



HAL
open science

Corpus Aeternitatis

Anthony Feneuil

► **To cite this version:**

Anthony Feneuil. Corpus Aeternitatis. L'expérience de l'éternité: philosophie, mystique, clinique, dir. A. Feneuil et I. Krtolica, 2018. hal-01996221

HAL Id: hal-01996221

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01996221v1>

Submitted on 13 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

VI

CORPUS AETERNITATIS

par Anthony Feneuil

Si une expérience de l'éternité est possible, elle doit engager un corps qui lui-même s'éprouve comme éternel. Voilà le sens de mon titre : poser la question de la constitution du corps qui fait l'expérience de l'éternité. Je n'ai pas donné ce titre en latin par cuistrerie seulement, mais pour suggérer qu'il existe un lieu privilégié de constitution d'un tel corps de l'éternité : la communion eucharistique. *Corpus christi*, formule théologique de la vie chrétienne, qui désigne l'humanité déifiée à la fin des temps et réunie en un seul corps, est aussi la formule liturgique par laquelle le pain, dans le rite catholique romain notamment, est donné aux fidèles. C'est donc d'une lecture de l'eucharistie comme expérience de l'éternité et comme modèle pour la constitution d'un corps de l'éternité, dont j'aimerais indiquer la possibilité ici. Du moins, j'aimerais montrer que le problème théologique sous-tendu par la pratique chrétienne de la communion eucharistique, ainsi que certaines réflexions auxquelles il a pu donner lieu, ne sont pas sans intérêt pour réfléchir à ce que serait un corps capable d'éprouver l'éternité.

Il est vrai que ce faisant, il peut sembler que j'enfreigne la règle que nous nous étions fixée en préparant le colloque dont ce livre est issu. L'objectif était en effet d'aborder justement les conceptions non théologiques, laïques comme on le dit parfois, de l'expérience de l'éternité. Ce n'est pourtant pas tout à fait le cas, dans la mesure où, si je partirai bien de réflexions eucharistiques, ce ne sera pas aux seules fins de proposer une théorie de la communion chrétienne, mais pour tirer de ces réflexions des outils conceptuels susceptibles de nous renseigner sur l'idée philosophique d'un corps qui fait l'épreuve de

l'éternité, au-delà de la théologie sacramentaire et même de la théologie chrétienne au sens strict¹.

L'EXPÉRIENCE EUCHARISTIQUE : SOLIPSISME ET TOTALITARISME

Dire que l'eucharistie est le lieu d'une expérience de l'éternité, c'est-à-dire où l'éternité prend corps, se constitue en corps et par là en sujet d'expérience, ne va pas de soi. Ce n'est probablement pas la manière dont le rituel eucharistique est le plus souvent conçu, aujourd'hui, dans les Églises qui lui donnent de l'importance. Il serait d'ailleurs bien difficile de donner une définition simple de l'eucharistie, « source et sommet de la vie chrétienne² », ainsi qu'en parle le deuxième concile du Vatican. L'une des raisons de cette difficulté tient à ce que la signification de l'eucharistie a varié durant son histoire. Henri de Lubac a notamment montré qu'elle a connu une inflexion majeure au milieu du Moyen Âge³.

Il semble assuré que le rituel eucharistique n'a jamais cessé de constituer un moment de mise en présence du corps du Christ. Cependant, avant de désigner prioritairement la transformation d'une chose en une autre, d'une substance en une autre, celle du pain en celle du corps de Jésus (c'est-à-dire l'événement dont on formalise progressivement le mécanisme sous la notion de transsubstantiation), il a renvoyé plutôt au lieu privilégié de la constitution de l'Église comme corps du Christ. Non que les auteurs antérieurs au XI^e siècle aient nié la transsubstantiation : ils ne se sont pas posé la question en ces termes, c'est-à-dire qu'ils ne se sont pas demandé comment le pain eucharistique pouvait être en même temps le corps de Jésus. Et s'ils ne se sont pas posé cette question, c'est que le véritable corps du Christ, pour ces auteurs d'avant le XI^e siècle, le corps du Christ au sens le plus évident et littéral, et par conséquent l'enjeu central de l'eucharistie, n'était ni le corps

1. À supposer qu'il puisse exister quelque chose comme une théologie chrétienne au sens strict, c'est-à-dire qui ne soit pas en elle-même et immédiatement riche d'enseignements pour la philosophie, ce que j'ai contesté dans mon ouvrage *Le serpent d'Aaron. Sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015.

2. Constitution apostolique *Lumen Gentium*, 11.

3. Dans une étude de 1939 dont l'érudition ne parvient pas à masquer l'audace : *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2010.

individuel de Jésus, le corps né de la Vierge, ni le pain devenu corps du Christ, mais l'Église. Cela, d'après Lubac, se voit à l'usage fait de la notion de « corps mystique » du Christ et à son évolution chez les auteurs du Moyen Âge. Jusqu'au XI^e siècle, c'est le pain eucharistique qui est corps mystique du Christ, corps du Christ en un sens mystérieux, symbolique non par opposition à la substance du pain qui serait seule réelle, mais comme signe constitutif d'un corps plus réellement et plus évidemment celui du Christ : l'Église. Un renversement s'opère autour du XI^e siècle⁴. Ce n'est plus alors l'identité entre le pain et le corps du Christ qui est dite mystique, mais entre l'Église et le corps du Christ. Tout se passe comme si la réalité du corps christique était pour ainsi dire transportée depuis l'Église vers le pain, jusqu'à ce que finalement se développent les spéculations concernant les modalités concrètes par lesquelles le Christ passe dans le pain, au détriment d'une réflexion sur la manière dont le rituel eucharistique « fait l'Église⁵ ».

Quelles sont les conséquences de ce renversement ? Lubac n'est pas très explicite, mais l'on peut s'en remettre aux indications d'un de ses grands lecteurs, le théologien américain William Cavanaugh qui, en s'appuyant sur Lubac notamment, fait le lien entre ce changement terminologique et la transformation progressive de l'eucharistie en *spectacle* pour les fidèles. On pourrait dire que le changement terminologique révèle un changement de *type d'expérience*. Expérience d'abord jouée, *performée* par les fidèles, expérience de constitution d'un corps qui s'éprouve comme tel, l'eucharistie se transforme en une représentation. La messe consiste dès lors à venir *voir* la transformation opérée dans la consécration. Le moment d'ingestion devient même de moins en moins important, pris en tenaille entre le moment de la consécration et celui de l'adoration de l'hostie, qui se développe.

4. L'occasion ou la cristallisation en est une controverse autour de Bérenger de Tours, qui tend à opposer la présence symbolique ou mystique du Christ dans le pain à sa présence réelle. L'utilisation des notions de symbole ou de mystère pour parler de l'eucharistie devient alors inacceptable, parce qu'ainsi que le note Lubac, c'est le sens même de la notion de symbole qui change. Personne ne l'avait utilisée jusqu'alors pour l'opposer à la « réalité » du pain, mais pour intégrer l'eucharistie dans un système de signes. Dès lors que le symbole s'oppose à la réalité et perd en dignité ontologique par rapport à elle, il devient impensable d'utiliser le terme pour décrire le mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

5. *Ibid.*, p. 104.

Il est évident que ce changement de type d'expérience dans l'eucharistie, le fait qu'elle soit de moins en moins quelque chose à faire, et de plus en plus quelque chose à voir, ne peut avoir qu'une conséquence : qu'elle cesse presque tout à fait d'être une expérience. Et en effet, c'est le propre de la transsubstantiation qu'elle ne donne justement rien à *voir*, et celui de l'adoration eucharistique d'être une adoration de ce que l'on ne voit pas, et comme un sacrifice du donné sensible. On devrait cependant affiner : ce n'est pas que toute expérience disparaisse de l'eucharistie, mais ne subsistent dans ce cadre que des expériences *individuelles*, expériences de prières ou d'exaltation. Ce qui disparaît, c'est l'expérience du *corps eucharistique* lui-même, dans ce spectacle paradoxal où il n'y a rien à voir, et où chacun serait plutôt renvoyé à soi, à son expérience privée de l'adoration, peut-être-même à sa foi (dont il est au moins délicat de dire qu'il s'agit d'une expérience).

C'est pourquoi l'un des grands soucis de la théologie catholique au xx^e siècle (et Lubac lui-même s'inscrit dans ce mouvement) a bien sûr été de retrouver l'eucharistie comme expérience de constitution communautaire du corps du Christ, et c'est d'ailleurs encore dans ce sillage que doit être comprise la pensée de William Cavanaugh. Une telle entreprise n'est toutefois pas sans poser une importante difficulté. Dès lors que, pour éviter la transformation de l'eucharistie en spectacle auquel les fidèles assistent passivement et comme de l'extérieur, ainsi que les excès d'une spéculation théologique presque mécaniste sur les modalités de la transsubstantiation, on insiste trop unilatéralement sur l'eucharistie comme expérience communautaire d'incorporation au Christ, c'est-à-dire de déification par assimilation de sa nature individuelle à celle du Christ, le risque apparaît de négliger la diversité des membres de l'Église dans le processus. Vladimir Lossky, théologien orthodoxe d'expression française et contemporain de cette redécouverte catholique de l'eucharistie comme expérience de déification par incorporation au corps unique du Christ, a bien perçu ce risque en allant jusqu'à parler de « totalitarisme chrétien⁶ » pour désigner cette conception de l'eucharistie insistant trop uniment sur sa dimension unificatrice, et dans laquelle les individus assimilés à l'unique nature du Christ cessent tout bonnement d'être eux-mêmes pour devenir le Christ. Au bout du compte, dans cette conception aussi l'eucharistie

6. Lossky Vladimir, « Rédemption et déification », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 103.

tend à cesser d'être une expérience. Non plus, comme dans le cas du spectacle invisible, faute d'objet de l'expérience mais, pour ainsi dire, faute de sujet : plus personne n'est là pour faire l'expérience, puisque seul le corps du Christ subsiste (si c'est le corps *du Christ*, ce n'est plus le mien).

N'est-ce pas toute théologie eucharistique qui se trouve confrontée à ces deux écueils ? D'un côté, la perte de l'objet de l'expérience dans un spectacle qui, *in fine*, ne peut que renvoyer chacun à la contemplation solipsiste de sa propre spiritualité. De l'autre, la perte du sujet de l'expérience par dissolution des individus dans un corps qui n'est plus celui de personne, et finit par s'identifier à une institution extérieure et potentiellement répressive à l'égard des individus⁷. Or ces deux écueils, comme d'ailleurs en témoignent plusieurs contributions du présent volume, sont exactement ceux auxquels doit se confronter, aussi bien, toute pensée philosophique d'une expérience de l'éternité. D'un côté, la contemplation solipsiste d'un soi aussi infini qu'enfermé sur lui-même et incommunicable, de l'autre la dissolution plus ou moins pathologique du sujet. Et c'est parce qu'elle est confrontée à ce même double écueil que la philosophie peut et doit écouter la théologie eucharistique pour tâcher d'en sortir.

ÉTERNITÉ ET POSSIBILITÉ

Car ainsi qu'en témoigne la pensée de Vladimir Lossky, justement, il existe des ressources théologiques pour s'en sortir. L'effort constant de Lossky est en effet de penser un processus de déification dans lequel les individus, incorporés au Christ, ne s'y perdraient pas pour autant. Pour le faire, il utilise une distinction issue de la théologie trinitaire et de la christologie, entre nature (*physis* ou *ousia* dans le vocabulaire des Pères grecs, c'est-à-dire essence, et essence individuelle, désignant ce qu'*est* la chose), et personne (*hypostasis*). En Dieu, il y a une seule nature, et pourtant trois personnes subsistent : le Père, le Fils et le

7. *Ibid.* : « Ne risque-t-on pas aussi de perdre la liberté personnelle, et, après avoir été sauvés du déterminisme du péché, de tomber dans une espèce de déterminisme sacramental, où un processus organique du salut s'accomplissant dans la collectivité de l'Église tend à supprimer la rencontre personnelle avec Dieu ? »

Saint-Esprit⁸. Ce doit être la même chose dans la déification : par leur nature, les êtres humains deviennent le Christ. Mais cette identification naturelle, du point de vue de ce qu'ils sont, n'empêche pas qu'ils restent eux-mêmes, c'est-à-dire des *personnes* différentes.

Évidemment, le problème devient celui de comprendre plus précisément la distinction entre nature et personne, et de la comprendre d'une manière qui ne soit pas magique.

Lossky, quant à lui, n'est pas toujours aussi explicite qu'on pourrait le souhaiter, allant parfois jusqu'à faire de la distinction entre nature et personne une formule de théologie négative, c'est-à-dire l'indication d'un point limite pour l'intelligence bien plus qu'une théorie positive⁹. Pour avancer davantage qu'il ne le fait lui-même dans la détermination de cette distinction et lui donner un contenu, je propose d'en appeler à une notion utilisée en métaphysique contemporaine (le plus souvent pour être critiquée), celle d'identité transmondaine (*transworld identity*), c'est-à-dire d'identité *à travers les mondes possibles*. Que désigne cette notion ? Tout simplement le fait que si je n'avais pas écrit cet article, si j'étais né à une autre époque, dans un autre pays, si j'avais eu un autre prénom, un autre sexe, voire si j'avais été un oiseau ou une plante – l'une des difficultés majeures étant de savoir où et comment placer la limite –, j'aurais malgré tout été *le même*. Tel est le sens de l'identité à travers les mondes possibles. En quoi cette notion permet-elle de donner un contenu à la distinction entre nature et personne ? En ce que l'on peut aussi bien la comprendre en disant que si j'avais été un autre *individu*, c'est-à-dire si j'avais possédé une autre *nature individuelle* (*ousia*), j'aurais été, malgré tout, la même *personne* (*hypostasis*).

8. Le sens précis du terme est évidemment débattu. L'originalité de Lossky est d'avoir beaucoup insisté sur le fait que cette nature unique de Dieu ne peut être comprise simplement au sens d'une nature générique, dont les personnes divines seraient autant d'instanciation individuelles. Il faut la comprendre au moins en partie comme se comprend l'*ousia* première d'Aristote, c'est-à-dire comme une essence elle-même singulière et individuelle, sans quoi l'on aboutit au trithéisme (trois individus distincts partageant une même nature divine, comme les êtres humains distincts partagent une même nature humaine). Pour lire les développements de Lossky à ce sujet, voir « La notion théologique de personne humaine », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, *op. cit.*, p. 112.

9. Notamment dans son article « La notion théologique de personne humaine », *art. cit.*

Et c'est ainsi qu'on pourrait définir la personnalité comme identité de l'individu à travers les mondes possibles.

Or, si l'on définit ainsi la personnalité, alors faire l'expérience d'être une personne, c'est-à-dire non pas seulement un individu mais plusieurs individus possibles – et non pas possibles dans l'avenir mais simultanément possibles et impossibles –, c'est aussi faire l'expérience de l'éternité. En effet, dans cette expérience des possibles en tant que tels, c'est-à-dire non en tant qu'actuels mais en tant que possibles non actualisés et impossibles, il y a bien là quelque chose comme l'expérience d'une annulation du temps et de son caractère irréversible et, comme l'écrit Vladimir Jankélévitch, *sémelfactif* c'est-à-dire n'ayant lieu qu'une fois pour toutes. L'expérience des impossibles est au contraire celle de ce que ma vie ne s'est pas jouée une fois pour toutes telle que je l'ai vécue, mais qu'elle aurait pu se jouer très différemment, dans d'autres lieux et d'autres temps, et que ces différents scénarios ne sont pas extérieurs à qui je suis. Les dés auraient pu être jetés plusieurs fois pour *moi*, et si une expérience de cette pluralité de lancés est possible, c'est sans doute la plus proche qu'on puisse concevoir d'une expérience de l'éternité¹⁰.

Resserrons le fil de notre raisonnement : nous en sommes venus à distinguer nature individuelle et personne pour tâcher d'échapper, dans le cadre d'une théorie eucharistique de la déification, à la dissolution complète des individus dans la nature unique du Christ. Pour comprendre cette distinction, j'ai proposé d'introduire la notion d'identité transmondaine, et de désigner par le terme de personne justement ce qui fait l'identité de l'individu à travers les mondes possibles, c'est-à-dire à travers ses différentes natures possibles. Enfin, j'ai suggéré que faire l'expérience d'être une personne et non seulement un individu, c'est-à-dire faire l'expérience de la pluralité des individus que l'on aurait pu être, revenait à faire l'expérience de l'éternité, dans

10. Cette conception, qui apparaît d'ailleurs également dans la contribution de Carole Pinel, et qui lie étroitement l'expérience de l'éternité à celle de la pluralité des possibles impossibles, me semble d'inspiration bergsonienne. Chez Bergson, il y a presque identité entre les deux notions d'éternel et de possible, dans la mesure où le possible pour lui n'apparaît qu'une fois le temps annulé. Dans le flux créateur de la durée, le possible n'existe pas, et il faut s'extraire de ce flux, considérer le temps comme arrêté, pour qu'il y ait du possible.

la mesure où cette expérience serait justement celle de l'annulation du temps et de son cours irréversible.

Il devient maintenant clair en quel sens on peut dire que l'expérience eucharistique est une expérience de l'éternité. Elle l'est dans la mesure où on la conçoit comme un processus de déification (participation des individus à la nature du Christ) sans disparition des personnes déifiées, et que l'on comprend cette participation des individus à la nature du Christ à partir de la notion d'identité à travers les mondes possibles, c'est-à-dire comme une participation *modale*. L'unité de l'humanité en Christ, dans cette conception, c'est-à-dire le fait que l'humanité, dans et par l'eucharistie, possède désormais une seule et même nature, peut être saisie d'une manière qui ne soit pas quasi-physique – c'est-à-dire magique. Cette unité de nature produite par l'eucharistie n'est pas la diffusion mécanique, par l'ingestion du pain, d'un fluide mystérieusement unifiant, mais plus simplement le fait que chacun *aurait pu* être tous les autres. En d'autres termes, ce que l'eucharistie organise, c'est le croisement des mondes possibles : la possibilité se manifeste que chaque individu aurait pu être tous les autres, vivre la vie de tous les autres ou plutôt de chacun d'entre eux.

LITURGIE DES POSSIBLES

Ce croisement des mondes possibles s'opère dans l'eucharistie en tant que *liturgie*, c'est-à-dire en tant que récit non pas représenté mais *incorporé*. Cette incorporation des récits alternatifs possibles de ma vie (de mes morts possibles, en fait, j'y reviendrai) serait l'expérience eucharistique de l'éternité. Tout le sens de la liturgie est en effet – ou peut-être faudrait-il dire : devrait être – de suggérer corporellement l'identification de chacun des assistants, d'abord à Jésus-Christ, par l'évocation symbolique de son dernier repas et de sa passion, mais à tous les autres, par l'effectuation du rituel en commun. Et au-delà de la communauté présente, de suggérer l'identification aux humains souffrants, morts ou mourants¹¹. Si donc la liturgie eucharistique constitue le corps du Christ, ce n'est pas au sens où elle diffuserait un

11. William Cavanaugh note l'importance de cet effort d'identification dans l'eucharistie, en rappelant que les tombes des martyrs ou les endroits de leur exécution ont constitué pendant et après les persécutions romaines des lieux privilégiés de

fluide magique. C'est au sens où en elle s'expérimente corporellement, à travers la liturgie, la possibilité de vivre d'autres vies que la sienne propre, et d'abord celle du Christ à travers le récit incorporé de sa mort.

En parlant d'expérience corporelle de l'éternité à travers celle de la possibilité d'avoir vécu d'autres vies, je ne dis pas qu'une telle éternité, une telle identification de chacun à tous, s'expérimente pleinement dans toutes les célébrations eucharistiques. On pourrait même penser au contraire que la plupart du temps elle n'est pas expérimentée du tout. C'est d'ailleurs ce qui donne à la célébration eucharistique sa grande ambiguïté. Depuis Paul, en effet, l'eucharistie, sommet de la vie chrétienne, est aussi un périlleux chemin de crête, d'où la chute est facile : « celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit sa propre condamnation¹² ». Se rêver donnant sa vie pour un autre, à l'imitation de Jésus-Christ, assis sur sa chaise en mâchouillant l'hostie, a quelque chose de dérisoire et même de tout à fait contradictoire avec l'incorporation véritable de la vie d'un autre. En d'autres termes, l'eucharistie peut avoir pour effet d'empêcher l'identification véritable, c'est-à-dire de diviser le corps du Christ en individus distincts au lieu de l'unifier en une diversité de personnes. Elle peut faire obstacle à la vie chrétienne. Et en même temps, puisqu'il s'agit d'incorporer des vies possibles à la sienne propre, et non de les vivre actuellement, une célébration eucharistique ne saurait non plus être l'imitation suicidaire de la vie du Christ.

Que faire alors ? Peut-être, et c'est là encore une belle intuition de William Cavanaugh, la liturgie eucharistique ne permet-elle de véritablement *discerner le corps* qu'à partir du moment où les corps des fidèles sont véritablement risqués, actuellement risqués, même sans torture ou douleur effectives. Autrement dit, si les célébrations eucharistiques ne peuvent par principe être des rituels de suicide ou de mise à mort (puisque en ce cas, ils ne permettraient plus d'incorporer des vies *possibles* mais ne feraient que diminuer des vies actuelles), elles doivent malgré tout faire courir un risque aux corps individuels, non pas directement en ajoutant de la violence à la violence du monde, mais par le biais d'une liturgie d'identification qui rende manifeste la violence actuelle mais souvent invisible, qui perdure même quand les chrétiens ne sont pas persécutés et qui constitue l'obstacle majeur à la

la célébration de la cène. Voir Cavanaugh William, *Torture and Eucharist*, Malden, Blackwell, 2016, p. 67 et p. 225-226.

12. 1 Cor 11, 29 (TOB).

constitution pleine du corps du Christ, soit à l'identification non pas seulement à quelques-uns mais à tous les individus possibles y compris ceux auxquels, a priori, on ne voudrait justement pas s'identifier.

Cavanaugh donne deux exemples de ces liturgies qui engagent le corps individuel et sa mort, je les reprends notamment pour donner un peu de concrétude à mon propos, et parce qu'ils permettent aussi de comprendre comment cette réflexion eucharistique peut valoir au-delà des Églises chrétiennes. Le premier est celui d'une célébration eucharistique présidée par l'alors tout nouvel évêque Oscar Romero à San Salvador en 1977, suite à l'assassinat du prêtre de son diocèse Rutilio Grande par les oligarques au pouvoir. Ce qui rend cette célébration singulière, et transforme l'habitude dominicale en une liturgie d'identification dans laquelle les corps (celui de Romero d'abord, qui sera d'ailleurs assassiné trois ans plus tard dans sa cathédrale et pendant une autre célébration eucharistique) sont risqués, et par conséquent susceptibles d'éprouver l'identification au Christ d'abord, et aux victimes de la répression salvadorienne ensuite, c'est la décision de Romero d'en faire la seule et unique eucharistie de ce dimanche, rendant ainsi obligatoire la réunion – et la communion – dans la même Église des oligarques et des classes populaires réprimées par le régime, ce qui constitue à la fois une rupture dans l'ordre social habituel, et une annonce de la réconciliation eschatologique via l'identification des victimes et des bourreaux au Christ et entre elles, identification qui ne se fait toutefois pas en idée seulement, mais au risque, encore une fois, des corps eux-mêmes.

L'autre exemple donné par Cavanaugh, tout aussi parlant mais pour nous significatif d'une autre manière, parce qu'il n'a pas lieu dans les murs d'une église, est celui d'un groupe de résistance chilien pendant la dictature militaire, le groupe Sebastián Acevedo. Deux choses sont intéressantes dans cet exemple : d'une part, même si des chrétiens sont à l'origine du mouvement, il ne s'agit pas d'un mouvement qui se présente comme tel. Son mode d'action, que Cavanaugh rapproche pourtant de l'eucharistie, consiste par exemple à lire des noms de prisonniers ou de disparus devant les centres « secrets » de torture. Cependant, sans qu'il s'agisse de christianisme à proprement parler, il s'agit bien de liturgie. Il s'agit, par des actions ritualisées, de manifester corporellement l'identification aux victimes, en rendant visible ce qui habituellement ne l'est pas : la violence répressive du régime, qui doit alors sortir des murs des centres secrets pour s'abattre, sans doute moins fortement mais plus ouvertement, sur les manifestants postés

dans la rue. La liturgie ne crée pas la violence, mais elle la déplace et la rend visible, et permet ainsi l'identification avec les victimes. Pourquoi parler encore, dans ce cas, de liturgie eucharistique? Justement parce qu'on ne définit plus l'eucharistie par le processus quasi-mécanique de transformation d'une substance en une autre, mais par la constitution d'un unique corps du Christ via une liturgie d'identification.

Il reste cependant une question, à laquelle je n'ai pas tout à fait répondu : comment cette expérience eucharistique du corps de l'éternité n'est-elle pas une disparition pure et simple du soi? Ou en d'autres termes : si chacun avait pu vivre la vie de tous les autres, comment peut-il rester une différence entre nous? Quelle est cette différence qui reste entre tous les individus que j'aurais pu être, et ce que j'ai appelé la personne, ce qui fait qu'à travers mes différentes vies possibles j'aurais toujours été le même? D'où vient que j'aurais pu être quelqu'un d'autre mais que, si *je* l'avais été, ce quelqu'un d'autre aurait bien été *moi*, et pas un autre? Vladimir Lossky suggère une réponse, là encore, trinitaire – et il faut voir comment cette réponse trinitaire est transposable au problème de l'identité personnelle dans la déification. Entre les personnes de La Trinité, c'est la relation qui subsiste dans sa différence malgré l'identité de nature. Ou plutôt : la relation ne subsiste pas *malgré* l'identité de nature, par exemple entre le Fils et le Père, mais à cause de cette identité, dans la mesure où cette identité de nature est elle-même relationnelle et dynamique. Elle résulte du *don* de sa nature par le Père au Fils (identification plutôt qu'identité). C'est en donnant sa nature au Fils que le Père est vraiment Père, et c'est en rendant la sienne au Père, témoignant pour lui dans ce don, que le Fils est vraiment Fils.

Transposé au procès de déification, c'est-à-dire à la liturgie eucharistique : c'est précisément ma manière singulière de m'identifier à l'autre, de me représenter corporellement comme lui ou elle qui est singulière et subsiste dans tous les mondes possibles. Cette identification elle-même, répétons-le, n'est pas un simple rêve, ce n'est pas une identification purement intellectuelle, et le terme de représentation est encore incorrect (d'où l'importance de la notion de *présence* réelle, ne serait-ce que parce qu'elle met en défaut cette notion de représentation pour penser ce qui se joue dans l'eucharistie). C'est cette manière singulière de se donner à l'autre en risquant son corps pour le visibiliser dans la liturgie qui fait la personnalité. C'est là que réside mon expérience de l'éternité.

Par conséquent, une bonne liturgie eucharistique est une liturgie qui performe de telles relations d'identification et les multiplie. Dans cette performance, par laquelle les frontières individuelles se dissolvent (modalement et corporellement, ou corporellement modalement), les personnalités ne disparaissent pas mais s'affirment au contraire, comme autant de manières d'être pour les autres.

Ainsi la liturgie se fait procès de création de personnes, comme autant de nouvelles relations d'identification, et l'eucharistie peut être comprise comme modèle de constitution du corps du Christ, c'est-à-dire du corps de l'éternité. Car je le répète mais c'est maintenant tout à fait évident : le corps du Christ n'est pas seulement le corps individuel de Jésus. D'ailleurs, le corps de Jésus lui-même, dans les Évangiles, reste tout à fait indéterminé, et les analyses narratologiques contemporaines insistent beaucoup sur le fait qu'il est essentiel au récit évangélique lui-même que Jésus soit une espèce de nœud de multiples récits, qui sont autant de vies possibles¹³. Jésus, c'est *à la fois* une biographie individuelle, l'histoire d'un peuple, l'histoire de la création et l'histoire de Dieu. La liturgie eucharistique construit le corps du Christ c'est-à-dire l'unité de l'humanité, et elle le construit à l'aide d'une forme d'incorporation des vies possibles. Ou encore, on pourrait dire en prenant les choses par l'autre bout que l'enjeu d'une liturgie eucharistique n'est autre que d'étendre les relations d'identification à des êtres invisibles jusque-là, personnellement invisibles du moins. Jusqu'à qui ? Quels animaux, quels êtres jusque-là considérés comme des choses peuvent être investis de personnalité par la performance eucharistique ?

Quant au problème de cet ouvrage, celui de savoir ce qu'est l'expérience de l'éternité, qu'a-t-on gagné à le reformuler en posant la question de savoir ce qu'est le corps qui éprouve l'éternité ? Peut-être de comprendre que l'éternité (la totalité de mes vies possibles) ne s'éprouve ni par un certain organe spirituel, ce qui impliquerait le repli maximal vers l'intériorité individuelle, ni par la dissolution pure et simple du soi, son éparpillement qui laisserait la place à une force impersonnelle (Dieu ou la nature). Elle se construit dans un corps défini par les possibilités qu'il incorpore dans des mises en scène d'identification. Ce sont des possibilités singulières, déterminées auxquelles on s'incorpore, ou que

13. Voir surtout Gesché Adolphe, « Pour une identité narrative de Jésus », *Revue théologique de Louvain*, 30e année, fasc. 2, 199, p. 153-179, et fasc. 3, 199, p. 336-356.

l'on s'incorpore : on ne passe pas directement à la limite, on ne passe pas directement de l'individualité à l'humanité divinisée ou à l'absolu. Il faudrait mieux parler dans ce cas d'expérience de l'éternisation, de corps qui s'éternise, plutôt que d'expérience de l'éternité. C'est peut-être d'ailleurs une des conditions de l'expérience, une des conditions pour qu'il y ait de l'expérience, que tout n'en soit pas donné d'emblée.