

PATRYCJA TOMCZAK

Université Adam Mickiewicz

UN PEU DE MATIÈRE SANS FORME. L'EUCARISTIE SELON SIMONE WEIL

Abstract. Tomczak Patrycja, *Un peu de matière sans forme. L'Eucharistie selon Simone Weil* [Some shapeless matter: The Eucharist according to Simone Weil]. *Studia Romanica Posnaniensia*, Adam Mickiewicz University Press, Poznań, vol. XXX: 2003, pp. 235-250. ISBN 83-232-1270-8. ISSN 0137-2475.

The article *Some shapeless matter. The Eucharist according to Simone Weil* constitutes a hermeneutic approach of the Eucharistic reality which operates at two levels, thematic and textual. The examination consists in analyzing respectively both conceptions of the Eucharist (apparently reducing) developed by Simone Weil, namely that of the *real agreement* and that of the *fragment of matter*. The analysis ends in the discovery of a kerygmatic modality which authorizes and supports the paradoxical reasoning. Finally, within the framework of the fragmentary writing, the reflection aims at enlightening the relation between the Eucharist (bread) and the hermeneutics (word), based on the principle of *allusion* which replaces that of *analogy*.

Il est fréquent d'imaginer Simone Weil comme le personnage emblématique d'une spiritualité moderne des *chrétiens hors de l'Eglise*, c'est pourquoi on souligne volontiers son refus du baptême et sa contestation acharnée de la réalité ecclésiastique institutionnelle. Cette dernière formule nécessite déjà une atténuation: ce qu'elle blâme, ce n'est ni la théorie dogmatique du catholicisme, ni même la pratique pastorale en tant que telle, mais uniquement certains aspects de l'identité catholique relatifs au Concile de Trente¹. Au début de la *Lettre à un religieux*, où elle répertorie les pensées «habitante en elle» qu'elle croit incompatibles avec l'appartenance à l'Eglise, Simone Weil écrit: «Quand je lis le catéchisme du Concile de Trente, il me semble n'avoir rien de commun avec la religion qui y est exposée»

¹ Il serait d'ailleurs intéressant d'examiner de façon systématique dans quelle mesure le Concile Vatican II annule les difficultés majeures qui retenaient Simone Weil au seuil de l'Eglise, conformément à la conviction de son ami intime, Joseph-Marie Perrin OP; voir à ce propos: l'ouvrage collectif préfacé par J.-M. Perrin, *Réponses aux questions de Simone Weil*, Aubier, Ed. Mouton, 1964, et J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Ed. Nouvelle Cité, Paris 1984.

(LR, p. 11)². Cette opinion tranchante est pourtant immédiatement complétée par une remarque parallèle, énoncée sur le mode d'opposition radicale: lorsqu'elle lit le *Nouveau Testament* ou les mystiques, elle sent «avec une espèce de certitude que cette foi est la sienne». Si c'est ainsi, rien de plus commun aux esprits hérétiques – au sens historique, sans y apporter aucun jugement de valeur – que de contester la continuité entre la source évangélique immuable et le corpus dogmatique, variable et relatif, enseigné ou même imposé illégitimement par l'Église comme absolu à chaque moment de son histoire. Et pourtant, Simone Weil échappe à cet effort de classification des idées reçues, par lequel on lui fournit si facilement la tutelle de ceux qui n'arrivent jamais à accorder la foi individuelle avec la confession communautaire. Là aussi, en conformité à ce qu'elle considère comme son destin, Simone Weil reste fugitive et étrangère³, en premier lieu parce qu'elle place du côté du *Nouveau Testament*, en opposition au détestable concile, la célébration liturgique de la messe: «Quand je lis le *Nouveau Testament*, les mystiques, la liturgie, quand je vois célébrer la messe, je sens avec une espèce de certitude que cette foi est la mienne, ou plus exactement serait la mienne sans la distance mise entre elle et moi par mon imperfection» (LR, p. 11). L'opposition ainsi dénoncée, loin d'être une proclamation triomphale, provoque par contre l'invincible chagrin: «Cela fait une situation spirituellement pénible» (ibidem). Vu le contexte, c'est le petit verbe «voir» qui nous introduit au cœur du problème: elle ne peut que *voir* la messe, sans pouvoir pleinement y participer.

S'il paraît incontestablement juste de la considérer comme *chrétienne hors de l'Église*, d'autant plus remarquable devient l'acharnement avec lequel elle insiste à nombreuses reprises sur la présence réelle, non symbolique, du Christ dans l'Eucharistie (cf. p.ex.: C2, p. 124, 338, 450; CS, p. 38, 76; AD, p. 182 etc.), en faveur de la conception catholique par rapport à la vision protestante (C2, p. 338), bien qu'elle s'attache à certains aspects subjectifs de *l'effet* opéré par la réalité eucharistique au niveau de la réception. Or, elle conçoit la présence réelle, mais en rapport «à la qualité de l'attention» (C2, p. 124), «seulement dans l'âme capable de l'éprouver» (ibidem, p. 450). Toutefois une telle opinion ne provoque en aucun cas la moindre mise en doute en ce qui concerne la présence réelle qui, *elle seule*, reste inconditionnée («Il y a une chose inconditionnée dans l'Église, mais c'est seulement la présence du Christ dans l'Eucharistie», CS, p. 79), ce qui est conditionné, c'est la *transformation réelle* opérée par la consécration dans l'âme du croyant (C2, p. 450). Pourtant – et voilà le premier élément de l'aporétique weilienne concernant la réalité sacramentale – la proposition «*Pain et vin consacrés sont chair et sang du*

² Liste des sigles utilisés: AD – *Attente de Dieu*, Fayard, 1984; C2 – *Cahiers*, Œuvres complètes, t. VI, vol. 2, Gallimard, 1997; CS – *Connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, EL – *Écrits de Londres*, Gallimard, 1957, LR – *Lettre à un religieux*, Gallimard, 1974.

³ «Je sens qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception», AD, p. 26.

Christ» ne peut pas dans son acception être considérée comme une énonciation de la vérité, celle-ci appartenant à l'ordre de l'intelligence, tandis que l'énoncé cité n'est saisissable par l'intelligence qu'indirectement, cela veut dire justement *par les effets* (LR, p. 55).

En plus, une interprétation symbolique de l'Eucharistie constitue pour elle un des péchés dans le domaine de l'intelligence les plus sévèrement jugés: «les spéculations qu'il est légitime de condamner comme hérétiques sont celles qui diminuent la réalité des choses divines»; parmi les exemples (d'ailleurs purement christologiques) elle mentionne le fait de «réduire le pain et le vin de l'Eucharistie à un simple symbole» (CS, p. 81-82). Toutefois, «condamner une spéculation comme hérétique» ne signifie pas pour elle mettre ses auteurs en dehors de la collectivité gardienne du dogme, il est notamment interdit de les priver des sacrements «s'ils les désirent»; il suffit de *déclarer* «qu'ils sont dans l'erreur», sans leur refuser le Pain de vie (cf. AD, p. 56-57). De plus, «le refus d'un sacrement ne devrait jamais être possible» (CS, p. 265), même envers ceux qui nient publiquement l'existence de Dieu (cf. AD, p. 56). Confronté à un tel paradoxe, on se heurte à l'inconcevable: faut-il y déchiffrer une thèse voilée sur l'efficacité *en soi* des sacrements? Pourtant, Weil elle-même semble la nier par la mise d'accent sur les circonstances de la réception (cf. *supra*). Peut-on conclure par un diagnostic qui enferme les opinions incompatibles jusqu'à l'absurde dans l'expression d'un cri de douleur, traduisant une *faim eucharistique* qui tourmentait Simone Weil sans pouvoir être apaisée au sein de l'Eglise actuelle? Une telle affirmation, si juste qu'elle paraisse, n'autorise pourtant pas le mode *conclusif* duquel elle semble se réclamer. Le champ d'investigation – les *comment* posés par celui qui interprète et les *pourquoi* examinés par celui qui veut comprendre – reste toujours ouvert.

Néanmoins, face aux controverses que l'on vient d'esquisser, on ne s'étonne plus des jugements durs, énoncés par *defensores Ecclesiae*, comme l'opinion significative de Marcel Moré: «Proposition qui serait contradictoire en elle-même – nier l'existence de Dieu et participer au Pain de vie – si l'on ne savait déjà que le Pain de vie, pour Simone Weil, n'est qu'un «fragment de matière» ou une pure convention»⁴. L'observation mentionnée, bien qu'elle semble référer strictement la pensée de Simone Weil et ne fausser en rien *l'expression* de son message, nous fournit un exemple modèle de l'impasse intellectuelle inévitable à celui qui remplace l'effort systématique de l'exégèse par une juxtaposition hâtive des idées illégitimement abstraites du système. D'ailleurs, cette remarque concerne aussi un mouvement de recul, presque automatique, face à la notion de *système* appliquée ici à la pensée de Simone Weil, trop facilement – probablement à cause de la forme fragmentaire de son discours – classée comme a-systématique, échappant par sa nature à toute tentative de systématisation. Cependant il est évident que l'absence

⁴ Marcel Moré, *L'Eglise catholique romaine et le Christ*, in: *Simone Weil, grand passage*, coll. Question de, t. 97, p. 185.

apparente des liaisons logiques dans un énoncé contradictoire ne résulte pas nécessairement du manque total de régulation, mais souvent de son ignorance due à un défaut de lecture. Bref, ceci arrive à un exégète qui s'arrête trop vite à la proclamation de l'*absurde* dans une quête qui devrait aboutir à la découverte d'une modalité qui *annule* ou au contraire, *autorise* la contradiction.

Tel serait précisément notre objectif qui vise à présent à disséquer l'accusation de Marcel Moré, car si éronnée qu'elle soit, elle garde toutefois sa valeur heuristique, bien illustrant l'aporétique weilienne déjà mentionnée. Alors premièrement, quelles conditions intellectuelles permettent à Weil de réclamer le Pain de vie pour ceux qui nient l'existence de Dieu («proposition contradictoire en elle-même»)? Deuxièmement, quelle est la signification des deux formules restrictives, selon lesquelles l'Eucharistie *n'est qu'*une convention et, ce qui paraît plus complexe, *n'est qu'*un fragment de matière? Enfin, y a-t-il une régulation inhérente à ce que l'on peut appeler prudemment *système* de pensée propre à Simone Weil (faut-il que la forme fragmentaire lui fasse obstacle? ne peut-elle en être porteuse?), régulation qui permettrait de résoudre le problème de la fausse contradiction ou de maintenir, tout en l'éclairant, celui de la contradiction légitime.

Or, dans l'optique weilienne il est possible de nier publiquement l'existence de Dieu et de ne commettre aucun péché (cf. AD, p. 56): le paradoxe n'est qu'apparent, permettant une résolution à deux niveaux respectifs. On y arrive à chaque fois par un dédoublement opéré au sein d'un des termes de la contradiction: si A est contradictoire vs. B, B s'avère pourtant divisible en B1 et B2, ou B2 peut être associé ou même assimilé à A. Ainsi, la dénégation de l'existence de Dieu ne doit-elle pas constituer le péché, car il y a *deux athéismes et deux langages*, autrement dit – deux façons de *concevoir* et deux façons de *proclamer* l'inexistence de Dieu. Premièrement, l'un des deux athéismes n'est qu'«une purification de la notion de Dieu» (C2, p. 125), parce que «la religion en tant que source de consolation est un obstacle à la véritable foi» et c'est en ce sens que «les athées ont raison et les croyants ont tort» (ibidem, p. 337). Lorsque Weil recommande de prier Dieu «en pensant que Dieu n'existe pas» (ibidem, p. 137) ou de «faire toute espèce de travail, d'effort, pour Dieu *et* en pensant qu'il n'existe pas» (ibidem, p. 145), c'est à chaque fois au nom de la probité intellectuelle, mais aussi (ce qui revient au même) dans une visée pragmatique, dans le cadre d'un exercice spirituel, afin de purifier la foi (en la détachant du profit, en la privant de la consolation); en un sens, Weil adapte ainsi la riche tradition de la *via negativa*⁵. Deuxièmement, s'il arrive que des paroles obscures d'un mystique, «authentique ami de Dieu», tel maître Eckhart, «sont en désaccord avec l'enseignement de l'Eglise», c'est parce qu'il y a deux lan-

⁵ D'après elle, il est absolument légitime d'affirmer en même temps: «Dieu existe; Dieu n'existe pas. Où est le problème? Nulle incertitude. Je suis tout à fait sûre qu'il y a un Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que mon amour n'est pas illusoire. Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu. Mais cela, que je ne puis concevoir, n'est pas une illusion», C2, p. 126.

gages de la foi, collectif et individuel, et «le langage de la place publique n'est pas celui de la chambre nuptiale» (AD, p. 57-58). Néanmoins une remarque s'impose: la confusion ne commence qu'au moment où l'on répète *publiquement* les paroles secrètes soufflées pendant l'union mystique... En ultime instance, si le refus des sacrements *ne devrait jamais être possible*, c'est parce que Weil l'assimile à un abus de pouvoir de la part de la collectivité ecclésiastique (AD, p. 58-59), tandis que, conformément à la logique déjà évoquée de la purification par le renoncement, «elle ne se sanctifiera que si elle abdique en se privant du pouvoir de refuser les sacrements» (CS, p. 265).

Quant à la notion de *convention* eucharistique ou en général sacramentale, son emploi chez Weil exige une attention toute particulière. Certes, le sacrement n'est rien d'autre qu'une «convention entre Dieu et l'homme», mais ici «le lien conventionnel doit être plus solide que le lien naturel» (CS, p. 256), et c'est parce qu'il est question d'une convention *ratifiée par Dieu* (LR, p. 62; AD, p. 182). Une telle formulation dépasse d'ailleurs le cadre sacramental et fait appel au problème majeur de la garantie ontologique de tout symbole religieux – parce que le religieux n'est jamais accessible qu'indirectement, par un détour symbolique, qui ne manifeste que la *présence* d'un Dieu *absent*; de là, un symbole conventionnel ne peut être garanti (ratifié) que par l'action de Dieu – ce qui est à son tour concevable uniquement dans et par la foi⁶. Mais dans l'Eucharistie, aurait pu répliquer Simone Weil, il s'agit d'une présence réelle, non symbolique, et la notion de convention ne le contredit pas, au contraire: «une convention avec Dieu est plus réelle qu'aucune réalité» (CS, p. 76). Cela suffit pour rejeter la thèse de Marcel Moré (d'après Weil, l'Eucharistie *n'est qu'une convention*) comme une réduction insoutenable, pourtant il reste à éclairer quelle est la modalité qui autorise la proclamation d'un lien conventionnel plus solide que le naturel et plus réel que la réalité. Là aussi, la contradiction s'avère apparente, basée sur un dédoublement opéré cette fois-ci dans la notion de réalité: il est fréquent d'admettre qu'il y a une «réalité réelle» – *res*, opposée à une «réalité mystique» – *sacramentum*; voilà l'acception *doxale*. Le *para-doxe* weilien ne propose qu'un rétablissement de l'ordre: la distinction entre *res* et *sacramentum* a un sens uniquement lorsque *sacramentum* est conçu comme non seulement *plus réel* que *res*, mais comme un garant de la réalité de l'autre⁷. Ceci explique la position

⁶ On s'y réfère en grandes lignes à l'examen du paradoxe de la présence/absence de Dieu, par Tomasz Węclawski, *Sententia consonans Eucharistiae. Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, Wyd. Wydział Teologiczny UAM, Poznań 1999, p. 140-141.

⁷ Il semble intéressant d'évoquer ici la réflexion parallèle de Jean-Luc Marion: „Dla naszego z natury zaślepionego spojrzenia chleb i wino są rzeczywiście jako chleb i wino, a sakramentalne („mistyczne” w potocznym znaczeniu) jako Ciało i Krew Chrystusa [...]. A przecież tylko coś przeciwnego ma poprawny teologiczny sens. Rzeczywistość osiąga tylko to, „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, ale „objawił nam Bóg przez Ducha” (1Kor 2,9) – cała reszta pełni jedynie funkcję sakramentu i zapowiedzi. Rzeczywistość osiąga tylko to, co wydaje się „mistyczne” potocznemu spojrzeniu” – J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, Biblioteka Filozofii Religii, Znak, Kraków 1996, p. 246.

centrale de l'Eucharistie (AD, p. 182; LR, p. 62) parmi d'autres marques conventionnelles de la pureté divine – art, liturgie, parole révélée – qui, par leur beauté parfaite, dirigent notre pensée vers la perfection de Dieu.

Pendant – on y accède au centre vital de la conception weilienne de la convention eucharistique réelle – il est écrit que *le Père [est] dans le secret* (Mt 6,4.6.18). A sa manière, Weil radicalise à l'extrême la parole évangélique: alors, la présence divine *more geometrico* «est plus complète pour autant qu'elle est plus secrète» (AD, p. 184), c'est en ce sens que «l'absurdité du dogme de la présence réelle en constitue la vertu» (ibidem, p. 182); le Christ peut être présent dans un objet tel que le morceau de pain uniquement en vertu d'une convention et *de ce fait* il y peut être présent parfaitement – «Sa présence dans l'Eucharistie est vraiment secrète, puisque aucune partie de notre pensée n'est admise au secret. Aussi est-elle totale» (AD, p. 183). Bref, il serait juste d'affirmer que Simone Weil opère une réduction de l'Eucharistie à une convention, mais – contrairement aux apparences – ce qu'elle vise, c'est la défense radicale de la présence réelle: vu que *le caché est plus réel que le manifeste* (C2, p. 489), la convention seule promet un accès à la réalité suprême. Autrement dit, la *convention* qu'il serait facile de considérer (avec Marcel Moré) comme l'indice de la relativité historique⁸, prend chez Weil une dimension radicalement universelle.

Lorsque l'on se penche sur la *théorie* weilienne de l'Eucharistie, si proche – malgré l'apparence para-doxale – à l'ortho-doxie, il est pourtant difficile de ne pas s'arrêter sur sa *pratique* sacramentale, précisément sur son absence. Plus elle insiste sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, sur la vertu surnaturelle et inconditionnée des sacrements dont l'Eglise catholique est distributrice, plus absurde paraît son refus du baptême et par conséquent son abstention eucharistique. Encore une fois, il serait décevant, après avoir subi le premier impact de contradiction, de se borner à constater l'impasse; comme la *contradiction est un levier*, il est peut-être possible de continuer à suivre la voie à un niveau supérieur. Or, la signification du drame de la *faim eucharistique* de Simone Weil est à chercher dans la tension du *désir* et de la *privation*: vu que «la faim est un rapport à la nourriture certes beaucoup moins complet, mais aussi réel que l'acte du manger», il peut arriver que «le désir et la privation des sacrements puissent constituer un contact plus pur que la participation» (AD, p. 27). Weil paraît prudente en énonçant une thèse tellement bouleversante (elle l'introduit par la formule «il n'est pas inconcevable que») et refuse de lui donner un sens universel: si elle est soutenable, ce n'est que par exception, «mais le caractère exceptionnel peut très bien procéder non pas d'une supériorité, mais d'une infériorité par rapport aux autres. Je pense que ce serait mon cas» (ibidem)⁹. Difficile de ne pas penser à cette expérience particulière en lisant

⁸ Sur l'acception de l'Eucharistie comme une convention historique et sur son dépassement, voir T. Węclawski, op. cit., p. 148.

⁹ On trouve chez Weil des remarques à la lumière desquelles la position ou le sentiment d'infériorité peut être considéré comme critère de l'authenticité de sa vocation; p. ex.: «si le fait de demeu-

que notre plus grand malheur est le fait que regarder et manger sont deux choses distinctes (CS,251; AD, p. 156). En général, Weil accorde au regard une puissance quasi-sacramentale: c'est le regard qui sauve (AD, p. 188; cf. Nb 21,8-9), c'est le regard porté sur l'Agneau de Dieu dans le pain consacré qui purifie l'homme (cf. AD, p. 186-187), on détruit le mal en le transportant à Dieu par la contemplation du Saint-Sacrement (cf. CS, p. 330) etc. Il paraît justifié d'y percevoir une sorte de rayonnement sublime de sa propre situation: le corps arrêté au seuil de l'Eglise, le cœur «transporté pour toujours dans le Saint-Sacrement exposé sur l'autel» (AD, p. 54). Néanmoins il est vrai qu'ainsi Weil néglige-t-elle l'aspect communautaire inhérent à la liturgie en tant que telle; aujourd'hui, on communique sans contempler¹⁰, elle, elle contemple sans communier, cependant *c'est ceci qu'il fallait pratiquer sans négliger cela* (Mt 23,23). En fait, afin de saisir réellement la signification de ce qui s'opère entre le désir inassouvi et la privation intransigeante, il semble nécessaire de recourir à une autre notion fondamentale dans le système weilien, à savoir l'obéissance. Il est significatif que la phrase «c'est pour le service du Christ en tant qu'il est la Vérité que je me prive d'avoir part à sa chair de la manière qu'il a instituée» (AD, p. 66) est immédiatement corrigée par «Il m'en prive, plus exactement, car jamais je n'ai eu jusqu'ici même une seconde l'impression d'avoir le choix» (ibidem). D'ailleurs il est bien ainsi, puisque la vie modèle est celle qui ne laisse la place à aucun choix (AD, p. 38), sinon celui-ci, le seul offert à l'homme, de «désirer l'obéissance ou ne pas la désirer» (AD, p. 113). Ainsi arrive-t-on à comprendre comment il est possible qu'elle revendique le droit d'accès aux sacrements pour ceux qui le désirent (même s'ils nient l'existence de Dieu), tout en exaltant la privation qui tourne le désir à-vide. Le désir devrait donc être coupé avec l'obéissance comme avec une épée (C2, p. 420-421), de sorte que le tronc de l'arbre et le coup de la hache se confondent jusqu'à l'assimilation: «Car je ne désire pas autre chose que l'obéissance elle-même dans sa totalité, c'est-à-dire jusqu'à la croix» (AD, p. 29).

C'est ainsi que l'on redécouvre une dimension purement christologique qu'il est juste d'appeler, à titre d'allusion à une intuition théologique de Hans Urs von Balthasar, la *réduction à l'obéissance*¹¹. Selon l'optique weilienne, l'engagement eucharistique devrait donc être perçu dans une perspective *kénotique* de l'abaissement et du dépouillement volontaire du Christ (cf. Phlp 2,6-8), dans la divine lignée de la Création – Incarnation – Passion – Eucharistie, exprimant un «mouvement de retrait», non pas de l'expansion (cf. CS, p. 26), un mouvement descendant,

rer hors de l'Eglise, sur le seuil, me donnait un sentiment de supériorité par rapport à ceux qui sont dedans, cette position serait mauvaise et peut-être je devrais entrer. Mais elle est liée pour moi à un sentiment d'infériorité», C2, p. 464.

¹⁰ Cf. à ce propos Alfred Läpple, *Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo*, WAM, Kraków 1997, pp. 110-111; entre autres sur l'articulation réciproque entre *moi* et *nous* dans la liturgie.

¹¹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, przeł. Eligiusz Piotrowski, WAM, Kraków 2001, p. 98 s.

non pas ascendant (cf. C2, p. 430). Le thème majeur de la spiritualité chrétienne de l'*imitatio Christi* revêt chez elle un aspect essentiellement eucharistique, traduit en deux métaphores favorites: «se faire matière» et «devenir comestible». Or, on se fait matière «par le travail» et «comme le Christ par l'eucharistie» (C2, p. 62, cf. p. 291, 314) et rien ne nous apprend mieux l'obéissance que la matière inerte, parfaitement docile (cf. AD, p. 112). S'il est vrai qu'on puisse saisir le sens de l'Eucharistie uniquement par le biais de ce qu'on pourrait appeler une *disposition kénotique*¹², chez Simone Weil elle forme le vecteur qui indique l'ultime profondeur de l'abîme de la kénose: «Devenir rien jusqu'au niveau végétatif: c'est alors que Dieu devient du pain» (C2, p. 405). Cependant le pain n'est pas une matière quelconque, mais comestible et nourrissante. Lorsque Weil exprime à nombreuses reprises le vœu de «devenir comestible»¹³, son message s'enracine dans la noble et ancienne tradition théologique des premiers chrétiens¹⁴.

Lorsque l'on se penche sur la signification du pain eucharistique, il est impossible de passer sous silence la mention du *pain quotidien* dans l'interprétation weilienne du *Pater*. On connaît le rôle extraordinaire de la Prière du Seigneur dans le cheminement spirituel et, osons le dire, dans l'expérience mystique de Simone Weil¹⁵. Permettons-nous de remarquer à l'occasion son manque si irritant du souci philologique, dû probablement à son absence d'intérêt pour l'historicité; dans une lettre adressée à Maurice Schumann, elle témoigne: «Je suis persuadée que le texte grec remonte au Christ; il est trop beau...» (EL, p. 205). C'est justement dans le texte grec de l'évangile selon Mathieu que le pain est qualifié comme *επιουσιον*, *epiousion*, ce que Simone Weil, en dépit de la tradition liturgique latine qui le comprend comme «quotidien, de ce jour» (au sens «d'ici-bas»), traduit par «surnaturel» («Notre pain, celui qui est surnaturel, donne-le-nous aujourd'hui», AD, p. 220). Dans son analyse systématique du *Pater*, elle va jusqu'à condamner la

¹² „Nikt nie może więc rozumieć Eucharystii, jeśli nie dokona się w nim *przesunięcie* odwrotne do (...) samo-wyniesienia”, cf. T. Węclawski, op. cit., p. 106.

¹³ «Pour qu'un homme soit réellement habité par le Christ comme l'hostie après la consécration, il faut qu'au préalable sa chair et son sang soient devenus matière inerte, et de plus comestible pour ses semblables», CS, p. 41; «Que tout (...) soit arraché à moi, dévoré par Dieu, transformé en substance du Christ, et donné à manger à des malheureux», ibidem, p. 205; «Demander que Dieu fasse de notre chair la chair du Christ pour que nous soyons comestibles à tous les malheureux», ibidem, p. 228; «Que je cesse d'être dès ici-bas, encore vivante. Et en vendant ce qui reste après l'annulation de la personne, afin que cela serve de nourriture aux créatures», ibidem, p. 238, etc.

¹⁴ Cf. à ce propos des textes rassemblés dans l'anthologie *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła ucząc o Eucharystii*, coll. Ojcowie żywi, t. VII, Znak, Kraków 1987, pp. 74, 97, 367, 369; cf. aussi *le Catéchisme de l'Eglise Catholique*, par. 1397.

¹⁵ Sur la récitation du *Pater* en grec: «Parfois les premiers mots déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni point de vue. (...) Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise», AD, pp. 48-49.

correspondance si ferme entre ce pain demandé au Père et celui qui nous sert de nourriture quotidienne: «Nous ne devons rien demander au sujet des circonstances, sinon qu'elles soient conformes à la volonté de Dieu. Nous ne devons pas demander le pain d'ici-bas» (AD, p. 221). Est-il seulement possible d'affronter le vide d'une manière si consciente, dépouillée de toute consolation idolâtre? Si, répond Simone Weil, mais dans ce cas-là «la source d'énergie ne peut être que le pain surnaturel» (C2, p. 151), puisque l'on ne peut pas «avoir la force de contempler le malheur quand on est malheureux» (ibidem, p. 203), bref – «peiner à vide» *sans pain surnaturel* (ibidem, p. 194). Et alors, effectivement «il en faut tous les jours» (ibidem, p. 151), autrement dit «le pain transcendant est le pain d'aujourd'hui» (CS, p. 47); le cycle est bouclé et, par un détour significatif (surnaturel, *cela veut dire* quotidien), Weil regagne l'acception temporelle propre à la tradition ecclésiastique¹⁶. Une telle interprétation ne diffère d'ailleurs pas en grandes lignes, de celle des Pères de l'Eglise, tel Saint Ambroise qui accepte les deux versions, mais semble préférer le terme grec, sauvegardant cette équivoque précieuse, à l'univocité du terme latin¹⁷ ou Saint Cyrille de Jérusalem qui parle du pain essentiel, non pas pour le corps, mais pour l'âme¹⁸. Il semble pourtant indispensable d'observer que dans l'acception traditionnelle, la liaison entre le pain comme nourriture charnelle et le pain eucharistique dans le *Pater* s'instaure sur le mode inclusif d'analogie (le Corps du Christ nécessaire pour survivre *par analogie* au pain quotidien), tandis que Weil y opère une dissolution tranchante, sur le mode exclusif de contradiction (le Corps du Christ *quotidiennement nécessaire* pour pouvoir consentir à la privation de ce qu'on désire au quotidien ici-bas). Malgré cette objection, ce qui paraît ici fondamental, c'est le retour constant des formules temporelles dans la dimension *présente*. «Le Christ est notre pain. Nous ne pouvons le demander que pour maintenant», comme le consentement, ce «oui du mariage», ne peut être qu'actuel (AD, pp. 220-221). Impossible d'assurer la survie, car «nous ne pouvons pas en faire des provisions» (ibidem, p. 222), autrement dit – on se permet un recours justifié à la terminologie marionienne – impossible de prendre en possession le présent (temps)

¹⁶ Dans la pratique exégétique traditionnelle, il est fréquent d'énumérer les trois acceptions de la notion grecque d'*epiousion*: *littérale* – ce qui est nécessaire afin de survivre ici-bas, *métaphorique* – la grâce divine, enfin – *eucharistique*. Cf. Armin Jacek Znak (réd.), *Teologia i obrzędy Eucharystii*, Signum, Wrocław, 1992, p.185.

¹⁷ „(Chrystus) mówi wprawdzie „chleba”, ale dodaje *epiousion*, to znaczy substancjalnego. Nie chodzi o chleb, którym posila się ciało, ale o tamten chleb żywota wiecznego, który podtrzymuje substancję naszej duszy. Dlatego po grecku mówi się *epiousios*. Łaciński tekst natomiast nazywa ten chleb „powszednim” (*cottidianum*). Grecy określają zbliżający się dzień jako *ten epiousion hemeran*. Zarówno tekst grecki, jak i łaciński wydają się być jednakowo właściwe. Po grecku jedno słowo oddaje jeden i drugi sens. Tekst łaciński używa tylko jednego określenia „powszedni”; in: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, op. cit., p. 381.

¹⁸ „Chleba naszego istotnego daj nam dzisiaj! Zwyczajny chleb nie jest istotny; istotny jest ów chleb święty, przeznaczony dla istoty duszy”, ibidem, p. 263.

afin de se libérer de la nécessité de recevoir le présent (don); bref, le temps présent doit être vécu en tant que présent – offert, donné¹⁹. Pourtant chez Marion, le présent du don eucharistique *ne se temporalise pas* en partant de l'ici-et-maintenant, mais comme la mémoire (passé), comme l'annonce eschatologique (futur) et seulement en dernier lieu comme le quotidien (présent); ainsi peut-il être perçu comme l'ultime paradigme du temps présent en tant que tel, dans le cadre d'un projet marionien qui consiste à remplacer la temporalité métaphysique par la temporalité christique²⁰. Par contre, Simone Weil semble effectivement aboutir à une sorte de *réduction* du présent eucharistique à l'actuel de l'ici-et-maintenant; lorsqu'elle évoque le passé et l'avenir, c'est presque toujours sous un angle négatif, comme des entraves fabricatrices des consolations illusoires qui empêchent la décréation: «C'est pourquoi le renoncement au passé et à l'avenir est le premier des renoncements» (C2, p. 347). Weil, si méfiante à l'égard des spéculations théologiques et si hostile à tout espoir eschatologique, commet-elle le péché d'idolâtrie métaphysique? Ou bien Marion se laisse-t-il entraîner dans le mécanisme diabolique combleur des vides? Malgré l'apparente contradiction, il paraît que les deux obéissent au même mouvement *kénotique* visant la désillusion, c'est-à-dire la dépossession intellectuelle, en adoptant seulement dans la même direction les deux voies distinctes, à savoir «pragmatique» et «spéculative». L'image des deux voies serait d'ailleurs simplificatrice, car en effet les deux attitudes ne s'opposent de manière alternative, mais se complètent ou même se conditionnent mutuellement: la purification spirituelle weilienne ne sert à rien sans l'enracinement dans le kérygme évangélique et sans référence eucharistique universelle (il est clair que ce que Weil conseille de rejeter, ce n'est pas le passé fondateur de la Cène ni l'avenir porteur de la plénitude divine, mais seulement leurs simulacres imaginés, ancrés dans la logique de la dette/récompense, empêchant le sujet à se décréer), tandis que la révolution /anti-/métaphysique marionienne n'est légitime qu'après avoir passé les notions opératoires par le purgatoire qui les a dépouillées de toute nuance idolâtre.

Néanmoins, bien que la manière weilienne de concevoir la temporalité sacramentale (par le sacrement, «l'éternité entre dans le temps par l'intermédiaire des instants», C2, p. 357) soit proche de la conception théologique qui interprète l'Eucharistie comme une irruption du *καιρος* divin dans le *χρονος* humain²¹, il semble qu'elle ignore la spécificité chrétienne de la *triple temporalité* eucharistique qui se joue entre l'anamnèse, l'épéctase et le quotidien. De façon peut-être inat-

¹⁹ Cf. J.-L. Marion, op. cit., pp. 238-240.

²⁰ Cf. ibidem, p. 231 s. „... nasza miłość nie jest dość przenikliwa, aby z (...) utrzymującej się wciąż terazniejszości wydobyć istniejący obecnie, bez przerwy porzucany i odzyskiwany, zgłębiany i uzasadniany, przerzucany tam i z powrotem pomiędzy pamiątką (uczасowanie przeszłością) a epektazą (uczасowanie przyszłością) dar. (...) Co więcej, ważność pamiątki, która czyni terazniejszy (dany) czas zawsze wcześniejszym od siebie samego, wynika z niepowstrzymanej eschatologicznej epektazy”, ibidem, p. 240.

²¹ Cf. *Teologia i obrzędy Eucharystii*, op. cit., p. 92.

tendue, on la retrouve pourtant dans un texte fondamental où Simone Weil a chiffré son expérience mystique. Il est question du *Prologue* (CS, p. 9-10), un texte exceptionnel aussi par sa destination: Weil qui se souciait si peu de ses écrits, a exprimé un vœu explicite de le mettre en tête de toute publication éventuelle posthume²². Elle l'a rédigé sous forme d'un récit à la première personne du singulier et y raconte l'expérience d'une visite mystérieuse: quelqu'un («Il») vient la chercher et lui promet un enseignement («Misérable qui ne comprends rien, qui ne sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas»). Ensuite il la mène dans une église et ordonne de s'agenouiller devant l'autel, puis ils montent ensemble jusqu'à une mansarde où ils passent tous les deux un temps indéterminé, partagé entre conversation, repas et sommeil. Finalement, il la chasse de la mansarde qu'elle, exilée, n'essaye jamais plus de retrouver, consciente que sa place «n'est pas là». Sans prétention à l'exhaustivité, il semble intéressant de s'arrêter en premier lieu sur les deux aspects qui jettent quelque lumière sur le problème eucharistique en question. S'il paraît bien fondé d'assimiler le hôte mystérieux au Christ, c'est premièrement parce qu'il promet un enseignement (qui pourtant n'a pas lieu: «Il m'avait promis un enseignement, mais il ne m'enseigna rien»), deuxièmement par le caractère nettement eucharistique des repas pris ensemble: «Parfois il se taisait, tirait d'un placard un pain, et nous le partagions. Ce pain avait vraiment le goût du pain. Je n'ai jamais plus retrouvé ce goût. Il me versait et se versait du vin qui avait le goût du soleil et de la terre où était bâtie cette cité». Il est frappant que la narratrice se borne à mentionner seulement le fait de parler («Il parla», «nous causions») sans évoquer les sujets traités («nous causions de toutes sortes de choses, à bâtons rompus...»), en retenant cependant l'importance d'être ensemble («...comme font de vieux amis»). En plus, l'enseignement absent et la conversation vide d'essentiel au niveau sémantique (et pourtant essentielle au niveau relationnel) cèdent en quelque sorte la place au repas eucharistique; autrement dit, le pain et le vin *se substituent* à la parole («Parfois il se taisait...»). Certes, ce qui autorise un rapprochement entre le pain et la parole, c'est le *partage*²³, mais il est à noter que la parole se vide et disparaît en faveur du moment eucharistique. Le modèle structurel ainsi dégagé s'associe curieusement à une célèbre christophanie évangélique, à savoir l'épisode des disciples sur la route d'Emmaüs, décrit uniquement par Saint Luc (Lc 24,13-35). Jean-Luc Marion se penche sur la mystérieuse inefficacité de l'herméneutique annoncée – dont le contenu reste inconnu au lecteur! – qui culmine dans le geste eucharistique du pain rompu²⁴, le moment de la reconnaissance du

²² Cf. J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, op. cit., p. 38-39.

²³ Saint Augustin: „Ale chlebem codziennym jest także słowo Boże, które codziennie jest wam wyjaśniane i w pewien sposób łamane”, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, op. cit., p. 328; cf. aussi pp. 331-332.

²⁴ Cf. J.-L. Marion, op. cit., pp. 206-207. Du point de vue exégétique, il serait cependant souhaitable d'être un peu plus prudent quant à l'assimilation du repas relaté par Luc et l'Eucharistie, ce que Marion semble supposer sans réserve, en appuyant même son raisonnement sur le parallélisme «herméneutique-Eucharistie»; cf. à ce propos Waldemar Rakocy CM, *Emmaüs – zmierzając na spotkanie ze*

Seigneur par les disciples jusqu'ici aveuglés. Faut-il conclure que l'herméneutique passée sous silence, infirme et effacée devant l'Eucharistie («il ne m'enseigne rien») s'avère *impossible*? Oui, poursuit Marion, mais seulement lorsqu'on conçoit l'herméneutique et l'Eucharistie séparément, en tant que deux actes distinctes du Christ²⁵, tandis qu'au fond, les deux initiatives du Christ se conditionnent dans leur *possibilité*: il faut l'Eucharistie pour que l'herméneutique puisse *avoir lieu*, bref, elle *est* le lieu (central) de l'herméneutique.

Quoique Weil dans le *Prologue* semble raconter plutôt l'expérience de l'âme solitaire, une aventure de la *chambre nuptiale*, qu'un événement à la portée communautaire, pourtant le contexte du récit lucanien permet peut-être de mieux comprendre l'inconséquence apparente propre au texte weilien. Or, malgré l'absence déclarée de l'enseignement promis, l'Exilée de la mansarde note: «Je ne peux pas m'empêcher quelquefois, avec crainte et remords, de me répéter un peu de ce qu'il m'a dit. Comment savoir si je me rappelle exactement? Il n'est pas là pour me le dire» (CS, p. 10). Afin de saisir l'importance de ces phrases, tout en insistant sur la volonté testamentaire de Weil (*Prologue* placé en tête de toute publication de ses écrits), il paraît utile de se référer à la version manuscrite du récit²⁶. Là-bas, le corps du texte est scellé par une remarque ajoutée entre parenthèses: «(Suit une masse non ordonnée des fragments)». Dans la même version manuscrite, le texte en question porte le titre «Commencement du livre». Ce qu'on aperçoit tout de suite, c'est l'emploi assez singulier de l'article défini, confronté à la conscience explicite que LE livre (le seul possible? ou peut-être à l'envers: le seul, mais impossible – «comment savoir si je me rappelle exactement?») aurait été composé des fragments. Ainsi les deux phrases liminaires du *Prologue* installent-elles une tension constitutive du système weilien: entre la totalité de l'enseignement et l'unité de la communion perdues (anamnèse) et la plénitude de la ré-unification promise (épéctase) se situe le fragment (quotidien). Nous voilà revenus dans la triple temporalité eucharistique²⁷ qui permet en plus d'opérer une inversion fondamentale: l'herméneutique de

Zmartwychwstałym Panem (Lk 24, 13-35), in: Stefan Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, RW KUL, Lublin 1997, pp. 97-110, notamment pp. 106-107, et Ryszard A. Sikora OFM, *Gest „łamania chleba” w Nowym Testamencie*, in: ibidem, pp. 111-126, not. pp. 120-121.

²⁵ „(...) wykład hermeneutyki wyda się ucięty w połowie, a nawet nieobecny tylko pod warunkiem, że uznamy go za coś odmiennego od eucharystycznej uczy, podczas której dokonuje się rozpoznanie”, J.-L. Marion, op. cit., p. 207.

²⁶ Publiée dans la documentation photographique intégrée au texte de Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard 1997.

²⁷ C'est pourquoi la thèse d'Alain Montandon qui, en examinant la *dimension quasi théologique du fragment*, propose de l'observer dans une double perspective – eucharistique et eschatologique, nous semble profondément erronée: comme nous l'avons vu, la notion eschatologique est inhérente à l'Eucharistie; cf. Alain Montandon, *Le fragment est-il une forme brève?*, in: *Fragments et formes brèves*, Actes du II Colloque International, Publications de l'Université de Provence, Aix-Marseille 1990, p. 120.

l'Eucharistie trouve une correspondance dans la distribution de la parole *more eucharistico*, sous forme d'une re-collection des parcelles d'hosties brisées. Conformément à la terminologie très instructive de Louis Marin²⁸, le rapport entre l'existence idéale du livre (originaire? à-venir?) et l'existence réelle des fragments rend possible de concevoir le statut du fragment en termes de l'*eucharistie textuelle* où (certains) fragments miment la totalité absente, «petites œuvres achevées tiennent lieu de la grande œuvre manquante» à titre d'une *vicariance métonymique*²⁹.

Il est temps de rappeler le troisième volet de l'accusation formulée par Marcel Moré: pour Simone Weil, l'Eucharistie «n'est qu'un fragment de matière». La totalité pourrait-elle vraiment être occulte *sous forme* du fragment? le fragment a-t-il *une forme*? Enfin, l'aporétique ainsi esquissée obéit-elle à une régulation qui réussirait à *prendre forme* discursive?

En effet, c'est justement la théologie traditionnelle de l'Eucharistie qui sert de support à la thèse, apparemment paradoxale, de la totalité comprise dans le fragment: comme l'affirme le Concile de Trente, le Christ est présent, entier et indivisible dans chaque parcelle consacrée³⁰ en conformité à l'enseignement des Pères de l'Eglise³¹. Simone Weil reprend ce dogme afin de s'en servir à sa manière – exclusive, tranchante, forcément anti-communautaire: or, elle brise la continuité – du point de vue théologique évidente³² entre Ga 2,20 et Rm 12,5, par conséquent, celle entre l'Eucharistie *qui opère* (CS, p. 38) et le Corps Mystique, vivement refuté. Si nous ne vivons plus en nous-mêmes, mais le Christ vit en nous, «par cet état le Christ dans son intégrité, dans son unité indivisible, devient en un sens chacun de nous comme il est entier dans chaque hostie. Les hosties ne sont pas des parties de son corps» (AD, p. 59). Sans entrer dans une analyse minutieuse, il semble justifié de voir dans cette pratique du raisonnement alternatif, foncièrement partial, un écho lointain du ressentiment weilien envers Israël, qui motive la plupart de ses thèses nettement incompatibles à la foi chrétienne dans son essence: si l'Évangile apporte la vérité, c'est que l'Ancien Testament apporte le mensonge; si «le Christ vit en nous», c'est que nous ne sommes pas parties de son Corps, bien que l'incohérence de ces métaphores pauliniennes au niveau de l'acception littérale (ou s'arrête Simone Weil) n'empêche pas leur implication réciproque au niveau théologique –

²⁸ Louis Marin, *L'écriture fragmentaire et l'ordre des Pensées de Pascal*, in: Béatrice Didier (réd.), *Penser, classer, écrire. De Pascal à Perec*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1990, pp.11-26.

²⁹ Ibidem, pp. 23-24.

³⁰ Cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, par. 1377.

³¹ Cf. un fragment significatif du sermon d'un évêque provençal du V s.: „(...) gdy kapłan rozdaje Ciało Pańskie, tyle samo znajdują się w małej częścce, jak i w całym cieie. (...) Przyjmując ten chleb nie mniej mają poszczególni niż wszyscy: cały otrzymuje jeden, cały otrzymuje dwóch, cały otrzymuje wielu, bez umniejszenia”; in: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, op. cit., p. 93.

³² Cf. à ce propos Hans Urs von Balthasar, op. cit., pp. 92 et 131.

c'est bel et bien *par* l'Eucharistie que l'Eglise forme le Corps mystique du Christ³³. Cette attitude s'inscrit d'ailleurs dans la condamnation weilienne de tout ce qui est *social*, c'est-à-dire associé au diable (C2, p. 419)³⁴; c'est pourquoi Dieu peut devenir un morceau de pain, mais non un peuple (cf. CS, p. 272). Serait-il abusif d'ajouter que, lorsque la contemplation *remplace* au lieu de *compléter* la communion, il soit très facile de réduire la communauté liturgique à une simple collectivité, bref, que l'ignorance weilienne de la dimension communautaire de l'Eglise soit le prix payé par celle qui se sent vouée à une voie négative, solitaire et même *singulière* au sens radical du terme? Si effectivement le fragment, lui seul, donne l'accès à la totalité par elle-même inaccessible, comme *présent-réel* représentant métonymique d'*absent-idéal*, c'est à chaque fois une totalité singulière, foncièrement anti-totalitaire qui est visée³⁵.

De l'autre côté, dans le contexte du *Prologue*, le fragment weilien apparaît comme une écriture vouée à l'échec: en répétant toujours *un peu de tout* ce qu'il a dit, *comment savoir si l'on se rapelle exactement?* En plus, le fragment en tant que *formlose Form* schlégelienne³⁶ échappe (échoue?) à toute tentative de formalisation; l'écriture dé-formée, il reste le moyen d'expression privilégié pour un sujet en voie de dé-création: par une radicale mise en cause de *la forme*, les deux obéissent au même mouvement kénotique. Par là, les deux s'inscrivent dans le même paradigme du *mouvement descendant* qui gouverne aussi bien l'Eucharistie que l'inspiration (cf. C2, p. 430), mouvement propre à Dieu universel, descendant dans le particulier. C'est ainsi, par l'initiative divine, que s'établit la liaison entre la *totalité* universelle et le *fragment* particulier: «Nous ne pouvons opérer une telle liaison qu'autant que Dieu nous le dicte» (ibidem); lorsqu'on répète ses paroles «entendues dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour» (AD, p. 57), lorsqu'on note des pensées *descendues* en nous (cf. ibidem, p. 83). Au fond, ce n'est pas seulement l'écriture inspirée qui *prend forme* analogue à l'Eucharistie (et comme nous l'avons vu, il est question d'une *prise* identique à la *privation*); conformément à la conception d'Urs von Balthasar (qui aurait dû susciter l'admiration de Simone Weil), la souffrance de l'Exilée de la mansarde mystique n'appartient pas à elle, mais c'est un dépôt du Christ qui distribue ainsi, par anticipation et *de façon eucharistique*, son abandon crucial qu'Il éprouve au comble de la Passion (Mt

³³ Sur le refus weilien face à cette conception métonymique, cf. Northrop Frye, *Wielki Kod. Biblia a literatura*, Homini, Bydgoszcz 1998, pp. 118-119.

³⁴ «Le Diable est le collectif. (...) Si deux ou trois de vous sont ensemble en mon nom, je serai parmi eux. Mais s'il y en a quatre? Sera-ce le diable qui sera parmi eux? Peut-être», CS, p. 272.

³⁵ Sur la méfiance weilienne envers la tentation collective totalitaire, cf. entre autres: AD, 23-26.

³⁶ Cf. Kazimierz Bartoszyński, *O fragmencie*, in: *Powieść w świecie literackości. Szkice*, Warszawa 1991, p. 150; Tadeusz Namowicz (red.), *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Wrocław 2000, p. LXVII, LXXI, 205-220; Anna Kurska, *Fragment romantyczny*, Wrocław 1989, pp. 6-31.

27,46)³⁷. Alors la position du texte de même que la disposition de l'auteur se conforment à l'Eucharistie comme référence universelle.

«Au centre de la religion catholique se trouve un peu de matière sans forme, un peu de pain» (AD, p. 197). Si d'après Weil il faudrait ouvrir l'accès à la table eucharistique à tous ceux qui le désirent, c'est au nom d'une disponibilité parfaite, inscrite dans la nature du don eucharistique, et c'est parce que le désir de la vérité, assimilée au pain, ne peut pas tromper³⁸. Si l'Eucharistie est conçue comme *une convention*, c'est parce que la présence réelle du Christ y dépasse le degré concevable de réalité. Si elle *n'est qu'un fragment de matière*, c'est parce qu'*Il s'anéantit lui-même et s'humilia plus encore* (Phlp 2,7a. 8a). Certes, on s'y heurte contre une épaisseur de mystère, d'absurdité, d'inconcevabilité, de sorte que cette vérité reste impossible à toucher «autrement que par la faculté d'amour surnaturel» (C2, p. 432), car c'est l'amour surnaturel qui constitue un *organe de connaissance* de l'Eucharistie (ibidem, p. 417), plutôt amour que croyance (cf. ibidem, p. 338). Finalement, tout est dominé par la même logique de la réduction à l'obéissance par amour: d'un côté, le Christ, *ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin* (Jn 13,1), de l'autre, quiconque réussit à le reconnaître dans le pain consacré, y réussit par amour, et «aimer le Christ dans l'Eucharistie, c'est l'y rencontrer» (C2, p. 356). Dans l'optique weilienne, la création littéraire reste au service de la décréation, imitant le mouvement descendant de la kénose divine: «La Création, la Passion, l'Eucharistie – toujours ce même mouvement de retrait. Ce mouvement est l'amour» (CS, p. 26).

Enfin, il semble indispensable d'éclairer la modalité qui, tout au long du texte, permet de concevoir l'Eucharistie et l'herméneutique, pain et parole, de façon synoptique. Serait-il juste de fonder le court-circuit en question sur le rapport d'analogie? Peut-être, mais au prix d'affronter un double obstacle: premièrement, une telle relation se prête plutôt à la description de la réalité christologique, à savoir une sorte de réciprocité entre le *devenir-chair* de la parole et *devenir-parole* de la chair du Christ. Deuxièmement, la structure binaire symétrique qui soutient l'analogie est déjà incluse dans le modèle christologique mentionné, par conséquent il paraît abusif de l'appliquer telle quelle à une relation a-symétrique entre l'Eucharistie et son herméneutique. Soulignons qu'il est question du rapport situé au second niveau, hors de l'identité que leur fournit le Christ dans le récit biblique, donc d'un rapport entre l'Eucharistie en tant que référence universelle et Le Livre fragmentaire weilien, cette *eucharistie textuelle*. Au lieu de penser cette relation en terme d'*analogie*, il nous paraît plus juste d'emprunter à Tomasz Węcławski celui d'*allusion*: ce n'est que le pain et le vin qui *donne lieu et accès* à la présence réelle de Dieu in-

³⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, op. cit., pp. 130-132.

³⁸ «Il est impossible que la vérité entière ne soit pas présente en tout temps, en tous lieux, à la disposition de quiconque la désire. «Qui demande du pain». La vérité est du pain», CS, p. 270; cf. Mt 7,7-11.

accessible, quant à notre initiative à cet égard, symboles, paroles et structures ne seraient qu'*allusion constante* à la réalité eucharistique³⁹.

Qu'il soit permis de clore ce bref examen de l'herméneutique weilienne de l'Eucharistie par la parole de Saint Irénée que Simone Weil aurait pu légitimement s'approprier: *Nostra autem sententia consonans est Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram*⁴⁰.

³⁹ Cf. Tomasz Węclawski, op. cit., p. 155.

⁴⁰ Cf. Ireneusz z Lyonu, *Adv. Haeres.* IV, 18,5; *Bóg w ciele i krwi*, Biblioteka Ojców Kościoła, t. 16, przeł. Wincenty Myszor, Wydawnictwo M, Kraków 2001.