute la vie. Constamment, au cours de cette catéchèse, on demandait aux néophytes de dépasser les apparences pour parvenir à la réalité cachée. C'était un appel direct à leur foi, une invitation pressante à traverser le signe pour trouver le signifié. C'était aussi un appel à la générosité de leur don, une exhortation à prendre conscience de l'engagement que cette protestation de foi réclamait.

Ajoutons que cette explication de la signification des symboles, cette lecture mystérique des rites sacramentels se faisait au cours même des célébrations liturgiques, toute la communauté étant rassemblée. « De tels rites, écrit le chanoine Martimort, commentés par le célébrant et vécus par le catéchumène à un moment émouvant, devaient être plus efficaces que bien des instructions... (C'était) une éducation proprement « dramatique », faisant appel à tout ce qu'il y a de profondément humain dans l'action sacrée³. »

N'est-il pas souhaitable que la prédication dans nos églises s'inspire davantage de la catéchèse primitive et marque mieux le lien étroit qui existe entre la réception des sacrements et la vie morale des fidèles, entre la prise de position chrétienne qu'ils manifestent à cette occasion et le comportement qu'ils devront avoir dans le détail de leur vie pour y être fidèle ? La prédication ne doit pas s'adresser seulement à l'intelligence des fidèles, à la manière d'un enseignement plus ou moins détaché de l'insertion vitale dans le mystère chrétien que les sacrements signifient. Elle doit être davantage une exhortation au changement de vie et à l'engagement que signifie et que réclame la participation aux sacrements. Il faut montrer aux fidèles qu'en recevant les sacrements ils expriment une option, qu'ils manifestent alors leur volonté de vivre le mystère chrétien, et que cet engagement a des répercussions sur leur vie tout entière. Qu'y a-t-il de plus exigeant et de plus concret ? C'est toute la vie qui doit ensuite monnayer en la détaillant l'affirmation solennelle que le sacrement comporte.

3. *La Maison-Dieu*, n° 6, p. 43.

Il en est de même pour l'enseignement du catéchisme aux enfants, devenu terriblement abstrait. Or, le catéchisme n'est-il pas en quelque sorte la catéchèse primitive reportée après le baptême, à un âge susceptible de recevoir l'initiation à la vie chrétienne ? Le catéchisme devrait se présenter non comme l'exposé aride d'un certain nombre de propositions, mais comme une initiation, comme une aide à une prise de conscience du mystère chrétien et de la profession de foi qu'elle requière et qui est symbolisée et consacrée par la réception des sacrements. L'abbé Rétif, dans son livre sur le catéchisme, a très bien exprimé les grandes lignes qui permettraient de transformer l'enseignement du catéchisme et de le rendre à sa véritable fonction.

*
* *

L'Eucharistie, sacrement par excellence.

Tous les sacrements nous relient au Christ et à sa Passion rédemptrice, tous les sacrements nous donnent ou augmentent en nous la grâce, et, correspondant à cette grâce sanctifiante, il y a de notre part une adhésion de foi, un engagement de fidélité, une promesse de vivre une vie nouvelle. Mais les sacrements sont différenciés, ils répondent à des fins particulières de la vie chrétienne, et la grâce qu'ils procurent, tout en restant la même en sa nature essentielle, se modifie selon les besoins de nos âmes, c'est ce que nous appelons la grâce sacramentelle. A la grâce sacramentelle qui caractérise l'effet spécial des différents sacrements correspond de la part du fidèle un engagement de foi vive qui précise son don au Christ et son insertion dans le mystère du salut.

Or, parmi les sacrements, l'Eucharistie occupe une place tout à fait éminente. Son excellence tient en ce qu'elle nous donne le Christ lui-même, et non plus seulement sa vertu toute-puissante. L'Eucharistie est comme l'aboutissement nécessaire de tous les autres sacrements. « Elle est comme la consommation de la vie spirituelle, écrit saint Thomas, et la fin de tous les sacrements⁴. » Elle totalise ce que les

4. III^a Pars, q. 73, art. 3.

autres sacrements préparent. On peut s'attendre à ce que l'engagement qu'elle réclame soit comme le résumé de toute la loi chrétienne.

Or s'il est un commandement que le Seigneur donne comme le résumé de sa doctrine, c'est bien le commandement de la charité fraternelle : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés »; et ce commandement, il le donne dans le moment même où il institue l'Eucharistie, où il célèbre la première messe. Plus on relit le récit de la dernière Cène, plus on se rend compte que, ce soir-là, le Seigneur célébrait une liturgie de l'unité; union des fidèles au Christ : « Demeurez dans mon amour », réclamant comme condition l'union des fidèles entre eux. Le rapport est évident, que le Seigneur a voulu mettre entre l'événement de la Passion toute proche, l'institution de l'Eucharistie, et le commandement de la charité fraternelle. Tout le mystère chrétien se trouve condensé en cet instant solennel où le Seigneur déclare aux siens son amour, leur commande de renouveler le mémorial eucharistique et leur donne comme critère de l'appartenance qu'ils ont avec lui l'amour mutuel qu'ils auront les uns pour les autres. C'est pourquoi le seul commandement qu'il leur laisse, au moment de les quitter, et qu'il redit à plusieurs reprises, comme pour éviter toute méprise sur ce qui fait l'objet de ses recommandations suprêmes, c'est le commandement de la charité fraternelle. On ne peut oublier l'espèce de primauté qu'il lui confère à cette occasion sans affaiblir l'originalité de son message. Saint Jean et saint Paul ont confirmé cette interprétation des paroles du Seigneur en donnant eux aussi à la charité fraternelle une importance capitale et pour ainsi dire la première place. « Toute la Loi tient en cet unique précepte, écrit saint Paul aux Galates : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Gal., v, 14). Ils n'éprouvent pas le besoin de rappeler la charité pour Dieu, comme on pourrait s'y attendre. Ils ne parlent que de charité fraternelle. C'est elle qui résume toute la Loi. Non pas que la charité pour Dieu ait perdu sa primauté d'excellence sur la charité fraternelle, mais comme les deux commandements n'en font qu'un et qu'il s'agit en définitive d'un même amour, il n'était pas nécessaire que le Seigneur, à la dernière Cène,

reprît l'ordre logique qu'il avait autrefois énoncé au docteur de la Loi qui lui demandait quel était le premier commandement. Ce n'est pas un ordre logique que le Seigneur signalait à la dernière Cène, mais un ordre pratique. Dans l'ordre concret, dans l'ordre d'urgence, la charité fraternelle est première. Il faut commencer par elle, et cela évite de tomber dans l'illusion que signalait saint Jean : « Celui qui prétend aimer Dieu et qui n'aime pas son frère, celui-là est un menteur » (I Jo., iv, 20). Ce que le Seigneur signalait à la dernière Cène, dans le contexte de l'institution de l'Eucharistie, c'était la réalité cachée que signifiait cette Eucharistie, l'union, dans la charité, de tous les disciples rassemblés en un seul corps, le Corps du Christ.

L'Eucharistie édifie le Corps mystique.

L'Eucharistie rend présent tout le mystère rédempteur. Or la Rédemption s'est accomplie sous la forme d'une nouvelle alliance que Dieu a faite avec son peuple. La Rédemption a un caractère communautaire. Pour être sauvés, les hommes doivent s'agréger à une société sainte, former un seul corps dont le Christ est la tête. Et c'est l'Eucharistie qui, en nous livrant le mystère du salut, signifie et réalise ce rassemblement des hommes dans le Christ; c'est l'Eucharistie qui édifie le Corps mystique du Christ, qui « cause l'Église ». Voici comment s'exprime le Concile de Trente en sa session XIII, chapitre II : « Le Christ a voulu faire de ce sacrement le symbole de ce corps dont lui-même est la tête, auquel il a voulu nous attacher comme ses membres par les liens les plus serrés de la foi, de l'espérance et de la charité, afin de n'être tous qu'une seule réalité, sans jamais de division. » Le Concile ne faisait que résumer l'enseignement traditionnel des Pères et des Docteurs, dont on pourrait multiplier les citations. Terminons avec une phrase de saint Thomas : « *Res tantum hujus sacramenti est unitas corporis mystici, id est Ecclesiae, quam hoc sacramentum significat et causat* : La réalité spirituelle de ce sacrement, c'est l'unité du Corps mystique, c'est-à-dire celle de l'Église, que ce sacrement représente et cause à la fois⁵. »

5. III^a Pars, q. 73, art. 3.

On comprend dès lors que l'Eucharistie soit essentiellement le sacrement de l'union et de la charité fraternelle. En effet, l'unité entre des membres différents ne se fait que par la charité qui est le *vinculum perfectionis*, le lien qui rend le corps parfait. D'ailleurs, les Pères et les Docteurs emploient indifféremment ces deux expressions : l'Eucharistie, sacrement de l'unité de l'Église, ou l'Eucharistie, sacrement de la charité. *Res hujus sacramenti est charitas* : la réalité spirituelle de ce sacrement, c'est la charité, écrit saint Thomas⁶. *O signum unitatis, o vinculum caritatis*, s'écriait saint Augustin⁷.

Liturgie de la charité fraternelle.

A y regarder d'un peu près, on s'aperçoit que tout le symbolisme de l'Eucharistie nous oriente vers la charité fraternelle. La dernière Cène, et chaque messe qui renouvelle la Cène constituent d'un bout à l'autre une *liturgie de la charité fraternelle*. Rappelons brièvement les moments et les réalités les plus parlants de ce symbolisme :

— *Le symbolisme du lavement des pieds*, magnifique illustration du service de leurs frères auquel doivent se consacrer les disciples du Christ. Dès le début de la Cène, les disciples sont déjà instruits, par cet exemple, de l'enseignement de charité qui se dégagera de la célébration eucharistique.

— *Le symbolisme du repas en commun*. L'Eucharistie est un banquet. Nous nous réunissons autour de la table du Seigneur. « La table est l'entremetteuse de l'amitié, écrit Joseph de Maistre⁸. Point de traités, point d'accords, point de fêtes, point de cérémonies d'aucune espèce, même lugubres, sans repas... Les hommes n'ont pas trouvé de signe d'union plus expressif que celui de se rassembler pour prendre, ainsi rapprochés, une nourriture commune. »

— *Le symbolisme du pain et du vin*, matière du sacrement, du pain fait de nombreux grains de froment réunis en un seul tout, du vin fait de nombreux raisins pressés

6. *III^a Pars*, q. 79, art. 4.

7. *In Joannem*, tract. 26, n. 13.

8. *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 10^e entretien.

pour ne former qu'une seule boisson. Symbolisme qu'après la *Didachè* tous les Pères ont repris. Écoutons saint Cyprien : « Combien l'unanimité chrétienne est ferme... les sacrifices du Seigneur le déclarent par eux-mêmes. Car, lorsque le Seigneur appelle son corps le pain qui est fait de beaucoup de grains réunis, il signifie par là l'union de tout le peuple chrétien qu'il portait en lui. Et lorsqu'il appelle le sang le vin qui, de nombreux raisins, ne fait qu'un seul breuvage, il signifie encore que le troupeau que nous sommes provient d'une multitude ramenée à l'unité⁹. »

— *Le symbolisme surtout de l'unique corps du Christ*, réellement présent sur l'autel après la consécration. C'est sur le réalisme du corps du Christ que se fonde en définitive le réalisme du Corps mystique. Aux premiers siècles, pour désigner l'Église, on disait simplement : *le corps du Christ*. Et même l'épithète *mystique* fut d'abord utilisée pour désigner le corps du Christ dans son état sacramentel, et ce n'est qu'ensuite qu'elle fut réservée pour désigner l'Église.

Dans l'Eucharistie, le corps du Christ est présent sous les espèces sacramentelles. Mais cette réalité, le Corps du Christ, est elle-même signe d'une autre réalité, de l'unité qui existe dans le Corps mystique. C'est pourquoi saint Thomas dit que, dans l'Eucharistie, le corps du Christ est *res et sacramentum*. « Jésus-Christ, dit Bossuet, nous porte en lui-même; nous sommes, si j'ose dire, plus son corps que son propre corps... Ce qui se fait en son divin corps, c'est la *figure réelle de ce qui se doit accomplir en nous*¹⁰. »

— *Symbolisme enfin de la communion*, moment de la messe où l'union de tous dans la charité trouve son maximum de signification. « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, nous tous qui participons à ce pain unique » (I Cor., x, 17); c'est par la manducation de cette chair sacrée que s'achève et se consomme la solidarité fraternelle des participants.

Il n'est pas étonnant que, préparant immédiatement ce sommet qu'est la communion, on trouve, ou on trouvait, des cérémonies très expressives de cette union fraternelle : le

9. *Epist.* 69, c. 5, n. 2.

10. *Sermon sur la nécessité des souffrances*, pour le jour des Rameaux.

chant du « Pater », autrefois plus rapproché que maintenant de la communion; *la fraction du pain*, longtemps considérée comme le rite le plus expressif de la *κοινωνία*, au point que les premiers chrétiens désignaient toute la célébration eucharistique par ces termes : *fractio panis*; *le baiser de paix*, que les Pères donnent comme le signe de l'union des âmes, comme le signe de la paix, comme abolissant tout ressentiment.

Participation à l'Eucharistie et engagement de charité.

Je n'ai donné que quelques exemples du symbolisme de la célébration eucharistique, et je n'avais pas le temps de les développer, mais ils suffisent à montrer, je crois, que cette célébration nous oriente tout entière vers la réalité profonde de ce sacrement, l'unité du Corps mystique dans la charité du Christ. De la part du fidèle, la participation à l'Eucharistie est donc une profession de foi en notre solidarité dans le Christ. Nulle part autant qu'à la messe n'est réclamé des fidèles l'*Amen* qui marque leur adhésion. Si la participation à l'Eucharistie ne s'accompagne pas d'un engagement dans la charité, c'est une comédie que nous jouons. C'est cette nécessité de répondre et de se compromettre, comme l'exige le signe sacramentel lui-même, que saint Augustin marquait vigoureusement dans cet admirable sermon qu'il adressait aux néophytes pour le jour de la Pentecôte : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres; le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur; vous y recevez votre propre mystère. Vous y répondez : *Amen* à ce que vous êtes, et vous souscrivez par cette réponse à ce qui vous est présenté... Soyez donc membres du corps de Jésus-Christ pour que cet *Amen* soit véritable... » Et, un peu plus loin, saint Augustin reprend la même idée avec une nouvelle insistance : « Celui qui reçoit le mystère de l'unité et ne reste pas dans les liens de la paix ne reçoit point ce mystère pour son salut; il reçoit un témoignage qui le condamne. »

C'est donc dans cet engagement de charité que réside l'essentiel de notre participation eucharistique. Il faut y insister, car il ne semble pas que l'enseignement ait été jusqu'à présent toujours centré sur cette doctrine comme

point d'aboutissement de toute la catéchèse pastorale. On a beaucoup insisté, ces dernières années, et à juste titre, sur la nécessité pour les fidèles de participer par leur voix, leur chant, leurs gestes, leurs attitudes, à cet acte souverain du culte rendu à Dieu qu'est la messe. Mais il faut aller plus loin, et faire prendre conscience aux fidèles que toute cette participation sensible n'a de valeur que si elle est l'expression d'une communauté véritable. Autrement, on aurait peut-être encore un beau spectacle, une belle cérémonie, de beaux mouvements d'ensemble, mais ce ne serait pas le signe d'un corps vivant, d'une assemblée de frères protestant de la charité qui les unit tous dans le Seigneur. Toute la participation active de l'assistance doit être présentée comme un symbole de l'unité de ses membres, comme un signe de la charité qui actuellement les lie intimement les uns aux autres. Se rassembler tout près de l'autel, ne pas rester obstinément au fond de l'église, mais s'approcher et se serrer les uns auprès des autres, sans laisser ces détestables vides en haut de la nef ou parmi les assistants, prier, répondre, chanter ensemble, s'unir dans l'*Amen*, s'unir dans des attitudes communes, tout cela n'a de sens que si cela manifeste la communion intérieure, la charité des cœurs qui s'exprime dans ces symboles sensibles et se renforce en s'exprimant. On ne prête pas sa voix pour que les offices soient plus beaux, mais parce qu'on ne forme qu'une communauté fraternelle qui trouve à la messe son point de rassemblement et son centre de ralliement. La célébration eucharistique doit être une circonstance qui permet d'actualiser au maximum notre fusion fraternelle parce que, encore une fois, la messe, c'est à cela qu'elle tend, à constituer la communauté de salut en marche vers sa consommation. Pour celui qui a compris ce que c'est que la messe, *signum unitatis, vinculum caritatis* (saint Augustin), une obligation découle immédiatement : vivre dans la charité, vivre toujours davantage dans la charité. La messe doit être pour les fidèles l'occasion privilégiée de nouer plus étroitement les liens d'amitié qui les unissent dans une même communion au Seigneur. Quand on va à la messe, il faut se rappeler que cette démarche nous engage à une charité plus active et plus totalisante à l'égard de tous nos frères, à l'égard de ceux qui sont déjà, de fait, nos frères dans la

foi, à l'égard aussi de tous les hommes quels qu'ils soient, ces hommes pour qui le Christ est mort et qui sont tous des appelés aux noces éternelles; ce doit être une préoccupation constante de la prédication liturgique et du ministère pastoral de mettre l'accent sur cet engagement fondamental et de tout centrer sur lui. A cette condition seulement on rendra tout son sens à la magnifique expression : vivre sa messe dans toute sa vie. Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est : vivre dans la charité ?

Qu'elle serait belle cette assemblée des fidèles, le dimanche à la messe, qui, fréquemment instruite par son pasteur et patiemment initiée au mystère de l'unité, saurait qu'elle ne forme vraiment qu'un seul corps, et que la manifestation visible qu'elle donne, à ce moment, de son unité, doit obligatoirement s'accompagner, pour être vraie, d'un engagement de tous dans la charité. Quel signe de la présence du Christ une telle assemblée donnerait ! Quel témoignage de l'unité du Corps mystique ! Sans doute, la charité reste toujours imparfaite ici-bas. Elle ne sera parfaite que dans l'au-delà, dans l'assemblée des saints. Mais déjà, cette assemblée le dimanche à la messe, toute en tension vers une charité fraternelle plus parfaite, consciente des exigences de son engagement, s'unissant dans une même offrande, participant au même sacrifice, se nourrissant du même pain, serait déjà la vivante image d'un monde nouveau, la manifestation anticipée de l'assemblée parfaite qu'elle est destinée à former un jour, au banquet de l'éternité, quand le monde présent aura passé et que Dieu sera tout en tous.

V. VERGRIETE, O. P.