

SACRIFICE ET ACTION DE GRACES

SACRIFICE ET ACTION DE GRACES, ce sont deux aspects essentiels de l'action sacramentelle de la messe. Aussi le canon romain les souligne-t-il avec l'insistance qui leur revient. L'idée directrice « *Gratias agamus Domino Deo nostro* » ouvre la préface et caractérise en même temps toute l'action qui suit et qui s'articule dans le canon. Celui-ci fait valoir de façon plus forte encore le caractère sacrificiel de la messe par les expressions répétées *offerre, oblatio, sacrificium*. Vatican II, lui aussi, en voulant ancrer ses décisions de réforme liturgique dans une déclaration dogmatique fondamentale sur la messe, n'a su trouver meilleure paraphrase que *sacrificium eucharisticum corporis et sanguinis Christi*¹; le Concile mentionne donc nos deux concepts comme traits essentiels et décisifs de la messe.

Il est vrai qu'à ces deux aspects s'attache une vive discussion. La conception traditionnelle, courante jusqu'à ce jour, de l'action de grâces doit admettre une correction qui la complète. Et le fait de considérer la messe comme un sacrifice se voit exposé sans cesse à la critique de principe de la Réforme.

1. *L'eucharistie comme action de grâces.*

En ce qui concerne d'abord l' « action de grâces », personne ne nie évidemment que l'expression grecque qui est à la base, εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν est un terme technique très ancien, remontant jusqu'au premier siècle et qui en dit long sur l'essence de ce qui est signifié par là. On fait cependant valoir aujourd'hui que sa traduction par « action de

1. *Constitution sur la sainte liturgie, art. 47.*

grâces » seulement, loin d'en épuiser tout le contenu, n'en rend que la moitié. En réalité l' « action de grâces » serait recouverte et dépassée par la louange qui résulte de l'admiration des hauts faits de Dieu². Cette assertion est faite à bon droit. Si l'on considère l'action de grâces surtout ou même exclusivement sous l'aspect anthropocentrique et psychologique, donc de la part du sujet, et si donc on l'évalue de façon prépondérante comme expression du sentiment de l'homme, comme performance morale propre ou comme « mérite », cette considération peut dans certaines conditions amener à une conception insuffisante ou inexacte de la chose eucharistique. Il en va autrement, quand on prend le concept davantage dans son sens original qui est celui de la Bible et de l'Eglise primitive; à savoir, quand on le considère davantage du côté qui se rapporte à l'objet, en le voyant moins, par conséquent, comme fruit de l'initiative morale propre, mais plutôt comme un reflet, une épiphanie, une réponse qui fait suite à un acte réalisé par la grâce. Or il a plu à Dieu de nous laisser sa révélation avec son interprétation normative par l'Eglise primitive, dans la manière de penser et de parler du judaïsme d'expression grecque, ou plus exactement dans la manière de penser juive et la manière de parler grecque des premiers témoins appelés. La théologie et la prédication doivent donc dans la mesure du possible développer leur compréhension de la révélation à partir de cette langue spéciale et traduire cette dernière dans les représentations de notre temps.

La prise en considération de ce point de vue communique aussi une intelligence exacte de ce que veulent dire vraiment les termes εὐχαριστία, et εὐχαριστεῖν. Alors que dans l'Ancien Testament ils ne se trouvent que dans les livres tardifs, surtout ceux qui sont écrits en grec³, nous les rencontrons souvent dans le Nouveau Testament, où ils concourent avec le synonyme εὐλογεῖν, εὐλογία⁴. Il est significatif pour nous

2. Ainsi surtout J.-P. AUDET, *La Didachè — Instruction des Apôtres* (Paris 1958) 384. 388; le même, *Esquisse historique du genre de la « bénédiction » juive et de l'eucharistie chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399; le même, *Literary Forms and Contents of a normal Εὐχαριστία in the first Century*: *Studia evangelica* = *Texte und Untersuchungen* 73 (Berlin) 1959, 643-662; pour notre contexte surtout p. 643 s.

3. Le verbe εὐχαριστεῖν se trouve 6 fois dans les LXX: Jdt 8,25; Sag 18,2; 2 Macc. 1, 11; 10,7; 12,31; 3 Macc. 7,16; le substantif εὐχαριστία se présente 4 fois: Esth. 8,12 d; Sag. 16, 28; Eccli. 37,11; 2 Macc. 2,27, par ailleurs εὐχάριστος dans Prov. 11, 16 et dans 2 Macc. 12,45.

4. Dans le Nouveau Testament, εὐλογεῖν se rencontre 38 fois, εὐχαριστεῖν 37 fois, εὐλογία 15 fois, εὐχαριστία 15 fois, εὐλογητός 8 fois et εὐχάριστος une fois.

que le verbe εὐχαριστεῖν se trouve depuis le tout début dans le récit de la Cène, seul (Lc 22, 17-19 ; 1 Cor 11, 24) ou, comme variante équivalente de traduction (Mc 14, 23 ; Mt 26, 27), associé à l'εὐλογεῖν habituel⁵. Ce dernier terme se voit refoulé de plus en plus dans l'évolution ultérieure et le groupe εὐχαριστία-εὐχαριστεῖν devient la désignation à la fois technique et la plus usitée du repas sacramentel chrétien. Cette évolution n'est sans doute pas due au hasard. Il y va probablement moins d'une meilleure grécisation que d'une christianisation de la langue. Le contenu nouveau du christianisme tend vers une expression linguistique propre. D'abord cependant — et ceci est d'importance — εὐχαριστεῖν a la même signification que εὐλογεῖν. Or ce mot est la traduction du concept hébreu *barekh*. Et par là apparaissent aussi la structure spirituelle et la tendance des termes grecs.

Dans les récits de la Cène, ceux-ci décrivent le même acte déterminé : selon l'usage juif, Jésus prononce sur le pain et le calice une bénédiction spéciale, une *berakha*. Or la bénédiction de la table n'est qu'un cas parmi l'abondante multiplicité de bénédiction dans le judaïsme, lesquelles y forment un genre littéraire à part⁶. Une telle *berakha* consiste en une emphatique louange de Dieu à cause de son action étonnante. Non pas les qualités essentielles abstraites de Dieu, comme sa toute-puissance, sa bonté, etc., mais son agir, expérimenté de façon concrète — tant dans la création et la conservation du monde que dans l'histoire — tels sont l'occasion et l'objet de la *berakha*. Résultée primitivement sans doute de l'expérience immédiate de l'agir divin⁷, elle fut ensuite institutionnalisée dans le culte et modelée en doxologie de façon à devenir le souvenir solennel et la confession des actes du salut de Yahvé à l'égard d'Israël. La *berakha* vit donc essentiellement de l'*anamnesis*, du souvenir des *magnalia Dei* dans l'histoire. Il se forme en Israël un schème de la *berakha* linguistiquement variable, mais idéellement fermé : louange de Yahvé — *anamnèse* de ses actes de salut — doxologie qui reprend la louange. Des exemples en sont les grands psaumes historiques 105 et 106,

5. La Didachè, judéo-chrétienne, présente le terme elle aussi, dans ses prières pour le repas, chap. 9 et 10, qui proviennent originellement d'une célébration eucharistique sacramentelle.

6. Voir J.-P. AUDET, *La Didachè* 376-390, de même que les deux autres travaux de l'auteur ; en outre L. CLERICI, *Einsammlung der Zerstreuten... in Did. 9, 5 und 10, 4* (Münster 1966) 8-47.

7. Cf. Gen. 14, 20 ; 24, 27 ; Ex. 18, 10 ; 1 Sam. 25, 33.39 ; 2 Sam. 18, 28 ; 1 Rois 1, 48, etc.

qui chantent expressément les hauts faits de Yahvé; de façon semblable, le chant 1 Chr 16, 8-28⁸. Dans la *berakha* cultuelle, la proclamation des actes du salut se fait dans le but que la promesse du salut de Yahvé devienne efficiente ici et aujourd'hui, que son action salutaire s'actualise; aussi à la louange rattache-t-on volontiers une demande qui s'introduit par « et maintenant... ».

Dans le christianisme primitif, la *berakha* juive survit avec son sens et son contenu et souvent aussi dans l'ancienne forme. Des témoins en sont par exemple le psaume « *Benedictus* », Lc 1, 68-79, maints énoncés doxologiques⁹, et aussi, entre autres, la jubilation de Jésus en Mt 11, 25. La *berakha* juive survit également dans les eucharisties épistolaires de l'apôtre Paul au début de ses écrits¹⁰. Elles ne sont pas des variations d'un schème hellénistique¹¹, mais sont nourries par l'ancienne pratique liturgique de la *berakha*, dont elles présentent la structure typique : Paul loue Dieu et lui rend grâces de ce qu'il a agi en Sauveur vis-à-vis des destinataires, de ce qu'il les a appelés à la foi; et il demande qu'ils soient conservés et achevés en vue du salut eschatologique. Mais la *berakha* juive survit avant tout dans la prière de la table à la Cène chrétienne. L'Israélite voit en toute nourriture et en toute boisson une preuve de la grâce de Yahvé, un effet de l'assignation du pays de Canaan à Israël, faite par Yahvé comme un acte de l'histoire du salut; et il y répond, par une formule de bénédiction¹². Jésus s'attache à la fonction anamnétique de la *berakha* et la met au service de son sacrement. D'une manière unique il relie sa Cène à son œuvre de salut, fait de son repas le signe prophétique de sa donation dans la mort sanglante dont résulte sa résurrection. Ainsi, dans la *berakha* qui fait nécessairement partie du repas, il se réfère en conséquence à son agir salutaire et il se réfère également aux dons du repas; il

8. L'élément commémoratif est relevé expressément dans Ps. 105, 5.42 ; 106, 4 ; 1 Chron. 16, 12.15.

9. Cf. Rom. 1, 25 ; 9, 5 ; 2 Co. 11, 31 ; documentation ultérieure, v. FELICI, l. c., 32 ss.

10. Gal y constitue une exception.

11. Ainsi P. SCHUBERT, *The Form and Function of Pauline Thanksgiving* (Berlin 1939).

12. Voici la bénédiction juive sur le pain : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi du monde, toi qui fais croître le pain de la terre. » Sur le vin : « Bénis sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi du monde, toi qui crées le fruit de la vigne. » (Mischna, Berakhot VI, 1). La prière après le repas rend grâces pour le ravitaillement du monde, l'attribution de la terre en possession, pour Jérusalem, l'autel et le temple ; pour le texte voir J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu* (1960) 104.

conjure son acte du salut au-dessus de ces dons et l'y fait entrer, il les consacre donc pour être son corps et son sang.

Selon l'ordre de Jésus, l'Eglise doit dans ses célébrations répétitives faire ce qu'a fait Jésus, donc prononcer la *berakha* anamnétique sur les dons. Le christianisme primitif désigne cette action en grec par εὐλογεῖν et, de plus en plus exclusivement, par εὐχαριστεῖν. Ce dernier verbe signifie donc : louer et remercier Dieu (surtout dans la Cène) ; ensuite : sacrer, consacrer ; enfin : célébrer la Cène tout court. Le substantif εὐχαριστία désigne la prière de louange et d'action de grâces, tant comme acte que comme contenu objectif ; ensuite, toute la célébration du repas ; enfin, les dons consacrés, dans lesquels la bénédiction de la table et la réalité de salut conjurée par elle se sont objectivées et condensées¹³. Cependant la force de rendre ici présent l'acte et le don du sacrifice de Jésus, son corps et son sang, vient à la prière en dernier ressort de l'acte d'institution de Jésus, qui a tellement uni son œuvre rédemptrice à l'acte et à la prière du repas que ceux-ci manifestent celle-là. Le verbe grec εὐχαριστεῖν énonce plus fortement qu'εὐλογεῖν le fait d'être existentiellement concerné par l'acte de grâce dont on fait l'expérience. Traduit mot à mot il signifie en effet : je me comporte comme quelqu'un qui a été bien gratifié. On se comporte comme un bien gratifié, quand on laisse déterminer son existence par la charis reçue, quand, par son comportement, on met celle-ci en lumière et la fait valoir. Ainsi la reconnaissance et la confession qui perce vers l'extérieur, le souvenir de la grâce reçue deviennent l'objet principal du mot chrétien primitif. On pourrait donc le traduire par « louer et remercier ».

Chez les Pères, la conviction se maintient que εὐχαριστία a la fonction essentielle de conserver vivant et de rendre efficace le souvenir des actes salutaires de Dieu. Ainsi la lettre de Barnabé exhorte, en vue de l'acte du salut de Jésus, à « déborder de louange et d'action de grâces, de ce qu'il nous a fait connaître le passé et nous a instruits concernant le présent, et de ce que nous ne sommes pas non plus sans intelligence du futur » (5, 3). Parmi les autres témoignages

13. Documents dans le christianisme primitif : v. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Vol. I/1 (Freiburg 1955) 157. Voici seulement les témoignages pour εὐχαριστεῖν = consacrer : Justin, *Apol.* I 65, 5 ; 66, 2 ; Irénée *Adv. haer.* IV 18, 4 ; Hippolyte, *Trad. apost.* 21 (Botte 54) ; εὐχαριστία = don consacré : Did. 9, 5 ; Ignace, *Smyrn.* 7, 1 ; Philad. 4 ; Justin, *Apol.* I 66, 1 ; Irénée, *Adv. Haer.* IV 18, 5 ; V 2, 3.

patristiques¹⁴, citons saint Jean Chrysostome : « La meilleure conservation d'un bienfait, c'est le souvenir de ce bienfait et la constante action de grâces (*eucharistia*). Voilà pourquoi les mystères terribles, qui sont pleins de salut et s'accomplissent toujours dans la réunion de la communauté, sont nommés action de grâces (*eucharistia*), parce qu'ils sont la commémoration (*anamnesis*) de bienfaits nombreux, présentent le contenu principal de la sollicitude divine et incitent sans cesse à rendre grâce¹⁵. » Et Théodore de Mopsueste déclare de façon précise : « L'action de grâces, c'est l'explication (*exege-sis*) des dons de Dieu¹⁶. »

La preuve la plus convaincante pour le caractère anamnétique de l'eucharistie est fournie par les anciennes liturgies elles-mêmes dans leurs meilleures expressions. A ce point de vue, la grande prière d'Hippolyte, un cas idéal, se trouve modelée de façon particulièrement frappante. Elle chante l'œuvre du salut de Dieu qui se réalise dans la création de l'univers par le Logos préexistant et dans l'œuvre du salut du Logos incarné et apparaît résumé dans la Cène. Voilà pourquoi la description de l'*oikonomia* débouche dans le récit de l'institution comme point culminant auquel s'ajoute une partie réflexive. L'*anamnesis* de l'œuvre du salut de Jésus commande également, comme idée principale et principe de structure, d'autres liturgies orientales, par exemple la soi-disant liturgie des douze Apôtres, ensuite la clémentine, celle de saint Jacques, l'égyptienne de saint Basile et celle de saint Jean Chrysostome. D'ailleurs, cette époque concevait l'œuvre du salut de Jésus comme une totalité depuis l'incarnation jusqu'à l'exaltation, comme le « mystère pascal ». La prière eucharistique de la messe romaine n'est pas si fortement et si clairement marquée par le principe de la *memoria* en ce qui concerne sa structure; au contraire, c'est l'idée d'offrande qui prédomine. Cependant, ici encore, le récit de l'institution se trouve placé comme centre et comme sommet, et l'action tout entière est expressément caractérisée comme *memoria passionis et resurrectionis et ascensionis*.

Un point important pour l'intelligence de la messe est encore ceci : d'après la conception primitive de la liturgie, la grande prière eucharistique s'ouvre par le « *Gratias*

14. Documents v. J. BETZ, l. c., 159 s.

15. In Matth. hom. 23, 3 (PG 57, 331).

16. In Ps. 34, 18 b (Devresse 188).

agamus » et englobe tout le canon; notre « préface » actuelle fait donc partie du canon, et, d'autre part, le canon tout entier est une eucharistie et s'appelait primitivement aussi *praefatio*, au sens de « discours solennel », « proclamation » (devant la communauté). Cette unité primitive a été scindée à partir du 9^e siècle; la première partie, avant le Sanctus, fut séparée et compromise comme *praefatio* au sens d'avant-propos ou d'introduction, seule la partie qui suit étant considérée comme canon¹⁷. Une autre évolution encore s'y fit sentir. Depuis les IV^e-V^e siècles, l'œuvre du salut de Jésus était soumise à une manière de voir historisante; le mystère pascal lui aussi, conçu de façon totalisante, comme unité liturgique et objective de la mort et de la résurrection de Jésus, en fut touché et traité désormais de manière temporalisante. Ainsi certains événements de la vie de Jésus furent célébrés spécialement à des jours correspondants du calendrier et soulignés à cette occasion dans la prière eucharistique. L'idée originelle et normative de la prière eucharistique est cependant l'*anamnesis* et la présence actuelle de l'œuvre du salut de Jésus dans sa totalité, culminant dans le mystère pascal en tant qu'il est le résumé de l'incarnation, de la mort et de la résurrection.

2. *L'eucharistie comme sacrifice.*

De tout ceci il résulte que l'eucharistie — action de grâces et louange — n'est pas seulement un moyen extérieur, culturel, accessoire et accidentel pour façonner la Cène ecclésiale, mais un principe d'être, essentiel, dogmatique, un principe intérieur de structure, s'étendant à la totalité de l'action de la messe. Celle-ci en tant qu'eucharistie est essentiellement anamnèse de l'œuvre de salut de Jésus-Christ. Anamnèse ne signifie pas seulement le souvenir subjectif dans la conscience des célébrants, mais l'en-existence objective de l'acte du salut de Jésus dans la parole et l'action culturelle, dans l'accomplissement de l'« eucharistie ».

Or, ce principe vaut également pour l'autre aspect de la messe que souligne avant tout le canon romain : le caractère sacrificiel. On sait qu'il a rencontré la résistance acharnée des Réformateurs. Luther, il est vrai, a admis la Cène comme sacrifice d'action de grâces et de souvenir de

17. Pour plus de détails v. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II (©1962), 127-138.

la passion du Christ¹⁸, mais non pas comme sacrifice expiatoire qu'offre l'Eglise¹⁹. La doctrine catholique sur le caractère sacrificiel de la messe est soupçonnée par les Réformateurs comme portant préjudice à l'œuvre du Christ et comme justification par les œuvres²⁰. Luther souligne que ce ne serait pas nous qui offrons le Christ, mais le Christ qui nous offre²¹. Nous ne serions dans ce sacrement rien que des bénéficiaires; nous ne pourrions donc être en même temps des donateurs, comme l'exigerait le sacrifice²². La messe romaine en tant que sacrifice est en conséquence insultée par les Réformateurs comme « la plus grande et la plus horrible abomination²³ ». La protestation des Réformateurs se fonde avant tout sur un malentendu concernant la doctrine catholique; elle était conditionnée, entre autres, par des inexactitudes dans l'énoncé théologique de cette doctrine, mais occasionnée avant tout par des abus dans la pratique catholique d'après laquelle on a jugé la doctrine catholique.

L'accent mis par la Réforme sur le fait de notre rédemption par le sacrifice du Christ seul, ne fut pas sans effet sur les esprits religieux.

Les dernières décades ont amené ici, tout comme sur d'autres points, une diminution des préjugés et un rapprochement réjouissant des conceptions. Du côté protestant, on a compris que les catholiques n'enseignent pas une répétition du sacrifice de la croix, et du côté catholique, on a appris à reconnaître la préoccupation religieuse de la Réforme et à formuler sa propre doctrine avec une plus grande précision. Avant tout, on a reconnu dans le protestantisme que la Cène de l'Eglise peut être décrite à bon droit comme sacrifice, à partir de son essence et de son contenu, et aussi à partir de l'Écriture. C'est ce qu'a déclaré, en conséquence, la Conférence des Eglises de Lund en 1954; elle a constaté en même temps un degré inattendu d'accord en ce qui concerne le moment sacrificiel de la Cène. Les participants de la conférence étaient d'accord pour dire qu'en réponse au sacrifice unique et suffisant du Golgotha, « nous présentons le sacrifice de louange, d'action de grâces et d'un service obéissant ». Mais on

18. *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi* (1530) : WA 30/II 610.

19. *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520) ; WA 6, 523.

20. *Confessio Augustana* 24.

21. *Ein Sermon vom Neuem Testament* : WA 6, 369.

22. *De captivitate Babylonica* : WA 6, 524.

23. *Schmalkaldische Artikel* II/2.

n'est pas arrivé à un accord à Lund sur la question « quel rapport existe entre notre service divin sur terre et l'intercession éternelle du Christ au ciel ». Quelques participants n'admirent que le sacrifice de louange et d'action de grâces comme notre action. « D'autres au contraire, déclare le rapport de la Conférence, insisteront sur le fait que, dans la sainte Cène, le Seigneur Jésus-Christ, en tant que notre grand prêtre, unit à son propre sacrifice ce qu'offre son corps, l'Eglise, et par là assume son adoration à elle dans le 'saint, saint' des armées célestes. Entre ces deux visions s'en trouvent d'autres auxquelles une rapide mention ne saurait faire justice²⁴. »

Ainsi des théologiens protestants reconnaissent eux aussi, aujourd'hui, le caractère sacrificiel du sacrement eucharistique, et cela en tant que le sacrifice de Jésus-Christ devient présent en lui²⁵. Pourtant, maintenant comme auparavant, la plupart d'entre eux refusent l'idée que l'Eglise, elle aussi, offrirait le sacrifice du Christ et, en particulier, que la messe serait un sacrifice d'expiation. Au contraire, elle ne pourrait être qu'accueil du sacrifice du Christ et donc sacrifice d'action de grâces seulement, et non pas oblation²⁶.

Les protestants fondent notamment leur thèse sur la critique faite par la Bible elle-même à l'égard des sacrifices. L'Ancien Testament, déjà, avait proclamé que le sens véritable du sacrifice se réalise dans la prière (Ps 141, 2), dans la louange et l'action de grâces (Ps 50, 14, 23; 107, 22) et que l'action morale et religieuse se trouve placée au-dessus de tous les sacrifices matériels (Os 6, 6; Mich 6, 8). Le Nouveau Testament prolonge cette « spiritualisation » de la conception du sacrifice. Le sacrifice véritable consiste dans la donation de la vie à Dieu (Rom 12, 1; 1 Pi 2, 5), ensuite dans les actes qui expriment cette attitude, comme :

24. Lund. *Dritte Weltkirchenkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung. Konferenzbericht* (Witten/Ruhr, 1954) 43 s.

25. Citons : H. SASSE : *Das Abendmahl im Neuen Testament : Vom Sakrament des Altares* (Leipzig, 1941) 69 ; K. B. RITTER, *Die Liturgie als Lebensform* (Kassel, 1949) ; E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (München, 1949), 223 ; P. BRUNNER, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs* (Kassel, 1954) 54 ff ; le même dans : *Leiturgia I* (1954) 159 ; 229-232 ; R. PRENTER, *Das Augsburger Bekenntnis und die römische Messopferlehre : Kerygma und Dogma I* (1955) 42-58, surtout 48 ; G. AULEN, *Eucharist and Sacrifice* (Philadelphia, 1958) ; H. ASMUSSEN (etc.), *Katholische Reformation* (Stuttgart, 1958) 73 s ; 153-158 ; 179 s ; E. KINDER, *Realspräsenz und Repräsentation* : ThLZ 84 (1959) 881-894 ; le même dans *Jacobs-Kinder-Viering, Gegenwart Christi* (Göttingen 1959) ; M. THURIAN, *L'eucharistie* (Neuchâtel, 1959) ; P. Meinhold in : *P. Meinhold-E. Iserloh, Abendmahl und Opfer* (Stuttgart, 1960) 35-73.

26. Un sacrifice de l'Eglise aussi est reconnu par les théologiens de la « Sammlung » d'autrefois, comme H. Asmussen, R. Baumann, M. Lackmann.

foi (Phil 2, 17), apostolat (Rom 15, 16; 2 Tim 4, 6), bienfaisance et largesse (Héb 13, 16), dons pour les missions (Phil 4, 18), et, *last not least*, louange et action de grâces à Dieu dans la confession de son nom (Héb 13, 15). Une importance particulière revient, dans ce contexte, à la doctrine sacrificielle de l'épître aux Hébreux. Elle conçoit l'œuvre du salut de Jésus, tout comme cela se fait déjà dans Eph 5, 2 (Rom 3, 25), comme l'offrande d'un sacrifice à la manière d'un sacrifice cultuel²⁷, qui est déjà visé dans l'incarnation (10, 5-10), qui s'accomplit à la croix et qui s'exprime encore dans les cris de douleur du mourant (5, 7). Mais Jésus s'est offert une fois pour toutes (7, 27 ; 9, 12), son sacrifice est définitif, de valeur universelle, suffisant à tout, eschatologique; il a obtenu une rédemption durable (9, 12). Par là, il a aboli tous les sacrifices vétéro-testamentaires (et à plus forte raison les sacrifices païens) comme étant sans utilité et constituant des contresens (10, 2; 7, 11-15; 8, 13). « Car là où les péchés sont (définitivement) remis, il n'y a plus d'oblation pour le péché » (10, 18). Mais il reste bien, et à bon droit, le sacrifice de louange qu'est la prière (13, 15).

On pourrait soupçonner que cette prise de position de la lettre aux Hébreux eût rendu impossible à jamais de comprendre l'eucharistie comme un sacrifice ou une offrande de dons. D'ailleurs, l'Eglise primitive n'a pas considéré comme véritables sacrifices des dons matériels, mais la prière et l'action de grâces²⁸. Il n'en est pas moins vrai qu'au premier siècle déjà nous rencontrons la ferme conviction de foi que l'Eglise, dans son sacrement du repas, accomplit une offrande, offre un sacrifice. Et cela est affirmé par des connaisseurs attestés de la lettre aux Hébreux, tels que Clément de Rome²⁹. En réalité, il est vrai, cette idée n'est pas tellement surprenante; au contraire, elle se trouve, non pas exprimée de façon explicite, mais bien suggérée dans le Nouveau Testament. Car si saint Paul, en 1 Co 10, 18-22, met en rapport le repas du Seigneur avec des repas sacrificiels juifs et païens, il a pu le faire parce qu'il prenait le premier aussi comme tel. Et si, à cette occasion, il parle de la « table du Seigneur » (10, 21), il y a là très proba-

27. θυσία : Héb. 9, 23-26 ; 10, 12 ; προσφορά : 10, 10.14 ; προσφέρειν 5, 7 ; 9, 14.25.28 ; ἀναφέρειν : 7, 27.

28. Cf. JUSTIN, *Apol.* 1, 9 ; *Dialog.* 117, 2 ; CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* VI 6, 31 ; IRÉNÉE, *Adv. haer.* III 13, 3.

29. Cf. 36, 1 ; 40, 2.4 ; 44, 4. La *Lettre de Barnabé* (2, 6) parle du « sacrifice des chrétiens qui n'est pas fait par des mains d'hommes » et veut dire par là probablement l'eucharistie.

blement une reprise de Mt 1, 7, 12 désignant l'autel des sacrifices de Yahvé (cf. aussi Héb 10, 9). Par ailleurs, manger le corps et boire le sang présuppose l'immolation de Jésus et la contient.

L'eucharistie est un sacrifice aussi bien pour la *Didachè* (14, 1-3), dont la rédaction finale est à placer autour de 90, mais dont les déclarations de détail sont souvent beaucoup plus anciennes encore. Cet écrit exige la confession des péchés et la réconciliation avec le prochain, afin que le sacrifice soit pur; il désigne donc par sacrifice toute l'organisation sacrificielle, y compris l'action sacrificiante des chrétiens. La *Didachè* fonde le fait que les chrétiens ont un sacrifice pur sur la preuve prophétique tirée de Mal 1, 11 s. Ce passage était un *locus classicus* pour l'eucharistie dans le christianisme primitif³⁰. Justin appelle, il est vrai, prières et actions de grâces les seuls et parfaits sacrifices; mais il n'oublie pas d'ajouter qu'elles sont liées aux événements qui constituent le repas et se réalisent par la commémoration de la passion de Jésus (Dial 117, 3), et finalement, malgré tout, il appelle le pain et le calice de l'eucharistie « des sacrifices offerts » (Dial 41, 3). L'opinion de Justin tend sans doute à dire que ce ne sont pas les dons matériels en eux-mêmes qui constituent le sacrifice, mais les prières et les actions de grâces qui s'y joignent. Irénée³¹, Clément d'Alexandrie³², Tertullien³³ et Cyprien³⁴ désignent davantage encore et sans crainte l'eucharistie comme sacrifice et offrande. Maintenant, au moment de l'âpre lutte contre la gnose dualiste, l'offrande des dons acquiert une nouvelle importance : elle sert autant comme preuve que comme profession de ce que les choses matérielles sont créées par Dieu, et donc bonnes ontologiquement; que ce sont de soi des offrandes « pures » et non pas souillées par les démons. Dans le vocabulaire patristique, *θυσία* et *προσφορά*, *oblatio* et *sacrificium* peuvent désigner non seulement les éléments

30. JUSTIN, *Dial.* (28, 5) ; 41, 2 ; 116, 3 ; 117, 1-4 ; IRÉNÉE, *Adv. haer.* IV 17, 5 ; 18, 1 ; CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* V 14, 136 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.* 5 ; *Adv. Marc.* 3, 22.

31. *Adv. haer.*, IV 17, 5.

32. *Strom.* I 96, 1. Autres documents patristiques v. BETZ, *l. c.*, 209.

33. *Oblatio* : *Ad uxor.* 2, 9 ; *de Coron.* 3 ; *sacrificium* : *De orat.* 19 ; *De cultu fem.* 2, 11 ; *offerre* : *De hort. cast.* 7.

34. *Oblatio* comme don sacrificiel ; Ep. 34, 1 ; 63, 49 ; comme célébration du sacrifice : Ep. 1, 2 ; 63, 15 ; *sacrificium* comme don sacrificiel : Ep. 63, 9 ; *De op. et el.* 15 ; comme célébration du sacrifice : Ep. 1, 2, 6, 3, 4.9.14.15.17 ; *De laps.* 16 ; *oblatio* et *sacrificium* = célébration totale du sacrifice : Ep 12, 2 ; cf Ep. 1, 2 et 39, 3 (*offerre sacrificia*).

qui constituent le repas, mais toute l'action sacramentelle, προσφέρειν et *offerre* désignant l'accomplissement de celle-ci³⁵.

Comment ce résultat s'accorde-t-il avec la lettre aux Hébreux proclamant de façon si claire la fin de tous les sacrifices en face de l'unique sacrifice définitif de Jésus-Christ? N'y a-t-il pas dans cette évolution une rechute depuis la hauteur de la pensée néo-testamentaire vers une manière de sentir préchrétienne, juive et païenne, une hellénisation typiquement catholique du Nouveau Testament, de sorte que la protestation des Réformateurs devrait nous rappeler vers ce qui est proprement chrétien? La réponse négative à cette question nous est donnée par l'Église ancienne elle-même, dans sa liturgie et sa théologie. En effet, elle conçoit l'offrande eucharistique des dons non pas comme un sacrifice indépendant, ayant valeur par lui-même, naissant en dernier ressort de l'initiative de la piété humaine, mais uniquement comme εὐχαριστία et ἀνάμνησις, comme mémoire et actualisation de l'unique sacrifice de Jésus-Christ, qui a valeur universelle. La liturgie exprime ceci dans une concision classique par les mots : *memores offerimus* — μνησθέντες προσφέρομεν, et ceci veut dire : en célébrant la mémoire de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus, donc de son sacrifice, nous célébrons, nous accomplissons notre *prophora*. Une commémoration peut en effet s'accomplir non seulement dans la foi intérieure de l'homme (comme le pensait la Réforme), mais encore objectivement par une offrande extérieure. La formule qui vient d'être citée se rencontre déjà dans la grande prière d'Hippolyte et se retrouve, d'après le sens³⁶ ou mot-à-mot, dans la plupart des liturgies. Par sa liaison linguistique (*unde et*, τοίνυν) avec le récit de l'institution qui précède, elle se présente comme conséquence de l'institution de Jésus, comme réalisation de ce qui a été l'intention de Jésus à la Cène.

Les Pères, interprètes-nés de la liturgie en tant que ses co-créateurs, confirment et expliquent cette conception du sacrifice. D'après Justin, les sacrifices des chrétiens se font sur la base et par le moyen de l' « action de grâces » (ἐπ' εὐχαριστίας), sur le pain et le calice (Dial 117, 1), sur la base et par le moyen de la mémoire de la passion de Jésus (ἐπ' αναμνήσει) qui s'adjoint aux éléments du repas

35. Pour προσφέρειν, v. J. BETZ, *l. c.*, 209 s ; pour *offerre*, cf. CYPRIEN, *Ep.* 63, 9, 14, 16, 17.

36. Cf. par ex. l'anaphore de Sérapion 3, 13.

(117, 3); en dernière analyse, prières et actions de grâces sont les véritables sacrifices des chrétiens (117, 2). L'équation sacrifice = eucharistie = anamnèse est une conviction de la patristique. Cyprien déclare : « Dans tous les sacrifices, nous accomplissons la mémoire de ses souffrances; la passion du Seigneur, voilà en effet le sacrifice que nous offrons³⁷. » En Orient, Eusèbe de Césarée présente la conception suivante du sacrifice chrétien : « Nous sacrifions en accomplissant le souvenir du grand sacrifice (du Christ) conformément aux mystères institués par lui et en offrant à Dieu par des hymnes pieuses et des prières l'eucharistie destinée à notre salut³⁸. » Jean Chrysostome voit la spécificité du sacrifice chrétien vis-à-vis de ceux, sans cesse répétés, de l'Ancien Testament, en ceci : « Oui (nous aussi), nous sacrifions, mais en accomplissant une commémoration de sa mort. Nous offrons toujours un seul et même, non pas aujourd'hui cet agneau et demain celui-là, mais toujours le même. » Et tout comme Cyprien, Jean Chrysostome, lui aussi, conçoit le rapport entre le sacrifice du Christ et celui de l'Eglise, en dernière analyse, comme une identité. « Notre grand prêtre a offert le sacrifice qui nous purifie. Nous aussi, nous offrons maintenant le même (sacrifice), offert autrefois et qui ne peut être abrogé. L'actuel se fait en effet en mémoire de celui qui a eu lieu autrefois. Car il dit : « Faites ceci en mémoire de moi ! » Nous n'accomplissons pas un autre sacrifice que le grand prêtre à ce moment-là, mais toujours le même. Ou plutôt : nous célébrons une commémoration du sacrifice³⁹. »

L'eucharistie est donc sacrifice dans un double sens : elle est le sacrifice de Jésus-Christ commémoré et rendu présent (*oblatio Christi commemorata et repraesentata*). Or, cette re-présentation du sacrifice de Jésus se fait par le moyen d'une oblation cultuelle de l'Eglise, et ainsi l'Eucharistie est en même temps *oblatio ecclesiae commemorans et repraesentans*. Cette oblation cultuelle de l'Eglise ne puise pas sa valeur en elle-même, mais se fait, dès l'abord, uniquement dans le but de rendre présent le sacrifice eschatologique de Jésus, conformément à son ordre. C'est un sacrifice véritable, mais relatif, et non pas indépendant, absolu. Le geste sacrificiel de l'Eglise est donc essentiellement eucharistie et anamnèse, et, en tant que tel, se pré-

37. Ep. 63, 17 (CSEL 3, 714).

38. Dem. evang. I, 10, 38 (GCS VI 497).

39. In Hebr. hom. 17, 3 (PG 63, 131).

sente comme l'unique sacrifice de Jésus offert jadis. La patristique énonce encore cet état de fait en désignant les dons actuels et l'action sacrificielle actuelle comme « symbole » du corps et du sang sacrifié, « symbole » de l'action sacrificielle de Jésus⁴⁰.

Toutes les déclarations d'époques plus tardives sur la Cène sont à référer, en dernier ressort, à la volonté instituante de Jésus, telle qu'elle peut être reconnue dans les récits néo-testamentaires de l'institution et dans l'Écriture tout court en tant qu'elle est *norma normans*. La conception que l'eucharistie serait un sacrifice de l'Église rendant présent le sacrifice du Christ, correspond-elle à l'intention instituante de Jésus? L'Église catholique a défini, au Concile de Trente, comme doctrine irrévocable, la conviction fondamentale que l'eucharistie est un sacrifice, véritable, propre et expiatoire, de l'Église (Dz 948 ss ; 1751 ss). Cette doctrine a-t-elle un fondement dans le Nouveau Testament? Plus haut, nous avons déjà signalé 1 Co 10, 18-22. Examinons encore la conception catholique sur le repas institutif de Jésus⁴¹.

La dernière Cène peut être comparée le plus facilement à la catégorie biblique du signe prophétique (*ôl*) et de l'action prophétique. Dans ce phénomène, un événement futur est non seulement prédit en paroles, illustré et présenté dans le symbole, mais en vertu de la causalité divine, il est déjà réalisé de façon initiale, et son achèvement garanti. Or, la Cène de Jésus porte en elle les marques d'un tel signe prophétique : dans une parole prophétique à l'occasion de la *berakha*, Jésus prédit sa mort imminente, vicariale et expiatoire; il la représente symboliquement dans une action-repas, l'y rend présente et l'attribue aux siens en faisant des dons du repas sa personne sacrifiée.

D'après la forme la plus ancienne du récit, clairement reconnaissable dans Paul (1 Co 11, 23 ss) et Luc (22, 19 s), qui est la forme apostolique originelle, Jésus, se rapportant à Is 53, 12 et donc en tant que serviteur de Yahvé, annonce sa mort comme donation martyriale de sa personne pour la multitude (c'est-à-dire à la place et en faveur de l'humanité totale). La deuxième parole va dans le même sens : « Ce calice est la nouvelle *diathèquè* dans mon sang. » Jésus se sert ici du prédicat de l'*ébed-Yahvé* « diathèquè », d'Is 42, 6 et 49, 8, et proclame efficacement l'institution

40. Détails J. BETZ, *l. c.*, vol I/1 ; 217-239.

41. Preuves exégétiques pour ce qui suit cf. J. BETZ, *l. c.* vol I/1 ; 1-64 ; vol. II/I (1964) 1-143.

de la nouvelle « alliance » par l'effusion de son sang. De même, la parole différente sur le calice en Mc 14, 24; Mt 26, 28 vise la mort violente de Jésus, mais présente le sang contenu dans le calice, conformément au passage-modèle Ex 24, 8, comme partie constituante isolée du sacrifice; par là, il présente la mort de Jésus comme une séparation du sang d'avec le corps, donc à la manière d'un sacrifice cultuel. Toutes les formules de bénédiction ont donc comme perspective la mort de Jésus, et caractérisent celle-ci comme un sacrifice expiatoire, soit qu'elles la décrivent comme donation martyriale de la vie (cf. Mc 10, 45; Gal 2, 20), soit qu'elles le décrivent à la manière d'un sacrifice cultuel.

Sa mort sacrificielle ainsi annoncée en paroles, Jésus la symbolise par une action pleine de sens. Il rend présente et visible pour les hommes la donation de sa personne au Père, en consacrant au Père les dons du repas et en les donnant aux hommes à manger. D'abord Jésus les « prend » donc, c'est-à-dire il les soulève, les bénit, les consacre pour être son corps et son sang (sa personne), les transmet à son Père, et par là, rend visible la remise de lui-même au Père. En donnant ensuite à manger aux hommes les dons consacrés du repas, comme étant son corps et son sang, allant de lui à eux, il représente clairement la donation sacrificielle de ses substrats de vie dans la mort expiatoire vicariale pour eux, mais aussi leur récupération dans la résurrection. (Car Jésus pouvait être certain que Dieu accepterait son sacrifice accompli dans l'obéissance vis-à-vis de la volonté et du mandat du Père — concrètement, son don sacrificiel, son corps et son sang —, qu'il le remplirait de sa vie, et donc le ressusciterait. La résurrection fait partie de cette mort sacrificielle comme un élément intérieur et non pas seulement comme une conséquence venant de l'extérieur.) Cependant, non seulement le geste de la présentation, mais encore la qualité de la chose présentée, le fait qu'elle est nourriture et boisson, illustre la mort sacrificielle de Jésus, symbolise le fait que sa mort, et même son existence humaine tout court, se font pour les hommes; nourriture et boisson accomplissent leur essence en tant que données anthropologiques comme un « être-pour-les-hommes ». Mangées par ceux-ci, elles abandonnent leur être propre, entrent dans les hommes, en deviennent une partie, construisent leur existence à eux. Par là, elles expliquent l'acte du salut de Jésus. Dans l'incarnation déjà, il est là de manière unique comme homme pour les hommes; dans la mort volontaire il abandonne sa vie et la livre pour eux,

afin de rendre possible leur vie devant Dieu; et en signe de ceci, il se donne à la Cène comme nourriture et boisson à consommer par les hommes.

Que la donation de Jésus en croix soit présente dans sa donation dans le repas, ceci est assuré encore par le fait que, dans les deux cas, c'est le même don sacrificiel qui est livré, à savoir le corps sacrifié et le sang répandu de Jésus. Car la force divine de la parole prophétique saisit les dons naturels de pain et de vin et en fait la personne de Jésus qui s'offre⁴². Et la présentation des dons, en tant qu'ils sont précisément cette réalité, souligne encore cette identité. Enfin, la structure même de l'action sacrificielle rend intelligible la présence réelle du corps et du sang de Jésus. Une condition essentielle pour le sacrifice, c'est son acceptation de la part de Dieu. Le sacrifice véritable, réussi, c'est uniquement celui qui a été agréé par Dieu. Dieu agréé le sacrifice historique réel de Jésus et cela signifie : il ressuscite la victime acceptée. Dieu accepte aussi nos dons sacrificiels, le pain et le vin, parce que, dès l'abord, ils ne veulent être rien d'autre qu'un souvenir et une re-présentation du sacrifice de Jésus, et parce qu'il les accepte, il les change en ce qu'ils veulent dire vraiment, dans le corps et le sang de Jésus. Ainsi la présence réelle de Jésus est un moment intérieur dans l'accomplissement de la présence actuelle de son sacrifice.

L'œuvre du salut de Jésus est un sacrifice, qu'on le décrive de façon martyriale ou cultuelle. Mais l'action du repas, qui la symbolise et la représente, avec ses deux phases (offrande consacrant des dons, puis leur présentation aux hommes pour les consommer), remplit elle aussi l'idée et le concept du sacrifice; elle est en elle-même une action sacrificielle, un sacrifice sous forme de repas. Mais ce sacrifice-repas ne se fait pas à cause de lui-même; il a son sens et son but uniquement en ceci qu'il figure le sacrifice historique de Jésus au Golgotha, qu'il le rend présent et l'applique aux hommes. Il est par conséquent également un repas-sacrifice.

L'ordre « Faites ceci en mémoire de moi », lié au concept d'anamnèse, récapitule encore une fois le contenu et le caractère du repas de l'institution; mais il dévoile en même temps la nature des célébrations répétitives. Non seulement il ordonne l'égalité rituelle des répétitions, mais il promet

42. Les concepts de « corps » et de « sang » visent d'après l'anthropologie sémitique la personne tout entière incorporée et liée au sang.

et garantit aussi l'identité de celles-ci, au point de vue du contenu, avec le repas-type de Jésus. Comme Jésus y a entrepris une offrande sacrificielle des dons du repas, ainsi l'Eglise le fait maintenant. L'Eglise offre donc elle aussi, et par ce sacrifice commémoratif elle rend présent le sacrifice de l'histoire du salut. Pour user d'une formule lapidaire : elle offre le sacrifice du Christ.

C'est donc une méconnaissance de la doctrine catholique et de l'état de fait réel, quand la critique de la Réforme prétend que si l'Eglise sacrifie et prend part au sacrifice, cela constitue un préjudice vis-à-vis du sacrifice de Jésus-Christ, unique et suffisant à lui seul. L'Eglise n'entend pas accomplir une œuvre pieuse propre à elle, résultant d'un pouvoir religieux humain, ni par là s'affirmer elle-même; elle n'entend pas placer un nouveau sacrifice à côté du sacrifice de Jésus et par là obscurcir celui-ci. Au contraire, par le fait d'offrir elle-même, elle veut faire apparaître et resplendir, ici et maintenant, l'unique sacrifice de Jésus. Mais un sacrifice véritable pourrait-il mieux être rendu présent symboliquement que par une action sacrificielle cultuelle analogue, qui, naturellement, devra toujours provenir de la foi seule ?

Ce n'est que par le fait de sacrifier, elle-même, que l'Eglise déploie le riche contenu et la valadité illimitée du sacrifice de Jésus. Le Jésus historique a accompli son œuvre de salut *ὑπερ πολλῶν*, à la place et en faveur de tous, mais sans leur coopération. Il attend que nous ratifions et faisons nôtre son acte, sa décision pour Dieu, sa donation à Dieu. Nous le faisons dans la foi et de manière renforcée dans la Cène. Il remet dans la main de l'Eglise son acte sacrificiel ainsi que son don sacrificiel, afin qu'elle se les approprie et prenne part à leur accomplissement, non seulement de façon extérieure par l'offrande de dons, mais en s'offrant en même temps elle-même dans les dons, en esprit de foi.

La prétention de l'Eglise de sacrifier aussi elle-même à la messe ne rompt pas davantage ni ne lèse le principe fondamental du christianisme que nous ne pouvons obtenir notre salut par nous-mêmes, qu'au contraire nous ne pouvons qu'accueillir comme un don le salut réalisé par Dieu, et qu'en conséquence nous ne pouvons prendre que l'attitude de l'action de grâces, seule attitude humaine qui soit adéquate en face du salut. Le sacrifice de l'Eglise n'est pas une œuvre d'autojustification ou une affirmation de soi.

Au contraire, l'Eglise offre ce sacrifice par obéissance à la parole de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi ! » Ce faisant elle a conscience qu'elle ne peut offrir que *per ipsum, cum ipso* et *in ipso*; seulement *in ipso*, ἐν Χριστῶ, parce que en tant que son corps elle fait partie de lui et subsiste en lui; seulement *cum ipso*, parce qu'il reste le *minister principalis*, le véritable offrant; seulement *per ipsum*, parce qu'elle n'en est rendue capable que par sa grâce et son Esprit-Saint. Ainsi le sacrifice de l'Eglise n'est pas son œuvre autogène, mais toujours, déjà, une victoire de la grâce. Cependant l'action de grâces comme attitude essentielle de l'homme vis-à-vis du salut n'exclut pas la coopération humaine et, partant, n'exclut pas non plus le fait de sacrifier; au contraire elle l'inclut. L'action de grâces n'est pas de la passivité, mais une réceptivité active. Remercier, c'est reconnaître l'acte de grâce fait par un autre, déduire un don reçu de sa source gratifiante. Remonter à cette source signifie toujours en même temps se référer à elle, signifie qu'on lui « restitue » le don de façon intentionnelle, et par là même se trouve réalisée l'idée fondamentale du sacrifice. Inversement, l'offrant a conscience qu'en dernière analyse il a reçu son don sacrificiel (comme d'ailleurs tout), qu'il doit cela à Dieu, et voilà pourquoi le sacrifice est remerciant par principe. Sacrifice et action de grâces ne s'excluent donc pas, mais s'incluent et s'enchevêtrent pour ne faire qu'un.

Esquissons encore la manière dont ceci s'exprime dans le déroulement de la messe. Quand, à l'offertoire, dans la préparation du repas, les fidèles font offrande des dons matériels du repas, condition de la re-présentation du mystère, et que le prêtre les présente et les transmet à Dieu, ceci se fait dès l'abord « *ob memoriam passionis et resurrectionis et ascensionis Jesu Christi* ». Par là, un titre se trouve placé au-dessus de l'action tout entière. (Une éventuelle réforme de la messe devrait absolument conserver cette anamnèse à l'offertoire.) A l'offertoire, l'Eglise se met dans l'atmosphère de son action sacrificielle et s'offre elle-même à Dieu dans les dons. Dieu accepte notre don, parce que celui-ci fait apparaître le sacrifice de Jésus. Car l'acte sacrificiel de Jésus est proclamé maintenant sur les dons, dans la grande prière eucharistique, préface et canon; il est énoncé de façon à entrer en eux, et cela de manière décisive dans le récit consécrationnaire de l'institution. La double consécration peut se comprendre soit, selon l'interprétation martyriale du récit

de l'institution, comme la donation souveraine et totale de Jésus pour les hommes, soit, selon l'interprétation cultuelle-sacrificielle, d'après Mc 14, 24, comme la séparation du corps et du sang. Dans tous les cas, la proclamation du récit de l'institution rend présent Jésus comme victime dans l'état de sa passion, et par là aussi, sa mort. Dieu agrée le don sacrificiel de Jésus en croix et le rend vivant. Il en agrée aussi le symbole à la messe et le rend vivant lui aussi, le rend identique à la personne ressuscitée de Jésus. Mais ce qui est changé, ce n'est que le noyau essentiel, métémpirique, des dons; leur forme empirique reste. Cela signifie que Jésus devient présent comme nourriture et boisson, comme repas sacrificiel. Reçu à la communion, il élève les hommes vers Dieu, les amène au terme de tout sacrifice. Mais le sacrifice de l'Eglise consiste, du début à la fin, à accueillir avec reconnaissance et à faire sien l'unique sacrifice de Jésus-Christ.

Johannes BETZ.