

La Maison-Dieu, 123, 1975, 7-28.

Henri CAZELLES, p.s.s.

EUCCHARISTIE, BÉNÉDICTION ET SACRIFICE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

I. LES SACRIFICES DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'EUCCHARISTIE aussi bien dans les récits évangéliques de l'institution que dans la pratique ecclésiale qui renouvelle la Cène, est un repas sacré accompagné de paroles significatives. Or le repas sacré existe avant la Bible, dans la Bible et hors de la Bible. Mais, dans les derniers siècles de notre histoire, le terme de sacrifice évoquait avant tout le sacrifice-expiation. Des textes de S. Paul (Rm 3, 25 ; 4, 25 ; 8, 4 ; Tt 2, 14), de Lc (1, 68 ; 2, 38 ; 24, 21 ; Ac 7, 35) et des autres textes du Nouveau Testament (Mt 20, 28 ; Mc 10, 45 ; He 9, 12) interprétaient la mort du Christ comme une rançon. Le sacrifice du Christ était donc plutôt considéré comme un holocauste et il en résultait une théologie du sacrifice et de la rédemption très juridique et très sanglante. « Sans effusion de sang il n'y a pas de rémission (*aphesis*) » (He 9, 22). Le problème était de savoir comment voir dans l'Eucharistie un sacrifice.

Cette orientation se répercutait sur des travaux non théologiques. Ainsi A. Loisy, dans son *Essai historique sur le sacrifice* (1920) remarquait la complexité des sacrifices israélites. Il disait aussi qu'au temps des rois les deux formes de sacrifices pratiquées par les Israélites étaient « l'holocauste et le sacrifice mangé », mais « l'holocauste était le grand sacrifice à Jahvé, la forme la plus solennelle de l'hommage, de la supplication et de la propitia-

tion » (p. 511). L'élément majeur du sacrifice serait donc l'immolation, la destruction de la victime. Même dans le repas sacré, l'élément sacrificiel consisterait dans la manducation de la victime consécutive à son immolation. Aussi, passant au Nouveau Testament, Loisy continue : « Dans le repas de communauté, par le pain rompu, représentant mystiquement le Christ supplicié sur la croix, et par le vin de la coupe représentant de même le sang de Jésus, (le fidèle) s'unit mystiquement au Christ qui est mort pour son salut et dont la résurrection est le gage de l'immortalité promise à ceux qui croient en lui » (p. 519). Le banquet et la manducation sont ainsi ramenés à la destruction de la victime, à un holocauste complété par l'idée d'une participation mystique. Mais étaient-ce là les repas sacrés, les *shelâmîn* de l'Ancien Testament ?

Si, à côté de l'holocauste, Loisy faisait déjà sa part à la manducation de la victime, au repas sacré, c'est que Roberston Smith avait publié en 1889 ses *Lectures on the Religion of the Semites*. La Lecture VI était consacrée à un aperçu préliminaire sur le sacrifice, et la lecture VIII concernait la signification originelle des sacrifices d'animaux. Il y insistait sur le repas sacrificiel comme commensalité des hommes et de leurs dieux, et il y fait déjà allusion au repas comme manière de sceller une alliance. Le repas sacrificiel est une affaire de clan ; le clan n'est pas seulement une famille élargie, mais un autre mode de groupement. Malheureusement Roberston Smith allait plus loin. L'animal immolé en sacrifice était l'animal totem, l'animal sacré du clan ou de la tribu qui représentait l'ancêtre auquel le clan devait son existence. Le repas sacré était donc pour lui une participation au même sang (le sang du clan, de son dieu et de l'animal immolé).

C'est ce recours au totémisme qui a affaibli la position de Roberston Smith. Dès 1903 le P. Lagrange publiait ses *Etudes sur les Religions Sémitiques* (2^e éd. 1905) et l'avant-propos constituait déjà une critique du totémisme de Roberston Smith. Les études postérieures¹ ont en effet réduit la place du totémisme dans le

1. Cf. J. HENNINGER, « Le problème du totémisme après 90 ans de recherches », dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, pp. 253-258 ; R. LOWIE, *A new conception of Totemism*, Los Angeles, 1960 ; Cf. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 8 ; du même, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, pp. 294-302 ; ID, *Le totémisme aujourd'hui*, 2^e éd., Paris, 1965 ; ID, *L'homme nu*, Paris, 1971 : « un rituel tel que le sacrifice est en oppo-

développement religieux de l'humanité. Le P. Lagrange admet que les *shelâmîn* bibliques, qu'il traduit par « sacrifices pacifiques » (p. 273) est le sacrifice type, antérieur à l'holocauste. L'holocauste en serait un développement : au lieu d'offrir à la divinité une part de la victime, on lui offre le tout. Mais, pour le P. Lagrange, l'acte essentiel reste l'immolation (p. 271 s.). C'est par l'immolation que la victime devient sacro-sainte. Le sacrifice est « l'expression par un acte solennel » que tout appartient à la divinité. « C'est la reconnaissance de ce droit en même temps que le désir de se rapprocher » d'elle (p. 274).

Le problème va être de savoir si l'acte essentiel de ce sacrifice est l'immolation ou si c'est le repas lui-même, signe de la vie du groupe, vivifié par la puissance d'où vient sa vie. En certains cas, ne serait-ce pas la consécration qui, d'une manière ou d'une autre, fait passer la nourriture dans l'ordre du sacré ? et l'homme qui la consomme dans une relation particulière à un Dieu, saint ou sacré ?

II. LES SACRIFICES ISRAELITES ²

1. Le Lévitique

En tout cas l'holocauste n'est pas le sacrifice unique ni même le sacrifice type. Dans la Torah qui fait loi à l'époque du Christ, la synthèse elle-même du Lévitique (ch. 1-5) donne la primauté à l'holocauste (ch. 1), mais elle n'en connaît pas moins d'autres modes :

sition diamétrale avec le totémisme en tant que système de pensée » (p. 608). A. HULTKRANZ est moins sévère que Levi-Strauss tout en se refusant à faire du totémisme une étape nécessaire et monolithique de l'évolution religieuse [« The elusive Totemism », dans *Ex Orbe religionum*, Mélanges Widengren, II, pp. 218-227, Leiden, 1972].

2. Cf. R. de VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964 ; *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, pp. 291-347, Paris, 1960 ; R.K. YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism*, Londres, 1953, pp. 115-196 ; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen, 1967.

— La *minḥah* (Lv 2, 1-15) ou oblation, offrande végétale sans levain, dont une partie est prélevée pour Dieu à titre d'*azkarah*, ou mémorial (farine, huile et encens) dont J. Jeremias a souligné l'importance pour les paroles du Christ à la Cène.

— Le *zēbah shelâmîn* (ch. 3) appelé aussi *shelem* ou *shelâmîn*, ou *zebâḥim* ou *zebâḥîm shelâmîn*. La traduction est difficile et les hésitations du vocabulaire hébreu instructives³. C'est une offrande animale que le fidèle (les lévites en Ez 44, 11) immole et dont le prêtre répand le sang à l'autel. La graisse est brûlée pour Yahvé et la chair est consommée par le fidèle et les siens.

— Il y a les sacrifices dits « expiatoires » (heb. *kipper*)⁴ le *ḥatta't*, sacrifice pour le péché, et le *asham* (la racine veut dire « être coupable »), souvent traduit « sacrifice de réparation » (Lv ch. 4 et 5). Ils constituent dans cette synthèse une sorte de paiement pour une faute ou une culpabilité. Le paiement est constitué par un animal en Lv 4, mais par de l'argent en 2 R 12, 17 (voir aussi Os 4, 8). Lv 5, 13 et 26 attribuent une valeur « expiatoire » (dont il faudra préciser le sens) à ces deux sacrifices. Dans la synthèse du Lévitique (5^e siècle avant J.C.), l'holocauste reçoit aussi valeur expiatoire, mais il n'est pas sûr qu'il l'ait eue à l'origine. En tout cas, ni l'oblation, ni les *shelâmîm* n'ont cette valeur.

— Enfin en Lv 7, 11-15 et 22, 29-30, il est question d'une catégorie spéciale de *shelâmîn*, les *shelâmîn* avec *tôdah*. Ce dernier terme vient d'une racine *ydh* qui veut dire « confesser, proclamer, célébrer ». C'est une confession de l'action de Dieu en faveur de son fidèle et, à la conjugaison réflexive, c'est la confession de ses fautes par l'homme. Le *tôdah* se rencontre 31 fois dans la Bible, surtout dans les Psaumes (50, 14 ; 56, 13 ; 69, 31 ; 100, 1 et 4) mais aussi chez les Prophètes (Am 4, 5 ; Jr 30, 19 ; Is 51, 3) et

3. Cf. A. CHARBEL, « Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificio Shelâmîm », *Sacra Pagina* I, pp. 366-376 ; « La portata religiosa degli šelâmîm », *Riv. Bib.*, 1970, pp. 185-196. L'étude la plus poussée surtout pour le vocabulaire p. 25-41, est celle de Rudolf Schmid, *Das Bundesopfer in Israel, Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim*, Munich, 1964.

4. Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e rite espiaatorii nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Rome, 1956.

dans des célébrations festives (Ne 12, 27. 31...). On traduit d'ordinaire par « action de grâces ⁵ ». Mais ce mot a pris en français une valeur atténuée de simples remerciements. Or certains, comme H. Grimme ⁶, avaient bien vu qu'il ne s'agissait pas de remercier, mais de « confesser » dans le sens d'une proclamation. W. Beyerlin ⁷ a poussé plus loin l'enquête et a constaté que dans les supplications individuelles du Psautier, comme dans les pièces rituelles babyloniennes du même type, cette « confession » prenait parfois place près de l'appel du psalmiste. Ainsi le Psaume 26 affirme dès le début l'innocence et la confiance du psalmiste ; la supplication, amorcée au v. 1 a, reprendra en 9-12. Mais les v. 6-7 décrivent un rite et mentionnent une *tôdah* : « Je lave mes mains dans l'innocence, je tourne autour de ton autel, ô Yahvé, en faisant entendre un son de *tôdah*, et en racontant toutes tes merveilles. » Sans employer le terme *tôdah*, le Ps 71 emploie le verbe au v. 22 et célèbre aussi l'action salvifique du Seigneur. Aussi, pour Beyerlin, le *tôdah* « diffère du cantique d'action de grâces en ce sens qu'il ne correspond pas à l'expérience particulière du salut dans un cas précis mais qu'il rend présente la puissance de grâce de Yahvé » (p. 224). Ajoutons que le Ps 56 est une supplication dans la détresse. Or, aux v. 12-14, les verbes au parfait disent que le psalmiste a eu confiance et a été sauvé. Au v. 13, en parallèle à des « vœux » auxquels il est tenu, il est question de *tôdah* (au pluriel) qu'il « accomplira ». L'hébreu emploie ici la racine *shlm* qui est importante pour nos *shelâmîm*. Quant au Ps 100, son titre l'associe au *tôdah* ; c'est une reconnaissance joyeuse du peuple (v. 3) envers son pasteur miséricordieux et fidèle.

Le sacrifice *shelâmîm* avec *tôdah* comporte en plus de l'animal du sacrifice une offrande végétale d'azymes et de gâteaux pétris à l'huile. Sous la monarchie, d'après Am 4, 5, il comprenait une fumigation sur pain fermenté. C'est un premier indice de l'évolution du système sacrificiel et en particulier du *tôdah*, demeurant

5. Cf. A. CHARBEL, « Tôdah como Sacrificio de Acao de graças », dans *Atualidades Biblicas*, pp. 101-114, éd. J. Salvador, Mél. Pereira de Castro, Sao Paulo, 1971 ; YERKES, *op. cit.*, p. 151 sq., 235 sq.

6. Cf. « Der Begriff von hebräischem hôdah und tôdah », *Zeit. Alt Test. Wiss.* 58, 1940/1, pp. 234-240.

7 Cf. « Die Tôda der Heilsvorgewärtigung in den Klage Liedern des Einzelnen », *Zeit. A.T. Wiss.* 79, 1967, pp. 208-224.

toutefois signifié par une offrande non animale et sanglante, mais végétale.

2. Avant et après le Lévitique

Si nous remontons du Lévitique au Deutéronome (7^e siècle avant Jésus Christ), on trouve en Dt 12, 6 un tableau et une terminologie assez différents. Il y a l'holocauste, puis les *zebâhim* qui tiennent lieu de *shelâmîm* (mais voir Am 5, 22⁸) les dîmes (s'il faut traduire *m^csrt* qui est plutôt une sorte d'offrande végétale⁹, peut-être des prémices), les « prélèvements de vos mains¹⁰ » (les *terûmôt*), les offrandes votives et volontaires qui, en Lv 7, 16 sont présentées comme alternative avec le *tôdah*, enfin l'offrande de premiers-nés du bétail. Cette énumération ignore le *tôdah*, l'oblation *minḥah* et les sacrifices expiatoires.

Si nous remontons plus haut encore, nous ne trouvons dans la loi des sacrifices du code prédeutéronomique dit de l'alliance, que les holocaustes et les *zebâhim* (20, 24) ; mais ce code connaît en Ex 22, 28 une offrande de l'aire et du vin nouveau. Aux origines, Gn 4 désigne par *minḥah* aussi bien l'offrande animale d'Abel que l'offrande végétale de Caïn, laquelle n'est pas acceptée, mais l'auteur évite le vocabulaire sacrificiel et ne parle que de « faire venir » devant Dieu ces offrandes. Il est certain qu'elles n'ont pas valeur expiatoire. Celle de Caïn précède sa faute. L'holocauste apparaît, du moins chez le Yahviste, en conclusion du Déluge. C'est la fumée qui plaît à Yahvé, non l'immolation, et Celui-ci accorde la régularité des saisons et de l'univers en dépit des fautes de l'homme. Notons qu'en Gn 12, 8 l'autel qu'édifie Abraham et qui suppose holocaustes ou repas *shelâmîm* est complété par une invocation du nom de Yahvé.

Si le Lévitique comme le Deutéronome donnent la première place aux holocaustes, il n'en était donc pas ainsi à l'origine¹¹. C'est l'abus des banquets sacrés de type cananéen dénoncés par

8. Amos (VIII^e s. av. J.C.) emploie en parallèle les holocaustes rapprochés de *mineḥa* et le *Shelem* (sg de *shelâmîm*) pour le sacrifice de veaux gras.

9. Sur cette question voir en dernier lieu N. AIROLDI, *Biblica* 1974, pp. 179-210.

10. Cf. A. CHARBEL, *Riv. Biblica* 1973, p. 357 sq.

11. Cf. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II, 307.

les prophètes qui a fait donner priorité à l'holocauste. Nous constatons dans le livre des Chroniques (4^e-3^e siècles avant Jésus Christ) une revalorisation des repas sacrés, préparée d'ailleurs par Osée qui, en 14, 3 envisageait d'une manière elliptique pour le retour un « *shillèm* de taureaux (avec ?) nos lèvres ». Jérémie (17, 26 ; 33, 11) emploie même le mot de *tôdah* pour ces sacrifices du retour. Les textes du livre des Chroniques ont ceci d'intéressant que, pour les sacrifices organisés par Ezechias (2 Ch 29, 31 ; 30, 22) et par Manassé après sa conversion à son retour (2 Ch 33, 16), les sacrifices de communion ou repas sacré, appelés par lui *zabahîm* ou *zibhey shelâmîm* sont suivis de *tôdôt* ou d'une confession (*mitwaddim* 30, 22).

Ceci correspond à la liturgie du second Temple dont témoignent les Psaumes. Dans ce recueil, il est fait 12 fois mention du *tôdah* dont 4 fois du « sacrifice de *tôdah* » (50, 14. 23 ; 107, 22 ; 116, 17) outre Ps 56, 13 si le verbe *shillem* fait allusion aux sacrifices *shelâmîm*. Il faudrait y ajouter les emplois liturgiques du verbe *ydh* (33, 2 ; 92, 2 ; 100, 4 ; 105, 1 ; 106, 1 ; 107, 1 ; 118, 1 ; 136, 1). Ici encore le livre des Chroniques a un vocabulaire semblable (2 Ch 7, 3 ; 31, 2 ; 1 Ch 16, 4 ; 25, 3 ; cf. Esd 3, 11 et Ne 11, 17). Par contre le Siracide emploie peu le *ydh*, sauf pour le Psaume du ch. 51, et ignore le *tôdah* qu'il semble remplacer en 47, 8 par un *ntn hôdôt* ; « dans toutes ses actions (David) offrit des *hôdôt* ». De fait quand le Siracide décrit le culte à propos du grand prêtre Simon, il ne mentionne pas les banquets sacrés et le grand prêtre répand la coupe au pied de l'autel (v. 15)¹².

3. Qumrân

Dans l'interprétation des textes de Qumrân la vieille notion que l'essentiel du sacrifice réside dans l'holocauste ou dans l'immolation de la victime a été un facteur d'incertitude. Elle pèse encore sur l'intéressant article de R.T. Berwick de 1971¹³. Non seulement

12. Voir aussi 34, 18 *sq.* ; 35, 1-10 ; 7, 29-31. Les banquets des ch. 31 et 32 n'ont rien de sacré.

13. « The Qumran Calendar and the Sacrifices of the Essenes », *Revue de Qumrân* VII, fasc 28, 1971, pp. 587-592. Il est de plus à noter que le respect du sang en Dt 12, 15-16, 20-25 ; 15, 21-23 n'est pas à interpréter comme un « reverent treatment even of animals used for ordinary food ».

les traces de feu sur les os peuvent aussi bien s'expliquer par une cuisson que par une immolation, mais le problème est de savoir si le repas de la communauté comme telle avait ou non une valeur sacrée. Les données suivantes permettent de mieux cerner le problème théologique des esséniens de Qumrân :

1. Le *tôdah* y est ignoré aussi bien que les *shelâmîn* ; la racine *shelem* n'y est employée que pour la rétribution ou l'accomplissement¹⁴. D'après la concordance de Kuhn, on n'a que 5 fois la racine *zbh* dont 3 pour le substantif. Le Document de Damas 11, 20 reprend Pr. 15, 8 sur les sacrifices des méchants qui sont une abomination pour Dieu. Le *Serekh* ou Règle de la Communauté IX, 4-5 reprend Os 14, 3 sur l'offrande des lèvres qui vaut la chair des holocaustes et la « graisse » des *zēbāhîm*. Enfin, selon le Rouleau de la guerre (2, 5), « ceux-là (presque certainement les chefs des prêtres et les lévites) seront préposés aux holocaustes et aux sacrifices (*zēbāhîm*) pour disposer la fumée d'apaisement agréée par Dieu afin de faire l'expiation (*kpr*) pour toute l'assemblée et pour être nourris¹⁵ en sa présence perpétuellement à la table de gloire ». Retenons cette nourriture (litt. engraissement) sacrificielle.

2. Le verbe *ydh* par contre est fréquent (21 références dans la concordance de Kuhn). Dans les 3 cas du Document de Damas, il s'agit de l'aveu de culpabilité du fidèle. Mais c'est le verbe qui introduit chacun des hymnes de Qumrân, appelés pour cela *Hôdayôt* (2, 20. 31 ; 3, 19...). Il est traduit par « Je te rends grâces » (Dupont-Sommer, Carmignac) ou « I praise thee » (Mansoor). De fait, comme dans les Psaumes canoniques, il ne s'agit pas seulement de magnifier l'action de Dieu dans le passé, mais cette même puissance salvatrice dans le présent (2, 24 ; 3, 31-32)

14. Cf. A. DENIS, *Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas*, Louvain 1967, p. 98 sq. à compléter par les concordances de Kuhn et de Habermann.

15. C'est le *deshen* liturgique de Ps 20, 4 ; 23, 5 ; cf. Lv 1, 16 (les cendres des graisses sacrificielles), cf. J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre*, Leiden, 1959, p. 71.

ou le futur (3, 33 s. ; 6, 14. 29...). Le verbe est une fois en parallèle avec *hallèl*, louer¹⁶.

3. Cet éloignement de la communauté de Qumrân à l'égard de la terminologie sacrificielle du Lévitique s'explique au mieux par son éloignement du Temple desservi à ses yeux par un clergé impie. Dans la règle de communauté (8, 9 ; 9, 6) la « maison de sainteté » n'est plus le Temple de pierre de Jérusalem mais la communauté elle-même : « le Conseil de la communauté, affermi dans la vérité à titre de plantation éternelle, maison de sainteté pour Israël, réunion (*sôd*) sacro-sainte¹⁷ pour Aaron, témoins véridiques pour le Droit, élus agréés pour faire l'expiation au bénéfique du pays et pour rendre aux pervers ce qu'ils méritent, c'est le mur éprouvé, la pierre précieuse qui sera inébranlable et ne bougera pas de sa place, séjour sacro-saint pour Aaron dans une connaissance totale pour l'Alliance de justice et l'offrande du parfum d'apaisement, maison de perfection et de fidélité pour Israël... ». Le Temple de Jérusalem ne joue pas de rôle dans la liturgie de Qumrân, sauf dans les espérances de la guerre des enfants de lumière. Par ailleurs, s'il y a hésitation dans la tradition textuelle du texte de Josèphe des *Antiquités Juives* (XVIII, I, 5 n° 19), M. Delcor¹⁸ a montré avec la majorité des auteurs que la traduction la plus vraisemblable est « Ils envoient des offrandes au Temple, mais ils n'y accomplissent pas de sacrifices vu que les purifications qu'ils ont coutume de pratiquer sont différentes ; c'est pourquoi, s'abstenant d'entrer dans l'enceinte commune, ils accomplissent leurs sacrifices entre eux¹⁹ ». Ils ne vont pas dans l'enceinte commune du Temple, lieu de la gloire de Dieu et choisi par Lui comme le seul lieu où son nom était placé. D'après la Torah révéérée des Esséniens de Qumrân, c'est là que devaient se dérouler les sacrifices autorisés

16. 4-Q Testimonia, cf. J. ALLEGRO, *Jour. Bibl. Lit* LXXV, 1956, p. 185, l. 21. Josué achève cette proclamation mais elle vise la puissance de Dieu (l. 19) et introduit une vision d'avenir (23 sq.). J. Carmignac (sur Règle de la communauté X, 23) préférerait *Hôdot* à *Hôdayôt*.

17. Je ne crois pas possible de comprendre « union du Saint des Saints » (Vermès) ou « près du Saint des Saints » (Carmignac).

18. Cf. « Repas cultuels esséniens et Thérapeutes, hiases et Haburôt », *Revue de Qumrân* VI, fasc 23 (1968), pp. 403-405.

19. Traduction A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de Qumrân*, Paris, 1959, p. 47.

par cette Torah. Ils s'abstiennent donc autant que possible, sans se priver par ailleurs de citations et d'adaptations du vocabulaire sacrificiel de cette Torah.

4. Pourtant ils reportent le « sacré » (*qôdesh*) sur la vie de leur propre communauté, celle des pénitents de Dieu qui a sa propre liturgie. Comme l'ont montré M. Delcor²⁰, G. Kuhn²¹, O. Betz²² et bien d'autres, les repas de communauté à Qumrân sont sacrés comme la communauté est sacrée, quitte à ajouter ; ils sont sacrés grâce à la présence d'un prêtre aaronide, sacerdoce autorisé d'après la loi ; ils sont sacrés d'un sacré qui demande à être lui-même défini. Résumons les arguments :

a) la salle du banquet (*mishqeh*) est un *temenos* sacré au dire de Josèphe ;

b) ceux qui y sont admis doivent avoir subi deux ans de probation, la première les admettant à la « purification » et la seconde au banquet. Avant le banquet ils doivent précisément se purifier ;

c) une prière précède le banquet ;

d) les participants doivent revêtir des vêtements qu'ils déposent après le repas, de même que les prêtres, selon Ezéchiel, doivent déposer les vêtements liturgiques. Ces vêtements sont blancs comme ceux des prêtres ;

e) les repas sont préparés par des « hommes parfaits et des prêtres » ;

f) les prêtres bénissent le pain et le vin ;

g) même quand entrera le Messie, le prêtre préside et bénit le premier les prémices du pain et le vin (Règle de la Congrégation) ;

20. Cf. *op. cit.*, pp. 401-425 qui cite l'article de Marchal, antérieur aux découvertes de Qumrân : « Ces repas étaient pris en commun, ils avaient une sorte de caractère religieux sacrificiel » [Art. « Esséniens », *Suppl. Dict. Bible II*, 1932, col. 1114].

21. Cf. « Repas cultuel essénien et Cène chrétienne », dans *Les manuscrits de la Mer Morte*, Colloque Strasbourg 25-27 mai 1955, Paris, 1957, pp. 75-92 ; « The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumrân », dans K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and The New Testament*, Londres, 1958, pp. 65-93.

22. « Le ministère cultuel à Qumrân », dans *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (« Recherches Bibliques », IV), Louvain, 1959, pp. 162-202.

h) c'est à ces repas que correspond la phrase de Josèphe selon laquelle « ils font des sacrifices entre eux ».

S'il y a des hésitations sur le caractère de ce banquet²³, c'est souvent par crainte d'une confusion avec l'Eucharistie chrétienne. Celle-ci suppose un don de l'Esprit Saint qui fait des membres de la communauté des fils adoptifs de Dieu (Rm 8, 9. 14), saints comme le Christ est Saint. A Qumrân ce n'est encore qu'une attente (Règle de la communauté 9, 3). C'est aussi par une analyse insuffisante du « saint » ou « sacré » dans la vie juive selon la Torah. Le Lévitique demandait au peuple d'être « saint comme Dieu est saint » et ceci non par une sacralité naturelle ou magique, mais par une Loi de sainteté (Lv 17-26) qui comprenait des aspects à la fois moraux et liturgiques (ch. 22-24). Les Esséniens de Qumrân n'entendaient nullement renoncer à cette consécration dans la vie du Dieu Saint, mais ils se trouvaient en fausse position vis-à-vis des sacrifices du Temple de Jérusalem. Le mouvement pharisien, surtout après la chute du Temple, prit son parti de laisser tomber l'économie sacrificielle du Lévitique et réinterpréta en morale l'ensemble de la Loi. Il renonça alors au Temple, lieu des sacrifices autorisés, et exalta la Synagogue, maison d'enseignement de la Torah. Aussi les repas de Habourôt²⁴ qui ont bien des points communs avec les repas de la communauté de Qumrân, ne serait-ce que par la bénédiction du pain et du vin et la prière, n'ont pas d'aspect sacrificiel : il est vrai que nos renseignements viennent essentiellement de sources pharisiennes, même si l'on admet que les repas étaient déjà pratiqués avant la chute du second Temple.

Pas plus que les Esséniens de Qumrân, les chrétiens du Nouveau Testament n'entendaient abandonner la « sacralité » ou les consécration du Lévitique. Ayant attiré à elle de nombreux prêtres (Ac 6, 7), la communauté reconnut dans le Christ les attributs du Sacerdoce (Epître aux Hébreux), et dans Son corps le véritable Temple (IV^e évangile). Quelle terminologie allaient

23. Cf. J. Carmignac, « Utilité ou inutilité des sacrifices sanglants dans la règle de communauté de Qumrân », *Revue Biblique* 1956, admet que les Qumraniens renonçaient « temporairement » aux cérémonies du Temple souillé (p. 531).

24. Voir plus loin l'article de Ch. PERROT, pp. 33-35.

utiliser les rédacteurs grecs du Nouveau Testament pour les banquets de la Communauté ?

III. LES SACRIFICES ISRAELITES EN TERMINOLOGIE GRECQUE

On sait comment les communautés juives, vivant dans un univers hellénistique, eurent à exprimer leurs coutumes dans un monde qui les comprenait mal. La Judée fut hellénisée surtout au 3^e siècle avant Jésus Christ, mais c'est à Alexandrie que, sur les désirs des Ptolémées et de leur administration, eut lieu une traduction officielle de la Torah. Les Grecs avaient leur vocabulaire sacrificiel, mais il ne s'agissait pas pour les Juifs d'entrer dans les catégories grecques, il s'agissait pour eux de trouver les expressions les moins inadéquates dans l'exposé du patrimoine religieux juif.

Une étude précise des traductions montre les hésitations des traducteurs qu'on appelle les Septante²⁵. Limitons-nous au vocabulaire des repas sacrés puisque la Cène chrétienne qui commémore l'institution de l'Eucharistie se présente, non sans rapports avec les repas juifs, *mishqeh* de Qumrân, *qiddush* ou *habourot* pharisiennes.

Difficultés des traducteurs grecs

Dans le Pentateuque, considéré comme auctoritatif dans la communauté et intéressant tout spécialement les autorités grecques, *shelâmîn* est rendu par un neutre, *to sôtèrion* (Nb 6, 14) ou *ta sôteria* au pluriel (Ex 20, 24)²⁶, le pluriel servant en grec à désigner une « espèce particulière de sacrifices²⁷ ». Mais les mêmes Septante traduisent le *zébaḥ* par *thusia* et ils savent que l'expression *zébaḥ* ou *zēbaḥîm shelâmîm* équivaut à *shelâmîm*,

25. Cf. Suzanne DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966 ; Xavier JACQUES, *Index des mots apparentés dans la Septante*, Rome, 1972.

26. S. DANIEL, *op. cit.*, p. 217.

27. Id., p. 278 note 18 citant Chantraine.

aussi le *shelâmîm* simple sera-t-il parfois rendu par *thusia tou sôtèriou* (Ex 32, 6 ; Lv 9, 4 ; Dt 27, 7). Cette terminologie est intéressante car elle montre qu'on reconnaissait aux repas sacrés pratiqués selon la Torah une valeur de salut au sens large. On la retrouve en Jos 9, 2 ; 22, 23 et 27 ainsi que dans la Torah d'Ezéchiel (ainsi 43, 27 ; 46, 2. 12) et dans le livre des Chroniques (1 Ch 21, 26 ; 2 Ch 33, 16) et en fait dans Am 5, 22. Mais les traducteurs d'autres livres ont préféré une traduction plus étymologique. Celui de 1-4 Rois opte pour *eirènikon* prenant le sens « paix » de *shalôm* (1 S = 1 Rg 10, 8...) et le traducteur du livre des Juges, pensant à *shalèm* « parfait » rend notre terme par *teleiai*, de résonance d'ailleurs plus sacrificielle en grec.

Quant à notre *tôdah*, cas particulier de *shelâmîm*, les Septante en sont fort embarrassés. En Lv 7, 12 sq. il est rendu par *ainesis* « louange », mais en 22, 29 c'est une *euchèn charmosynèn*, une fête joyeuse supposant plus ou moins un banquet. Les traducteurs des Prophètes choisissent presque tous des thèmes différents ; *omologia* (Am 4, 5) ; *exomologèsis* (Is 51, 3 ; Jon 2, 10) *adontes* (Jr 30 = 37, 19), *ainesis* en Jr 17, 26 ; *dôra* en Jr 33 (= 40), 11. On a l'exomologèse en Jos 7, 19, mais c'est *ainesis* en 7 textes des Psaumes (26, 7 ; 50, 14. 23 ; 56, 13 ; 69, 30 ; 107, 22 ; 116, 17 numérotation de l'hébreu) pour 5 exomologèses (42, 5 ; 95, 2 ; 100, 1 ; 100, 4 ; 147, 7)²⁸. En tout cas les traducteurs ont vu dans notre *tôdah* une louange, une confession, une fête joyeuse, non une action de grâce pure et simple.

Le terme « eucharistie » dans la Septante

Dans le vocabulaire de la Septante apparaît timidement un nouveau terme, *eucharistein*, qui fait justement l'objet de notre enquête. Le terme est rare, 12 cas en tout si l'on prend tous les dérivés de la racine : *eucharistia*, *eucharistos*, *eucharistèrion*,

28. Cf. A.E. GOODMAN, *hesed and tôdah in the linguistic Tradition of the Psalter*, dans P. ACKROYD and B. LINDARS (eds.), *Words and Meanings, Essays presented to David Winton Thomas*, Cambridge, 1968, pp. 105-115. Il remarque que le Peshitto syriaque qui rend généralement *tôdah* par *twdyt'* abandonne ce vocable dans 4 cas des Psaumes où il le rend par *swbh'*, mais ce dernier terme ne correspond pas toujours au grec *ainesis* (Ps 147, 7).

*eucharis*²⁹. Le plus étrange, c'est que dans 11 cas, il est impossible de produire l'équivalent hébreu. En Pr 11, 16 *eucharistos* traduit l'hébreu *hèn* « grâce » à propos d'une femme qui fait la gloire de son mari. En Sir 37, 11 où nous avons l'équivalent grâce aux manuscrits de la Genizah, *eucharistia* est ce qu'un homme méchant ne vous rend pas ; l'hébreu est une sorte de périphrase, *tgml hsd*³⁰, le difficile *hsd* évoquant amitié et bienveillance. Aussi *eucharistein* et ses dérivés n'apparaissent pas dans les index de M^{mo} Daniel et de X. Jacques.

A première vue le mot n'était donc pas jugé convenir pour donner la signification exacte de la liturgie juive. Le terme plus la reconnaissance que le bienfait³¹. Le grec hellénistique laisse plus ou moins s'estomper la première acception du verbe pour insister sur la reconnaissance³², *eucharistia* est très rare mais *eucharistos* peut se dire d'un prince bienveillant ou considéré comme tel, ainsi Ptolémée V Epiphane. Sous la forme *eucharistèria* on le trouve dans le vocabulaire sacrificiel grec. D'après Polybe V, 14, 8 ; Philippe V offrit (*thuein*) des *eucharistèria*³³. Cet emploi ne le recommandait pas à l'orthodoxie juive.

En Esther 8, 13 (12 b) le texte grec ne correspond pas à l'hébreu. Nous sommes donc pratiquement réduits à l'emploi du terme dans les livres deutéro-canoniques : Sagesse de Salomon, Judith, et 2 Maccabées.

a) Très grec dans sa facture comme on le sait, le livre de la Sagesse dite de Salomon emploie trois fois la racine. A propos du culte des idoles, il est dit en 14, 20 « La foule, emportée par l'*eucharistia* (*eucharis* dans certains manuscrits) de l'œuvre (l'idole), considéra dès lors comme objet de culte (Bible de Jérusalem ; grec : *sebasma*) l'homme qu'elle honorait auparavant. » Retenons ce lien avec le culte. Puis, à propos de la manne

29. HATCH-REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897, I, 583c.

30. F. VATTIONI, *Ecclesiastico*, Naples, 1968, pp. 194-195.

31. Le Dictionnaire de BAILLY traduit *eucharis* par « aimable », « qui a bonne grâce » et *eucharistein* par « être reconnaissant ». Liddel-Scott analyse trois thèmes fondamentaux : 1. « to bestow a favour, to oblige », 2. « to be thankful, to return thanks », 3. « to pray ».

32. MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, p. 267 ; CONZELMANN, *Theol. Wörterbuch. N.T.* IX, 397-399. Mais il traduit *Todah* par *Dankopfer* ; Cologne 1973.

33. Cité par Liddell-Scott, I, 738b.

en 16, 28, il est fait allusion à la prière du matin : « Afin d'apprendre à tous qu'il faut devancer le soleil pour ton eucharistie et dès le lever de la lumière te prier » (*entunchanein soi*, verbe qui dans la Septante équivaut à *qrb*, faire une offrande). Enfin en 18, 2, les Egyptiens, en entendant la voix des saints de Dieu sans les voir, d'une part les proclamaient heureux (*emakarizon*) et de l'autre les « félicitent » (Reider) ou « rendent grâce » (Bible de Jérusalem) de ce que, auparavant maltraités, il ne font pas de mal ; finalement ils « demandaient pardon » (*charin*) pour la différence de traitement³⁴. Ici le contexte n'a rien de cultuel.

b) En Judith 8, 25, on a la suite d'un développement commencé au verset précédent. C'est le discours de Judith aux habitants de Bethulie. « Et maintenant, frères, mettons-nous en avant pour nos frères, car leur vie dépend de nous, et ce que nous avons de plus sacré, le Temple et l'autel, dépend de nous. » Judith continue : « Pour toutes ces raisons³⁵ nous faisons eucharistie au Seigneur qui nous met à l'épreuve comme nos pères. » Le discours de Judith ne mentionne que des épreuves passées ou futures. Il ne s'agit pas pour elle de rendre grâces, mais de prier Dieu pour une nouvelle intervention de salut.

c) Le 2^e Livre des Maccabées nous retiendra davantage car c'est là que l'emploi du terme est le plus fréquent (5 cas). Dans la seconde lettre introductive (1, 11), le sens est identique à celui de 3 Macc 7, 16³⁶. Les gens de Jérusalem, « sauvés de graves périls, font eucharistie à Dieu comme s'ils étaient rangés en bataille (*paratassomenoi*)³⁷ devant un roi car c'est Lui qui a emporté ceux qui marchaient en armes contre la ville sainte ». C'est donc un hymne chanté par ceux qui ont besoin de l'action salvatrice de Dieu, et il ne faut pas oublier que tout le thème de la Lettre est une exaltation du Temple de Jérusalem et de son culte contre le temple de Léontopolis.

34. Les auteurs signalent les difficultés du texte : GREGG, Cambridge, 1922 ; REIDER, New York, 1957 ; Traduction d'OSTY ; Bible de Jérusalem...

35. *Para tauta panta*. Sur le sens de *para* dans Judith, voir Jdt 5, 4 ; 11, 23 ; 12, 18 ; 13, 4 quoique 13, 18 favoriserait le sens de « au-dessus de tout cela ».

36. En 3 Macc 7, 16, il s'agit des hymnes accompagnant les cris de joie de la délivrance qui précède le grand banquet final.

37. C'est la leçon maintenue avec raison par HANHARDT (*Maccabeorum liber II*, Goettingen, 1959, p. 48). C'est pour voir là une action de grâce que la plupart des traducteurs corrigent le texte.

Dans le prologue, en 2, 27, il n'est plus question de délivrance ; l'eucharistie exprime les joies d'un festin ; tandis que ces festins sont une charge pour l'ordonnateur, ils font la joie des convives. L'eucharistie consisterait dans les chants joyeux du banquet. C'est le texte que garde Hanhardt (cf. la Vieille latine), mais d'autres manuscrits ont *euchrèstian* : il s'agirait de « l'utilité » des convives.

En 10, 7, nous sommes à la fête de la Dédicace, jour de la purification du Temple dont le rituel a été en grande partie emprunté à la Fête des Tentes. Les Israélites, portant thyrses, rameaux verts et palmes, font eucharistie à Celui qui avait mené à bien la purification de son Sanctuaire.

En 12, 31, la *Bible de Jérusalem* traduit comme s'il s'agissait de remercier les habitants de Scythopolis. Mais le texte n'a pas ce complément. On peut comprendre qu'il s'agit d'hymnes chantés, précédant des exhortations. Puis il est encore fait allusion à une Fête, celle des Semaines.

Enfin en 12, 45, les manuscrits hésitent entre *charistèrion*, *eucharistèrion* et *eucharistein*. On y voit d'habitude une récompense. Mais il s'agit du fameux sacrifice (*ilastèrion*) pour les morts. Vu les *eucharistèria* de Philippe V, cités plus haut d'après Polybe, on pourrait aussi bien traduire : « et s'il considérait qu'un très beau sacrifice eucharistique était réservé à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés ».

Large notion de l'eucharistie chez Philon

Avec Philon d'Alexandrie nous restons dans la culture hellénistique et à une époque où le Temple existe encore. Jean Laporte a repris³⁸ dans son ensemble la « *Doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie* » (Paris, 1972). Il note tout d'abord le lien entre l'Eucharistie et les prières des repas³⁹. Mais il retrouve l'eucharistie philonienne dans les sacrifices liturgiques. « Philon

38. Voir un bref aperçu dans *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, H. CAZELLES, « L'anaphore et l'Ancien Testament », Paris, 1970, p. 11-21.

39. Cf. p. 82 sq. : « *Eucharistein employé pour désigner les prières des repas* ».

donne un sens eucharistique aux offrandes végétales » (p. 100), en particulier à l'offrande végétale qui accompagnait les « sacrifices pour le salut » (les *shelâmîn*) et les holocaustes. Enfin l'eucharistie accompagne le sacrifice pascal dans le *De Sacrificiis Cainis et Abelis*, 63 n° (17).

Philon a donc une notion très large de l'Eucharistie puisqu'il donne valeur eucharistique aux holocaustes, mais plutôt à ce qui touche à l'holocauste qu'à l'holocauste lui-même ; hymnes et prières (*Spec. Leg. I*, 271-2), l'autel qui symbolise les fruits de la terre (*Quaestiones in Exodum*, II 100-2), la flamme de l'autel (*Sp. Leg. I*, 285), les sacrifices quotidiens car ils signifient la joie, le doublement de l'holocauste au sabbat. C'est l'aspect agricole de la Fête des Tentes qui donne à celle-ci valeur eucharistique.

Or nous avons noté que dans Lv 7, 12 ss, c'est l'addition de gâteaux azymes pétris d'huile avec fleur de farine, au pain fermenté et à l'animal des *shelâmîm*, qui en faisait un *tôdah*. Comme le disait le rituel de Dt 26, 4 et sa confession, c'était l'offrande des produits du sol qui était le signe du don de la Terre promise par Dieu. Il semble bien que c'est par un développement du *tôdah*, hymne joint à des offrandes végétales et accompagnant le banquet que les *shelâmîm* sont interprétés comme une eucharistie par Philon. Quand il parle de *tês eucharistias thusia* (*Sp. Leg. I*, 297) il est difficile de ne pas y voir un correspondant du *zabah tôdah* de Lévi. 7, 12. Traitant de Nb 28, 3s, Philon parle d'eucharistie à propos de l'offrande des deux agneaux ; cette eucharistie paraît correspondre à l'oblation de farine mêlée d'huile qui y est ajoutée, et qui se trouve précisément un élément distinctif du *tôdah* en Lévi. 7. Par ailleurs il parle d'eucharistie à propos d'hymnes et de chants comme le ferait le livre des Psaumes en parlant de *tôdah* ; ainsi les « *euchais thusiais* et autres eucharisties » de *Sp. Leg. I*, n° 9, 224.

Il y a enfin dans les œuvres de Philon le *De vita contemplativa* sur les Thérapeutes et leurs banquets⁴⁰. Ces banquets ont certainement un caractère sacré. Les Thérapeutes considérant qu'ils doivent être dans l'état des prêtres qui offrent un sacrifice et ils se vêtent en conséquence. Ils introduisent leurs banquets par une

40. Cf. P. GEOLTRAIN, *Le traité de la Vie contemplative de Philon d'Alexandrie*, Semitica X, 1960 ; F. DAUMAS et P. MIQUEL, *De vita Contemplativa*, Paris, 1963 ; M. DELCOR, *Rev. Qumrân VI*, fasc 23, Paris, 1968, pp. 408-410. Voir plus loin Ch. PERROT, p. 40.

prière comme les Esséniens. Leur pain est du pain levé et le sel est parfois mêlé d'hysope « par respect pour la Table sacrée qui se trouve dans le Lieu Saint » (81). Il y a aussi des chants et des hymnes mais Philon évite ici le mot *eucharistein*, peut-être aussi par respect pour le Temple qui seul admettait les vrais sacrifices. Il évite aussi le mot *psalmos*.

Autres sens du terme eucharistie

Quant à Josèphe qui écrit, lui, après la chute du Temple, il n'a pas le même intérêt pour les sacrifices. On le voit mal à l'aise quand il traite du sujet dans le Contre Apion (II, 137). Or, dans le résumé qu'il fait du Lévitique dans les *Antiquités* (III, 224-257), son vocabulaire ne manque pas d'intérêt. Il distingue les holocaustes et une autre catégorie qu'il appelle *charistèrios* « avec l'intention d'offrir une fête à ceux qui l'ont offert ». Il donne des précisions sur la victime animale. Puis il passe aux sacrifices sur le péché et les vœux, mais ne dit rien de spécial sur le *tôdah* compris sans doute dans les « autres sacrifices pour la maladie ou d'autres raisons » (236). Josèphe est dans la ligne pharisienne du Siracide et ne s'intéresse pas aux banquets sacrés. Il n'en est que plus symptomatique de le voir étendre à tous les *shelâmîm* la notion de *charistèrion*.

La traduction du *zabah tôdah* de Lv 22, 29 par un inconnu, un *Allos* des Hexaples d'Origène, est peut-être le fait d'un des Devanciers d'Aquila⁴¹), mais ce n'est pas prouvé. Toujours est-il que Aquila au 2^e siècle, réagissant contre une Septante qu'il trouve trop favorable aux chrétiens n'en va pas moins systématiquement traduire *tôdah* par *eucharistia* : Lv 7, 12 ; Ps 26, 7 ; 42, 5 ; 50, 14 ; 69, 31 ; 100, 1 ; 107, 22 ; 147, 7 ; Am 4, 5. Comme nous l'avons vu la Peshitta syriaque traduit *tôdah* par son équivalent syriaque *twdyt'* ; mais ce qui est plus symptomatique, c'est qu'elle va traduire par cette racine l'*eucharistein* du Nouveau Testament (v. g. Mt 26, 27 ; Mc 14, 23 ; Lc 22, 17). Toutefois en 1 Co 11, 24 le syriaque rend *eucharistein* par *brk*, bénir, tandis qu'en 10, 16, il traduit un des deux « bénir » par *ydh (twdyt')*. Pourquoi ?

41. Sur le problème des *Devanciers d'Aquila*, voir D. BARTHÉLEMY, Leyde, 1963. Cette variante est notée par Field, *Origenis Hexapla quae supersunt* I, 205, Oxford, 1875.

IV. LES CORRESPONDANCES DU NOUVEAU TESTAMENT

La Cène se présente comme un banquet de communauté de foi biblique non sans analogies avec les banquets de Qumrân, des Thérapeutes et de *habourôt*. Dans le déroulement de la Cène, quel est le vocabulaire employé ?

a) Dans Matthieu (26, 26-27) et Marc (14, 22-23), il y a d'abord *eulogein* puis *eucharistein*⁴². Ceci correspond parfaitement aux banquets de Qumrân, des Thérapeutes et de *habourôt* où une bénédiction précédait le repas proprement dit. Par les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, il est certain que *eulogein* correspond au *bérék* hébreu, la bénédiction à la Berakah qui va beaucoup se développer dans la liturgie synagogale. Mt 23, 39 citant Ps 118, 26, Ac 3, 25 citant Gn 12, 3 et He 6, 14 citant Gn 22, 17 en sont des exemples.

La bénédiction précède le banquet solennel de David après l'établissement de l'arche en son palais (2 S 6, 18), de Salomon après la Dédicace du Temple (1 R 8, 55) ; elle le suit dans la bénédiction du peuple par les Lévites (et non par les prêtres malgré Nb 6, 22-27) lors de la Pâque d'Ezechias en 2 Ch 30, 27. Dans les Chroniques comme dans la Torah, la bénédiction rituelle est séparée du sacrifice. Comme l'a montré J. Guillet, la bénédiction dans la Bible est avant tout l'expression spontanée de la piété plus qu'un acte liturgique⁴³. J. Laporte remarque le peu de place de l'*eulogein* dans Philon⁴⁴.

b) Dans la première épître aux Corinthiens, Paul utilise les deux termes mais dans deux contextes différents. Quand il fait le récit de l'institution telle qu'elle lui a été transmise (11, 24), il n'emploie que *eucharistein* ou plutôt *eucharistèsas*, participe précédant immédiatement l'aoriste « il rompit » le pain (*eklase*).

42. Sur les étroits rapports entre les deux termes dans le Nouveau Testament, voir plus loin Ch. PERROT, p. 30.

43. Cf. J. GUILLET, « Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament », *Recherches de Sc. Rel.* 57, 1969, pp. 163-204.

44. Cf. *op. cit.*, pp. 53-54 et 82.

C'est au v. 26 que Paul rattache la manducation du pain à l'annonce de la mort du Christ jusqu'à ce qu'il vienne. Le caractère sacrificiel du repas est lié ici à la mort du Christ chargée de l'espérance de sa venue.

Mais au chapitre précédent à propos des repas sacrés païens, à distinguer du repas sacré chrétien (10, 16), il parle de « la coupe de bénédiction que nous bénissons » comme communion au sang du Christ, sans d'ailleurs répéter la formule pour le pain. Ici il ne parle pas d'Eucharistie.

c) Dans le récit de l'institution chez Luc (22, 17. 19), la bénédiction disparaît. On y lit seulement, mais deux fois, l'*eucharistèsas*. Enfin quand Jean traite de l'eucharistie à propos du repas de la multiplication des pains, il emploie *eucharistein* (6, 11. 23) sans aucun *eulogein*.

A mesure que se constitue la théologie sacrificielle de l'eucharistie dans le Nouveau Testament, on s'éloigne du vocabulaire de bénédiction des repas des sectes juives. Aussi le seul cas du Nouveau Testament où l'on retrouve la *thusia ainesôs*, correspondant au sacrifice *tôdah* des Psaumes (26, 6 ; 50, 14 ; 107, 12 ; 116, 17 = 115, 8 LXX ; Lv 7, 13. 15 ; 2 Ch 29, 31 ; 33, 16 et 1 Ma 4, 56) c'est en He 13, 15. Or c'est ce passage qui parle de l'autel (*thusiastèrion*) où ne peuvent manger ceux qui font l'office liturgique de la tente mosaïque (id. v 10). C'est le repas sacré chrétien dont la valeur sacrée est établie par la passion du Christ dans son sang hors de la porte (v. 11-12).

Quand il s'agissait d'hymnes, de chants et de confessions, le Nouveau Testament a retenu la traduction des Septante de *tôdah* par *omologia* (6 fois 2 Co 9, 13 ; He 3, 1 ; 4, 14 ; 10, 23), *omologeïn* (24 fois v.g. Mt 10, 32 et dans notre passage de He 13, 15 pour confesser le nom), *exomologeïn* (9 fois v.g. Mt 3, 6 ; Jc 5, 16 correspondant au hitpael de *ydh*), mais jamais en relation au sacrifice ou pour les récits de l'Institution où *eucharistein* paraît finalement seul adéquat. C'est probablement pour souligner le don de grâce (*charis*) fait par le Christ dans le repas de la communauté qu'on a choisi le mot. Cette orientation du *tôdah* biblique s'était trouvée esquissée par la Septante et Philon.

En tout cas, que l'Eucharistie signifie plus qu'une action de grâces au sens de remerciement, c'est ce que le P. Audet avait

nettement perçu en traduisant la *Didachè*⁴⁵. L'*eucharistia* est plutôt une louange qu'une action de grâce, dit-il (p. 379), et il en a cherché l'origine du côté des bénédictions synagogales et bibliques. Il considère comme une « grave méprise » d'y voir une expression de gratitude « alors qu'il s'agit de proclamer les *mirabilia Dei* » (p. 382). Aussi propose-t-il de traduire *peri tès eucharistias outôs eucharistèsate* de Did 9, 1 par « Au sujet de l'eucharistie bénissez ainsi » alors que la même racine se trouve dans le nom et dans le verbe. « Eucharistie et bénédiction deviennent ainsi identiques » (p. 385). Le P. Audet avait fait une enquête rapide sur l'usage d'*eucharistein* dans l'Ancien Testament, et il y revint plus abondamment dans une conférence d'Oxford publiée dans la *Revue Biblique*⁴⁶. Il me semble qu'on peut aller plus loin dans l'enquête. Il estimait alors que l'étude du sacrifice *tôdah* déborderait son « propos » (*Didakè*, p. 382). Maintenant que les études sur les sacrifices juifs donnent à *tôdah*, non plus le sens d'un « sacrifice de louange », mais d'une « proclamation » de l'action salvifique de Dieu dans le repas même, on peut éviter les impasses où nous mènerait l'assimilation de l'eucharistie à une *berakah* de type synagogal non sacrificielle. Les repas sacrés des cultes païens exprimaient donc l'aspiration humaine à vivre devant son dieu et avec lui. La Bible a réagi contre leur caractère naturiste (Am 4, 5). Le Lévitique leur a préféré l'holocauste et les sacrifices expiatoires. Mais elle les a gardés comme *shelâmîm* en en faisant des repas célébrant l'alliance du Dieu d'Israël avec le fidèle comme l'ont montré R. de Vaux et R. Schmidt. La Torah elle-même établit un sacrifice spécial de ce type où l'oblation végétale, jointe à la proclamation du don gracieux de Dieu, lui donne un sens d'action salutaire de Dieu. Malgré les réticences sadducéennes et pharisiennes, ces repas se développent à l'époque juive, les Apocalypses célèbrent le salut attendu sous forme de banquet (Is 25, 6) ; il s'y joint une bénédiction surtout dans les communautés qui ne fréquentent pas le Temple. Le Livre des Chroniques qui marque une renais-

45. Cf. J.P. AUDET, *La Didachè, Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, pp. 372-433.

46. Cf. « Esquisse historique du genre littéraire de la " Bénédiction juive " et de l'Eucharistie chrétienne », *Rev. Biblique*, juillet 1958, pp. 371-399. Voir aussi J.P. SANDERS, citant J. ROBINSON dans *JBL* LXXXI, 1962, p. 358 à propos de Qumrân.

sance des *shelâmîm* et du chant cultuel entre même au canon. Reste à préciser le nouveau caractère sacré que lui conféra la communauté chrétienne au nom de son fondateur qui célébra la Cène juste avant sa passion.

Henri CAZELLES, p.s.s.