

*La Maison-Dieu*, 123, 1975, 47-78.

Louis-Marie CHAUVET

## LA DIMENSION SACRIFICIELLE DE L'EUCCHARISTIE

« **L**A MESSE est le sacrifice dans lequel Jésus Christ s'offre à Dieu son Père, comme victime pour nous, par le ministère des prêtres » : telle était la définition proposée aux enfants dans le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*<sup>1</sup>. Victime du déséquilibre théologique causé par la volonté de pourfendre l'hérésie protestante au Concile de Trente, cette définition passe totalement sous silence des dimensions de l'Eucharistie aussi importantes que celles d'action de grâce, de mémorial, de don de l'Esprit, de repas du Seigneur, de banquet du Royaume, de mission dans le monde... Formés dans cet esprit au catéchisme, nourris dans cette perception par les leitmotifs oblatifs et sacrificiels du canon romain, les chrétiens étaient exhortés, de plus, à « suivre les prières du prêtre avec les mêmes sentiments » qu'ils auraient eus « au pied de la croix »<sup>2</sup>. Ainsi la messe était-elle vécue essentiellement comme le spectacle dramatique et attendris-

---

1. *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*. Présenté aux enfants et aux maîtres par le chanoine QUINET et le chanoine BOYER. Tours: Mame, 1947, question 213.

2. *Ibid.*, quest. 219. Le terme de sacrifice revient 9 fois dans les 7 réponses de la leçon sur la messe. La première raison pour laquelle « Jésus Christ a institué l'Eucharistie », c'est « pour continuer à s'offrir en sacrifice à Dieu son Père » (quest. 211).

sant de la croix. La notion de « mémorial » était quasiment tombée dans l'oubli. L'allégorie plus ou moins mimétique de la Passion avait enlevé au symbolisme sacramentel sa force créatrice de participation. L'inflation de l'aspect propitiatoire du sacrifice eucharistique bloquait le dialogue œcuménique, favorisait une piété individualiste, alimentait une perception très sacrale du prêtre et entretenait un système d'honoraires de messes assez néfaste en pratique pour la pédagogie de la foi.

Le malaise devant cet ensemble de choses provoqua une réaction assez vive chez les théologiens, liturgistes, œcuménistes, catéchètes, pasteurs... A tel point que, jusqu'à très récemment, il n'était pas de bon ton, en pastorale, de parler du « sacrifice de la messe ». Dans le domaine catéchétique, le phénomène est assez frappant : le catéchisme « Qui es-tu, Seigneur ? », adressé aux enfants de Cours Moyens (9-11 ans), n'emploie jamais le terme de sacrifice à propos de la messe ; on y trouve cependant, bien sûr, des formulations équivalentes<sup>3</sup>.

Les pages qui suivent voudraient essayer, en tenant compte de certaines données actuelles des sciences de l'homme, des progrès de l'exégèse biblique et du renouveau de la théologie sacramentaire, de faire œuvre herméneutique, c'est-à-dire de libérer le sens actuel de cette antique conviction de foi de l'Eglise, selon laquelle l'Eucharistie est indissolublement sacrifice sacramentel du Christ et de l'Eglise.

## I. DEUX APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES DU SACRIFICE

A la suite de l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de M. Mauss (1899)<sup>4</sup>, et, dans une autre perspective, du *Totem et*

3. « Qui es-tu, Seigneur ? », Année A, p. 113 : « A la messe, Jésus prie son Père, il s'offre à son Père comme sur la croix : 'A toi, Père, tout honneur et toute gloire ! Je t'offre ma vie pour tous les hommes'. » De même, Année B, p. 125.

4. Cf. H. HUBERT et M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique* 2, 1899 ; réédition dans M. MAUSS, *Œuvres*, t. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, présentation de V. Karady, Paris : Ed. de Minuit, 1968.

*Tabou* de S. Freud (1912), ethnologues et psychanalystes se sont beaucoup intéressés à ce qui semble bien être la pierre angulaire de l'ensemble du dispositif religieux dans la plupart des sociétés « primitives » : le sacrifice. La médiation entre les puissances surnaturelles et la société humaine, caractéristique du système religieux (par opposition au système magique), « revêt deux formes universelles, écrit L. De Heusch, autour desquelles s'ordonne nécessairement toute religion : le sacrifice et/ou la possession »<sup>5</sup>. Dresser une typologie pertinente des diverses formes et fonctions des sacrifices (et de leurs succédanés !), ou en proposer des interprétations absolument cohérentes entre elles semble impossible<sup>6</sup>. « Le sacrifice n'est pas un type particulier de rite, mais un genre qui en contient beaucoup : sacrifices d'action de grâce, sacrifices de demande, sacrifices expiatoires collectifs ou individuels, sacrifices de consécration (d'un lieu, d'un objet, etc.), sacrifices de communion<sup>7</sup> ». La tradition biblique n'échappe pas à ce fait : elle n'a pas un mot, mais plusieurs, pour désigner ce que nous regroupons commodément sous le terme générique de sacrifice.

Il est donc risqué de parler *du* sacrifice de manière générale : il faudrait tenir compte en chaque cas du type particulier du rite en question, et ceci n'est pas sans importance pour la théologie de l'Eucharistie, comme nous le verrons. Moyennant donc cette prudence, il est cependant possible de regrouper dans un genre commun appelé sacrifice tous les rites religieux où l'homme *offre* quelque chose aux dieux, aux esprits, aux ancêtres..., et *se prive* par là même, au moins symboliquement, de ce qu'il offre : que ce soit des produits de la terre, des têtes de bétail, des congénères, des objets, des lieux ; que ce soit sous forme de simple oblation ou de radicale destruction (par le feu, par le sang, ou simplement par le brisement matériel) ; que ce soit pour obtenir des bienfaits matériels ou moraux précis, ou pour se concilier la divinité, ou pour resserrer des liens favorables avec elle et entre les participants par la communion, ou pour rendre grâce...

---

5. Cf. L. DE HEUSCH, « Introduction à une ritologie générale », in : *L'unité de l'homme*, Centre de Royaumont pour une science de l'homme, Paris: Seuil, 1974, pp. 679-713 ; citation p. 703.

6. Comme le montre R. BASTIDE dans l'article « Sacrifice », *Encyclopaedia Universalis* 14, Paris, 1972, pp. 583-585.

7. R. BASTIDE, *art. cit.*, p. 583.

L'important dans ces rites sacrificiels, quelle qu'en soit la forme spécifique, ne réside pas dans la qualification morale de la privation, mais dans le vide occulte creusé en l'homme : la mise à part est le lieu symbolique où s'effectue une *présence dans l'absence* ; car le vide ainsi creusé est porteur de l'irréductible altérité du Sacré, mais c'est un vide plein, médiateur d'un lien avec lui. L'homme et la divinité adviennent ainsi l'un à l'autre, se « présentent » l'un à l'autre dans leur altérité.

Si donc, avec les ethnologues, nous tenons le concept de sacrifice pour pertinent, il devient possible d'en proposer, non pas bien sûr une interprétation exhaustive, mais des interprétations, qui sont forcément aussi diverses que les points de vue et les méthodes adoptés, mais qui n'en sont pas moins convergentes quant au fond. Précisément, des convergences essentielles semblent se dégager de deux études récentes, l'une de G. Rosolato, dans le domaine psychanalytique<sup>8</sup>, l'autre, de R. Girard<sup>9</sup> dans le domaine ethno-sociologique. Bien qu'il soit risqué de vouloir rapprocher des travaux aussi différents par leur perspective et leur méthode, il convient de relever que tous deux semblent déceler dans le sacrifice une dimension anthropologique fondamentale, aux plans individuel et social.

### 1. L'interprétation sociologique du sacrifice selon R. Girard

*La violence et le sacré* veut « dans un premier moment, donner une explication radicalement sociologique du religieux, montrer que, dans la conception double, 'ambivalente' du sacré, il n'y a rien d'autre qu'une transfiguration de la violence humaine »<sup>10</sup>.

#### *La violence et l'homme*

Selon l'auteur, l'homme est un être conflictuel par nature. Dès son plus jeune âge, il cherche spontanément à imiter l'autre (désir

8. G. ROSOLATO, *Essais sur le symbolique*, Paris: Gallimard, 1969. Notamment le ch. 3 : « Trois générations d'hommes dans le mythe religieux et la généalogie » (pp. 59-96).

9. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

10. R. GIRARD, « Discussion avec René Girard », *Esprit* (11), 1973, p. 550.

mimétique) ; il est fasciné par son propre double, c'est-à-dire par la non-différence. Mais cette fascination narcissique du double — dont les frères jumeaux ou les frères ennemis de la Tragédie grecque sont une expression manifeste — est porteuse d'une destruction et d'une violence réciproques. Telle est la *violence originelle* que postule R. Girard : violence d'indifférenciation et d'interdestruction.

Mise à exécution, elle se retournerait immédiatement contre son auteur et contre le groupe social, dont l'existence deviendrait impossible. Aussi est-elle ressentie comme coupable et doit-elle être expulsée. Encore faut-il que tous, unanimement, jouent le jeu. Tel est le *sacrifice* : expulsion unanime de la violence intestine originelle par transfert sur une unique victime émissaire. Du coup, la violence, destructrice, d'indifférenciation devient *violence fondatrice*, fondatrice de l'homme et de la société, capables de naître à eux-mêmes et de subsister. Grâce au sacrifice, la violence de tous contre un se substitue à la violence réciproque entre les individus, renonçant par là même à la fascination du double et reconnaissant la différence ; le groupe social peut ainsi échapper à son autodestruction.

L'auteur, reprenant, pour une part, la vieille thèse freudienne du meurtre primitif<sup>11</sup>, estime que ce rôle fondateur du sacrifice s'enracine dans un meurtre originel qui a réellement eu lieu et qui a permis à la société humaine d'exister. C'est ce meurtre collectif, « origine absolue, passage du non-humain à l'humain, et origine relative, origine des sociétés particulières » (p. 429), qui est sous-jacent aux mythes, aux *rites religieux*, notamment aux sacrifices, à la tragédie, et, en définitive, à toutes les créations de l'ordre culturel.

« Le jeu du sacré et celui de la violence ne font qu'un » (p. 357). Les rites religieux, dont les *sacrifices* constituent le fondement et le point culminant, visent à assurer périodiquement la 'catharsis' de la violence. Cette purgation est tellement nécessaire à l'existence individuelle et collective que, lorsque les rites sacrificiels tombent en désuétude (« *crise sacrificielle* »), on assiste, comme en Grèce, à une autre forme d'expulsion de la violence : la tragé-

---

11. Mais, contrairement à *Totem et Tabou*, auquel s'affronte le chapitre 8<sup>e</sup> de son livre, R. GIRARD voit dans ce meurtre originel non pas un parricide, mais le meurtre « de n'importe qui » (p. 298).

die<sup>12</sup>. Nombreux et divers sont les *succédanés du sacrifice* dans les différentes cultures : la fête<sup>13</sup>, le texte philosophique<sup>14</sup>, le théâtre, la littérature, l'ethnologie même<sup>15</sup>. Bref, « si le mécanisme de la victime émissaire ne fait qu'un avec le mécanisme originel de toute symbolisation, il n'y a rien, dans les cultures humaines, à quelque type qu'on veuille les rattacher, qui ne s'enracine dans l'unanimité violente,... Là où l'immolation rituelle n'existe plus ou n'a jamais existé, il y a d'autres institutions qui en tiennent lieu et qui restent liées à la violence fondatrice » (p. 412). Le sacrifice apparaît ainsi comme le *socle fondamental*, ignoré et devant être ignoré pour pouvoir jouer son rôle, *de toute culture*.

### *Le sacrifice du Christ*

Poussant sa recherche en direction du judéo-christianisme<sup>16</sup>, R. Girard croit détecter dans le sacrifice du Christ, dont l'Ancien Testament, « exode infiniment laborieux hors du sacrifice », et notamment les chants du Serviteur de Yahvé, étaient le prélude, un *renversement fondamental* : avec lui, en effet, le mécanisme de la violence, qui doit rester caché pour être l'efficace fondateur de toute religion et culture, est rendu totalement *manifeste*. On peut voir dans le Christ « à la fois la plus grande violence et plus de violence du tout puisqu'elle prive les hommes du secours de la violence, de toute aide sacrificielle ».

• « La plus grande violence » : le Christ a poussé la violence réciproque jusqu'à son paroxysme : « je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère, la bru à sa belle-mère ; on aura pour ennemis les gens de sa maison » (Mt 10, 34-36). « On se dressera

---

12. « Au lieu de substituer à la violence collective originelle un temple et un autel sur lequel on immolera réellement une victime, on a maintenant un théâtre et une scène sur laquelle le destin de ce 'katharma', mimé par un acteur, purgera les spectateurs de leurs passions, provoquera une nouvelle 'katharsis' individuelle et collective, salutaire, elle aussi, pour la communauté » (p. 403).

13. La fonction de la fête « n'est pas différente de celle des autres rites sacrificiels » ; elle « n'est qu'une préparation au sacrifice qui marque à la fois son paroxysme et sa conclusion. » (pp. 171-172).

14. Le texte philosophique, « de même que la tragédie,... fonctionne, à un certain niveau, comme une tentative d'expulsion » (p. 140).

15. *Ibid.*, p. 445.

16. Article cité, *Esprit* (11), 1973, pp. 528-563.

nation contre nation, royaume contre royaume » lors de l'avènement définitif du Fils de l'Homme (Mt 24, 7). Exercée, sous couvert de fidélité religieuse, contre les prophètes, tous, depuis Abel jusqu'à Zacharie — le premier et le dernier dans la Bible hébraïque —, assassinés par les pères, la violence « va retomber sur cette génération » qui va en « combler la mesure » (« expression ironique, dit la Traduction œcuménique de la Bible [TOB], qui vise probablement la mort de Jésus ») (Mt 23, 29-36). Etienne sera, lui aussi, victime de cette dénonciation de la violence : « Vous êtes bien comme vos pères ! Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté ? Ils ont même tué ceux qui annonçaient d'avance la venue du Juste, celui-là même que vous avez trahi et assassiné » (Ac 7, 51-52).

• « Plus de violence du tout » : poussée au bout, la violence est en même temps poussée à bout ; chargée tout entière sur le Christ, elle devient inopérante. Les diverses séquences de sa passion et de sa mort sont typiques du sacrifice comme transfert collectif de la violence sur une victime unique : procès joué d'avance, injures et coups, mise à mort hors de la ville. La parabole des ouvriers de la vigne qui se réunissent tous pour expulser les envoyés du maître, puis enfin assassiner son fils, afin de demeurer les seuls propriétaires, dévoile le mécanisme caché de la violence ; la citation du Psaume 118 par laquelle le Christ la conclut est tout à fait significative à cet égard : « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle ». Tel est aussi la signification de la parole du grand-prêtre : « *Il vaut mieux qu'un seul homme meure et que tout le peuple soit sauvé* » (Jn 11, 50 ; 18, 13).

Mais, en suivant « l'exigence de la non-violence absolue dans un monde qui reste violent », en acceptant de s'offrir comme victime unique de cette violence collective, le Christ inaugure en lui-même un *monde nouveau*, le *Royaume de Dieu*, « la réciprocité parfaite » ; il se fait le révélateur d'un Dieu d'amour, qui disqualifie tous les dieux de la violence.

Du même coup, « la machine est détraquée, l'expulsion ne va plus fonctionner » : *tout culte sacrificiel est désormais aboli*. Le Christ « enlève aux hommes leurs dernières béquilles rituelles. Il faut se réconcilier sans le sacrifice ou périr ». Devant un tel renversement des choses, qui sape non seulement la religion, mais

aussi tout l'ordre social, judiciaire et politique, l'homme, spontanément, se rebelle. Car s'il regarde, c'est sans voir ; s'il entend, c'est sans comprendre (Mc 4, 11-12). Comme les meurtriers d'Etienne, il grince des dents, pousse de grands cris et se bouche les oreilles (Ac 7, 54-58). Contrainte par le Christ à révéler son jeu, la vérité démasquée de la violence l'éblouit : il dit voir, mais, de ce fait, il devient aveugle (Jn 9, 39).

Pour l'humanité, le choix est désormais clair : ou bien « la destruction totale », ou bien « le renoncement à la violence dont le Christ donne l'exemple ». Le seul sacrifice possible, c'est la *réconciliation* : « Quand tu présentes ton offrande à l'autel, si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère... » (Mt 5, 23-24). Ainsi, « en subissant la violence jusqu'au bout, le Christ révèle et déracine la matrice structurale de toute religion ». Il est bien « le révélateur universel »<sup>17</sup>, qui dit « la responsabilité absolue de l'homme dans l'histoire : vous voulez que votre demeure vous soit laissée ; eh bien, elle vous est laissée ». Sur lui, la pierre rejetée par les bâtisseurs, est fondée une *humanité nouvelle* : devant renoncer au sacrifice et à tout alibi religieux, l'homme est renvoyé à lui-même et à sa propre responsabilité par le Christ ; il est mis au pied du mur...<sup>18</sup>.

## 2. L'interprétation psychanalytique du sacrifice selon G. Rosolato

C'est aussi une *humanité nouvelle*, une « *généalogie nouvelle* », que G. Rosolato voit fondée dans le sacrifice du Christ. Se situant dans la ligne de l'interprétation freudienne du sacrifice (parricide, castration symbolique...), l'auteur réfléchit sur les trois grandes

17. L'expression est à entendre à un niveau purement sociologique.

18. Il faudrait, bien sûr, faire une critique d'un certain nombre de propositions de Girard ; les limites de cet article ne le permettent pas. A. SIMON [*Esprit* (11) ; 1973, p. 519] a raison, quant au fond, de discerner sous le propos radicalement sociologique de l'ouvrage un « *arrière-plan philosophique* » qui est une « *ontologie de la violence* », bien que l'auteur se défende d'être un esprit métaphysique et humaniste.



religions monothéistes : le judaïsme (sacrifice d'Isaac) ; le christianisme (sacrifice du Christ) ; l'islam (révélation du Coran).

Le sacrifice est une représentation, une figuration, dans laquelle chaque individu du même groupe social « se retrouve », parce qu'elle met en scène « des fantasmes inconscients qui concernent une question centrale, en l'occurrence celle de la généalogie » (p. 60). Qui dit généalogie dit succession linéaire des générations dans l'histoire.

Pour que le petit d'homme puisse sortir du cercle vicieux de son désir narcissique d'« englober dans la similitude du double la différence même » (p. 21) — fantasme de l'inceste, du retour à la confusion originelle et à la béatitude océanique de la matrice maternelle — et s'ouvrir à la « linéarité des générations » (p. 60), c'est-à-dire à l'histoire et à la culture, il lui faut faire le *deuil du père idéalisé* — père tout-puissant, à la fois tellement désirable qu'il n'est autre que la figure de l'idéal du moi du fils désirant s'approprier cette toute-puissance, et tellement féroce qu'il exige la soumission totale du fils. Ce sacrifice du père idéalisé marque l'appropriation de la fonction symbolique, c'est-à-dire du pouvoir de décrocher de l'immédiat, du double, de l'indifférenciation, pour symboliser l'existence en reconnaissant l'*altérité*, la *différence*, la *finitude*, l'écart irréductible qui sépare le moi de l'idéal du moi. Le père se manifeste alors dans sa fonction symbolique : il n'est plus perçu comme le créateur de la Loi, mais comme son simple représentant et sa figure métaphorique. Reconnaître le père — le nommer, dirait Lacan —, c'est accepter la Loi dont il est le représentant symbolique, avec son double fondement : négatif, l'interdit de l'inceste ; positif, l'échange exogamique des femmes. L'accès au système d'échange marque l'entrée dans l'*ordre culturel*. Il marque aussi l'entrée dans l'*ordre de l'histoire*, puisque l'échange exogamique suppose le don des femmes par un *tiers*, père ou frère de la mère, vis-à-vis duquel on se trouve, de ce fait, *débiteur*. Ego devient ainsi capable de se situer dans la linéarité métonymique des générations, c'est-à-dire dans l'histoire, et dans la relation signifiante et réciproque de paternité et de filiation à travers laquelle il accède au système d'échange culturel.

Ce sacrifice primordial est toujours à refaire. Et c'est lui, précisément, qui est mis en scène, de manière occulte, dans les sacri-

fices religieux<sup>19</sup>. Telle est la lecture que fait l'auteur du sacrifice d'Isaac et de celui du Christ.

La plaque tournante du mythe du *sacrifice d'Isaac* est la substitution, à la fin du récit, d'un bélier à la victime initiale. Rosolato y découvre une « mutation symbolique » : la relation première d'Abraham avec Dieu, un Dieu jaloux, tout-puissant et féroce, mais aussi protecteur en échange d'une soumission totale, ne pouvait qu'aboutir au parricide ; c'est sur son fils qu'Abraham détourne son désir de se débarrasser du Père, se mettant lui-même en position de Père idéalisé, castrateur, incapable de ce fait de s'assurer une descendance. Mais la substitution du bélier à Isaac opère un passage symbolique : délesté de son poids de fantasme, le Dieu jaloux devient le Dieu de l'Alliance ; la dette morale se change en dette de filiation ; la menace portée par rétorsion sur Isaac devient reconnaissance de celui-ci comme fils, capable de devenir lui-même père à son tour, puisque marqué de la circoncision à l'organe même de la génération. Ce travail de deuil permet à Abraham de reconnaître l'irréductible relation à la fois d'altérité et de similitude qui l'unit, d'une part, à son Père, d'autre part, à son fils ; il lui donne la possibilité de se fonder comme père d'une postérité en se reconnaissant fondé lui-même comme fils. « Le sacrifice... sépare ce qui se détruit de ce qui se poursuit dans de toujours nouvelles différences » (p. 69) : accomplissant symboliquement une réciprocité de reconnaissance et de réconciliation, le sacrifice fonde toute possibilité de postérité humaine signifiante.

Contrairement au sacrifice d'Isaac, celui du *Christ* ne débouche sur aucune postérité charnelle. C'est ce qui fait sa singularité. Se présentant, selon la dogmatique chrétienne, comme le sacrifice de Dieu lui-même, il instaure, par « un mouvement de sublimation » (p. 80) un type radicalement nouveau de généalogie : une *généalogie spirituelle*, puisque c'est dans l'Esprit que l'on devient désormais fils de Dieu. Avec le sacrifice du Christ, nous retrouvons,

19. Le sacrifice est toujours une « mise à mort d'abord (dans un temps mythique) et en même temps, du Père, à travers toute victime » (p. 61).

Dans le même sens : E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris: Aubier-Montaigne, 1962, p. 217 : la symbolique mise en œuvre dans le sacrifice concerne « le drame existentiel du désir ou de l'inquiétude humaine ; et cette résonance implique toujours référence au passé, au pacte symbolique qui noue la tradition, à la réminiscence, à la dette ou la faute... ».

comme dans le cas d'Abraham, la stratégie occulte du deuil du Père idéalisé. Mais il rend manifeste ce que le sacrifice d'Isaac contenait de manière voilée. Et surtout, par l'interruption de la postérité selon la chair et le sang et sa « sublimation » en généalogie spirituelle, il marque une radicalisation de la mise à mort d'un certain type de relation de l'homme à Dieu : un sommet est atteint ; un âge nouveau est inauguré.

### 3. Points de convergence

Si différentes qu'elles soient par leur propos et leur méthode, si divergentes qu'elles se trouvent parfois sur certains points, les deux lectures du sacrifice que nous proposent *R. Girard* et *G. Rosolato* n'en convergent pas moins sur des intuitions fondamentales qu'il convient de relever :

— Le sacrifice apparaît comme une réalité centrale des dispositifs religieux. Cette réalité met en jeu des mécanismes psychologiques ou psycho-sociologiques *spécifiques*. Ni les fonctions sociales, ni les projections psychologiques, ni les valeurs morales dont le sacrifice est porteur ne peuvent suffire à en dévoiler l'originalité. Celle-ci tient à une sorte de grammaire symbolique qui lui est propre<sup>20</sup>.

— Le sacrifice, écrit *Rosolato*, « offre une mémoire mythique de l'accès possible au symbolique » (p. 360). Il existe, semble-t-il, une certaine convergence des diverses approches du sacrifice qui y reconnaissent une « remémoration », une « ré-effectuation » symbolique, donc médiatisée, d'un équilibre humain, individuel (*Rosolato*) ou collectif (*Girard*), conquis au prix d'un meurtre. Nous avons là, peut-être, la pierre d'angle de toute culture.

— Le sacrifice suppose toujours un sentiment de *culpabilité*. Si, comme l'affirme *C. Baladier*<sup>21</sup>, la culpabilité plonge ses racines bien au-delà de la tension entre le moi et le surmoi, si elle est « originelle et consubstantielle au désir » lui-même « dont le destin

20. E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 212 : « On comprendrait mal l'universalité du rite sacrificiel s'il ne correspondait à une nécessité universelle inhérente aux structures formelles de la symbolisation. »

21. Art. « Culpabilité », *Encyclopaedia Universalis* 5, Paris, 1969, pp. 223-225.

est de se heurter d'emblée au barrage de l'interdit et de la mort », alors la dimension propitiatrice ou expiatrice du sacrifice est à saisir non pas au simple niveau de dettes morales accidentelles consécutives à telle ou telle faute, mais au niveau de la *dette fondamentale d'existence* que l'individu et la société ont contractée à l'égard de la « divinité ».

— Par conséquent, il semble que la logique symbolique interne au sacrifice s'articule autour d'une *structure d'échange* entre l'homme et la divinité, qui plonge très loin ses racines dans les profondeurs archaïques de l'homme social. Bien sûr, cet échange se traduit parfois — et a toujours tendance à se traduire — dans une attitude de type mercantile (« do ut des »). Mais si la culpabilité est originaire, il ne peut être question de réduire l'échange symbolique et l'effet propitiatoire du sacrifice à un vulgaire marchandage. Fondamentalement, ce n'est pas un bien particulier, mais c'est l'instauration ou la restauration de l'*existence* même de l'homme social qui fait l'objet de l'échange, du fait même du sacrifice. « L'échange est réel et bénéfique *par l'effectuation même du pacte*, avant toute manifestation d'une bienveillance divine particulière »<sup>22</sup>.

Bien sûr, ces points de convergence n'épuisent pas les traits extrêmement divers des sacrifices. Leur intérêt, à nos yeux, est de manifester qu'une *même logique symbolique*, en deçà de toutes les théologies et de toutes les intentions religieuses des participants, « travaille » l'homme sous les formes les plus diverses des réalités que nous appelons sacrifices : travail de remémoration renvoyant à une culpabilité native qui détruirait l'homme social s'il ne parvenait à nouer des liens d'échange symbolique avec le Père vis-à-vis duquel il est débiteur de son existence. Ce qui intéresse ici le théologien, ce ne sont pas les croyances véhiculées par les rites sacrificiels, ni même les questions philosophiques que peut

22. A. VERGOTE, « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », in: *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux: Duculot,/Paris: Lethiel-leux, 1970, p. 42.

Déjà, E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 213, notait : « On peut décrire le sacrifice suivant le schéma de l'échange (do ut des), non point qu'il impliquerait nécessairement une piété intéressée, mais parce qu'il est essentiel à la fonction symbolique d'établir d'une manière ou d'une autre des relations réversibles entre ce que chacun reçoit comme un don et ce qui en résulte pour lui de dette ou d'obligation. »

soulever l'approche anthropologique qu'en font *Girard* et *Rosolato*, et sur lesquelles d'ailleurs, en raison de leur méthode scientifique, ils n'entendent pas s'engager. Ce qui attire l'attention du théologien, c'est la découverte que le sacrifice est un théâtre de production qui travaille l'homme et le groupe social, et que, même si le travail effectué n'est pas identique selon qu'il s'agit d'un sacrifice de communion ou d'expiation ou d'action de grâce, il ressortit à la même logique symbolique.

Selon la dogmatique traditionnelle, l'Eucharistie est le mémorial du sacrifice du Christ. Il se trouve que certaines recherches exégétiques actuelles, comme celles de *H. Cazelles* et *Ch. Perrot*, évoquées dans les articles de ce même numéro, contribuent à enraciner plus profondément encore cette affirmation de la foi : le repas du Seigneur semble prendre directement le relais du « todah » de l'Ancienne Alliance dans la proclamation efficace de l'action salvifique de Dieu, substituant ainsi le Christ des repas chrétiens aux sacrifices et aux repas cultuels d'autrefois. En soulignant la dimension fondamentalement sacrificielle de l'Eucharistie, la théologie contemporaine doit se laisser traverser elle-même par les discours occultes, individuels et collectifs, qui enveloppent et qui « parlent » les participants des rites sacrificiels ; elle doit s'enfoncer dans la symbolique archaïque qui précède et qui structure l'homme pour y reconnaître le résonateur possible de la Parole divine en Jésus Christ<sup>23</sup>. En renonçant ainsi aux discours illusoire de la conscience immédiate, elle pourra assumer valablement, c'est-à-dire sans déguiser sous ses propos une apologétique récupératrice des sciences de l'homme, l'étonnante convergence, sur un point central, des deux approches anthropologiques dont nous avons donné une esquisse : le sacrifice du Christ marque un sommet ; il inaugure un « Royaume nouveau » (*Girard*), une « généalogie nouvelle » (*Rosolato*), c'est-à-dire un nouveau type de rapport entre les hommes et Dieu.

---

23. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, pp. 7-20.

## II. L'EUCCHARISTIE, MEMORIAL DU SACRIFICE DU CHRIST

### 1. Les impasses de la théologie post-tridentine

Le Concile de Trente ne s'engage pas sur les diverses théories théologiques qui essaient d'harmoniser ses deux thèses majeures : la messe est « un sacrifice véritable et authentique » (Dz, 1751) ; mais ce sacrifice ne fait pas nombre avec celui de la croix, unique et pleinement suffisant, puisque le Christ en est toujours la même victime et le même prêtre : « seule, la manière d'offrir diffère » (Dz, 1743). Les débats de 1551-52 et de 1562 révèlent de lourdes hésitations sur la conception du lien entre ces deux affirmations<sup>24</sup>.

L'aiguillon anti-protestant du Concile a conduit celui-ci à envisager l'aspect sacramentel de l'Eucharistie du point de vue de la présence réelle et à souligner très fortement le caractère sacrificiel de la messe ; d'autre part, les circonstances historiques ont amené une séparation de onze années entre la réflexion sur le « sacrement » (1551) et celle sur le sacrifice (1562). Cela devait grever lourdement la recherche théologique ultérieure. En particulier, le canon 3 sur le sacrifice de la messe comme « simple commémoration du sacrifice accompli à la croix » et comme « sacrifice propitiatoire » (Dz, 1753). Non que le concile nie l'aspect de mémorial sacramentel ! Mais, face au danger protestant, il met en garde contre sa réduction à un simple souvenir subjectif qui en anéantirait l'authenticité sacrificielle. « Sacrement »

---

24. CT VII/1, 378-461 ; CT VIII, 719-788, 909-915, 954-956. [Les références sont données aux tomes et pages de *Concilium Tridentinum*, édition de la Görresgesellschaft, Freiburg im Breisgau. N.D.L.R.]

On voit ainsi, par exemple, le cardinal Seripando nier, d'un certain point de vue, le caractère sacrificiel de la messe, au nom de l'unicité du sacrifice du Christ sur la croix. Cf. J. RIVIÈRE, « La messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trente », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1928, t. X/1, col. 1085-1142. — F.X. ARNOLD, *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekretes auf die Behandlung des Eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*, Freiburg, 1953, pp. 114-161.

et « sacrifice » sont de ce fait trop dissociés pour que les solutions théologiques proposées par la suite, dans un contexte qui ne fera qu'accentuer la polémique anti-protestante, aboutissent à autre chose qu'à une impasse.

Cette impasse est représentée par les diverses théories « immolationnistes »<sup>25</sup> et « oblationnistes »<sup>26</sup>. Certes, le *P. de La Taille*, le représentant sans doute le plus éminent de ce dernier courant, a contribué à débloquer la question en soulignant la sacramentalité du sacrifice eucharistique ; mais il n'en est pas moins demeuré, lui aussi, victime d'un trop grand écart entre *sacrifice et sacrement* et d'une méconnaissance de la notion biblique de *mémorial*.

## 2. Le mémorial sacramentel

La Cène fut une « action prophétique » par rapport à la croix<sup>27</sup>. La messe, réitération de la Cène, est une action anamnétique de la croix.

Conformément à la notion biblique du temps, qui « n'est pas la somme d'instantants indépendants les uns des autres, mais la mesure

---

25. Le sacrifice eucharistique, selon les immolationnistes, suppose un changement affectant le pain et le vin ou affectant le Christ lui-même sous forme d'« immolation virtuelle » par les paroles de la consécration — Lessius, Billuart —, ou d'immolation actuelle, par la communion qui détruit l'être sacramentel du Christ — Bellarmin — ou par la consécration qui met le Christ dans un état inférieur, le rendant ainsi sujet à être mangé — de Lugo. Présentation détaillée des diverses théories relatives au sacrifice de la messe dans M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, pp. 335-585. A. MICHEL, « La messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1928, t. X/1, col. 1143-1316.

26. Théories exprimées par l'École française du 17<sup>e</sup> siècle, et reprises au début du siècle par M. LEPIN, *op. cit.*, pp. 737-758, et, en un sens assez différent, par M. de LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris, 1921. Pour ce dernier, le sacrifice de la messe consiste en ce que l'offrande intérieure du Christ sur la croix, offrande parfaite qui perdure dans son intercession céleste en notre faveur, est exprimée sacramentellement dans l'oblation que l'Église fait de lui.

27. Cf. les gestes symboliques posés par les prophètes : Is 20, 1-6 ; Jr 13, 1-11 ; 18, 1-12 ; 19 ; 24 ; 27-28 ; 32 ; Ez 4, 1-3. 9-17 ; 5 ; 24, 3-14 ; 37, 15-28. Voir, J. DUPONT, « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », *Nouvelle revue théologique*, déc. 1958, pp. 1033-1035.

d'une genèse »<sup>28</sup>, le *mémorial* (l'anamnèse) implique la « ré-actualisation de l'événement historique que la fête célèbre », « l'insertion de ceux qui font l'anamnèse dans l'événement même que la célébration commémore »<sup>29</sup> : le passé, vive racine du présent, est donné comme genèse assurée d'une plénitude encore à venir. C'est cette conviction profonde qui anime la Hagaddah pascale, selon Rabbi Gamaliel : « De génération en génération, chacun de nous a le devoir de se considérer comme s'il était lui-même sorti d'Égypte... Ce ne sont pas seulement nos pères que le Saint, béni soit-il, a délivrés ; mais nous aussi, il nous a délivrés »<sup>30</sup>. La notion de mémorial est une clef indispensable pour ouvrir l'intelligence de la dimension sacrificielle de la messe.

*Mémorial en sacrement, en symbole.* Seule l'opération symbolique permet de donner au mystère célébré une expression à sa mesure. L'*expression* est « un acte qui est à soi-même son propre résultat... Il ne produit rien, hors sa propre manifestation. Il se produit au-dehors »<sup>31</sup>. Le symbolisme sacramentel fait ce qu'il dit, dans l'acte même où il le dit<sup>32</sup> ; il fait advenir ce qu'il exprime, selon les modalités mêmes où il l'exprime. Il n'est pas un revêtement externe enveloppant une réalité cachée qui pourrait subsister par elle-même indépendamment de sa manifestation symbolique. En définitive, le moyen le plus propre à rendre présent le mystère pascal, c'est de l'exprimer symboliquement.

Une fois assurés sur cette base solide, nous n'avons plus besoin de faire appel à une théorie générale des diverses composantes du sacrifice pour comprendre le caractère sacrificiel de la messe. Celle-ci est *sacrifice parce que sacrement*, et non l'inverse. Sacrifice historique et sacrifice sacramentel ne peuvent être situés au même niveau de réalité<sup>33</sup>.

28. C. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, 1955, p. 142.

29. J.J. von ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel: Delachaux-Niestlé, 1966, p. 24. — Cf. M. THURIAN, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel: Delachaux-Niestlé, 1963.

30. *Mishnah, Pesahim X, 5.*

31. E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 28.

32. Il s'agit de la catégorie du langage performatif en linguistique. Voir J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris: Seuil, 1970.

33. « Il n'y a pas de nouvel acte d'offrande du Christ à la messe. Supposer de la part du Christ une oblation actuelle de lui-même réitérée à chaque messe..., c'est, semble-t-il, méconnaître ce qu'a de spécifique une présence



D'ailleurs, ce n'est pas seulement à la croix comme telle, mais à tout l'ensemble du mystère pascal que le mémorial eucharistique se réfère. Nombre d'anaphores orientales anciennes font mémoire non seulement de la vie, mort, résurrection, ascension du Christ, mais encore de son futur *retour glorieux*<sup>34</sup> : cet « anachronisme apparent nous fait saisir ce que veut dire la liturgie par l'anamnèse : nous plonger dans le mystère total du Christ qui devient actuel par l'Eucharistie »<sup>35</sup>. La même conviction se dégage de l'organisation du cycle liturgique : le fait que l'Eucharistie ait été célébrée *hebdomadairement* avant de l'être annuellement à Pâques montre qu'elle n'est pas une simple commémoration anniversaire ; le fait qu'elle ait été célébrée chaque semaine non le vendredi, jour de la mort du Christ, mais *le dimanche*, jour de sa résurrection, manifeste qu'elle n'est pas le souvenir d'un mort, mais l'anamnèse d'un vivant ; le fait que la « *pascha* » annuelle, qui a vu le jour vers le milieu du 2<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>, ne semble pas avoir connu, jusqu'à la fin du 4<sup>e</sup> siècle, de dissociation entre la célébration de la mort du Christ, le vendredi, et celle de sa résurrection durant la nuit pascale, atteste que, dans la conscience de l'Eglise, mort et résurrection ont toujours été perçues comme formant un unique mystère<sup>37</sup>. Tout ceci écarte l'idée d'un Christ qui serait rendu présent à la messe sous un état victimal, et, a fortiori, toute allégorie mimétique des divers moments de sa passion !

---

de type sacramentel, ou, en tout cas, la valeur unique, exclusive et définitive du sacrifice offert par Jésus sur la croix. » [K. RAHNER et A. HÄUSSLING, *Le Sacrifice unique et la fréquence des messes*, trad. de l'allemand par Ch. Muller et D. Olivier, Paris: Desclée de Brouwer (coll. « Quaestiones disputatae », 10), 1972, p. 36. Sur le sujet de ce livre, cf. P. DE CLERCK, « La fréquence des messes. Réalités économiques et théologiques », *La Maison-Dieu* (121), 1975, pp. 151-158.]

34. Voir dans F.E. BRIGHTMANN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896 (repr. 1965), ou dans A. HAENGGI-I. PAHL, *Prex eucharistica*, Fribourg, Suisse: Ed. Universitaires, 1968.

35. M. THURIAN, *op. cit.*, pp. 179-180. On remarquera qu'il n'est jamais fait anamnèse de la Pentecôte : l'Esprit Saint n'est pas objet, mais puissance de mémorial (épiclèse).

36. Cf. O. CASEL, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Paris: Cerf, 1963.

37. P. JOUNEL, « La nuit pascale », « Le temps pascal », « Le Vendredi Saint », *La Maison-Dieu* (67), 1961, pp. 123-144 ; 163-182 ; 199-214.

### 3. Le statut du culte en christianisme

Baignant d'abord dans la joyeuse lumière de la résurrection du Seigneur et dans l'impatientte attente de son retour imminent, les premières communautés chrétiennes n'ont pas été immédiatement attentives aux diverses implications de la croix du Christ. Mais, relisant les Ecritures dans leurs assemblées et refaisant le repas du Seigneur, elles ont perçu peu à peu en lui le visage du Juste, du Serviteur qui donne sa vie en faveur et à la place de la multitude des hommes (Is 53, 11-12 ; Mc 14, 24 et par.), « en rançon » pour eux (Mc 10, 45), et du *Médiateur* qui, par son propre sang versé en sacrifice, mène à son terme l'Alliance jadis scellée au Sinaï dans le sang des victimes (Ex. 24, 4-8), accomplissant ainsi l'Alliance nouvelle annoncée par les prophètes (Jr 31, 31-34 ; 1 Co 11, 25 ; Lc 22, 20) : nos récits de la Cène, dans les synoptiques et en 1 Co, polis par l'usage liturgique des Eglises, attestent cette conviction de foi. Celle-ci, déjà mise en lumière dans les écrits pauliniens (1 Co 5, 7 ; Rm 3, 25 ; Ep 5, 2 ; cf. 1 P 1, 19), culmine dans les chapitres 4 à 10 de l'épître aux Hébreux.

En portant à leur accomplissement la fonction sacerdotale et les sacrifices d'antan, la croix du Christ les rend caducs. Désormais, la relation des hommes à Dieu est totalement renouvelée : greffés au Christ par la foi, membres de son corps, ils ont en lui, « toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (He 7, 25), « pleine assurance » pour un libre accès à Dieu (10, 19 ; 12, 22-24). La croix est la *fin des sacrifices* comme intermédiaire entre l'homme et Dieu.

La manière dont le Nouveau Testament emploie le *vocabulaire cultuel* de l'Ancienne Alliance<sup>38</sup>, montre à l'évidence que, désormais, le seul service cultuel (« *latreia* »), la seule liturgie (« *leitourgia* »), le seul agir sacerdotal (« *hierateuein* »), le seul sacrifice (« *thusia* ») qui plaît à Dieu se caractérise par plusieurs traits spécifiques :

---

38. Cf., entre autres, S. LYONNET, « La nature du culte dans le Nouveau Testament », in: J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (eds), *La Liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris: Cerf (coll. « Unam Sanctam », 66), 1967, pp. 369-382.

• Sa référence au *mystère pascal* : c'est dans la mort et la résurrection du Christ que le culte chrétien trouve son seul fondement légitime (Ep 2, 21 ; 4, 15-16) ; c'est « par lui » (He 13, 15), par son unique et définitive médiation, « enraciné et fondé en lui » (Col 2, 7), qu'il peut être agréable à Dieu.

• Son caractère *spirituel* : « adoration en esprit et en vérité » (Jn 4, 23-24)<sup>39</sup>, le culte n'a de valeur que vécu dans l'Esprit Saint (Rm 15, 16). Car c'est dans l'Esprit que l'homme devient participant du Christ (Rm 8, 9) ; c'est dans l'Esprit qu'il devient fils dans le Fils (Gal 4, 6) ; c'est dans l'Esprit qu'il peut dire : « Abba, Père » (Rm 8, 15) et « Jésus est Seigneur » (1 Co 12, 3).

• Sa dimension *ecclésiale* : dans l'Alliance nouvelle, le Temple de la présence de Dieu n'est plus celui de Jérusalem (Ac 6, 13-14 ; 7, 47-48 ; 21, 28), mais le Christ Jésus lui-même (He 8 à 10 ; Jn 2, 19-22). C'est pourquoi tous ceux qui, « ensemble » (Ep 2, 22), participent à lui par la foi sont « édifiés en maison spirituelle pour constituer une sainte communauté sacerdotale » (1 P 2, 5 ; Ap 1, 6 ; 5, 10) et forment le « saint Temple de Dieu » habité par l'Esprit (1 Co 3, 16 ; Ep 2, 19-22 ; 2 Co 6, 16). L'institution sacerdotale se trouve ainsi abolie : c'est le peuple de Dieu tout entier qui est devenu, par le sang du Christ, le nouveau sacerdoce capable de s'offrir lui-même en sacrifice spirituel agréable à Dieu.

• Sa concrétisation dans la vie « *profane* » : c'est le corps de l'homme, c'est-à-dire le quotidien de son existence, qui est maintenant le lieu premier du « sacré » où Dieu demande à être glorifié (1 Co 6, 19-20). Le « culte spirituel » consiste dans cette offrande sacrificielle de soi-même (Rm 12, 1) qu'est la vie quotidienne de foi et de charité (Rm 12, 1 ; 2 Co 9, 12 ; Ph 4, 18 ; He 13, 15-16...) ou dans le ministère apostolique (Rm 15, 16 ; Ph 2, 17 ; Rm 1, 9).

Cependant, que le tissu de l'existence profane soit le lieu premier du sacrifice spirituel, n'élimine pas la *ritualité cultuelle* : selon les témoignages du Nouveau Testament, *baptême et repas du Seigneur* paraissent appartenir à la genèse même de l'Eglise et

39. Il ne s'agit pas ici d'une religion de l'intériorité, mais d'une attitude animée par le « pneuma » divin et nourrie de l'« alêtheia », c'est-à-dire de la vraie connaissance du Père. C'est l'« heure » de la Pâque qui fera des croyants de vrais adorateurs, parce qu'elle réalisera le don de l'Esprit (Jn 14, 39).

être constitutifs de son existence. S'il y a désacralisation dans le Nouveau Testament, il importe donc de bien la situer. Jésus n'a jamais condamné le culte juif comme tel ; mais, dans la ligne des prophètes, il l'a contesté dans le double sens de la spiritualisation<sup>40</sup> et de l'universalisme<sup>41</sup>.

L'originalité du culte chrétien ne tient pas au degré d'intériorité, d'authenticité, de « lien avec la vie » qu'il requiert : Jésus, sur ce plan, n'a fait que prolonger et affermir la critique des prophètes à l'égard du formalisme hypocrite ; et les enseignements rabbiniques n'ont parfois rien à envier aux siens à ce sujet. Elle tient à ce que, précisément, il est « chrétien », c'est-à-dire qu'il n'a de valeur que par l'unique médiation du Christ et dans l'Esprit Saint. Là se situe la nouveauté radicale. Mais, dès lors, dans cette alliance nouvelle fondée sur la Pâque du Christ et sur la Pentecôte, il n'est plus d'autre Temple, ni d'autre Autel, ni d'autre Sacerdoce, ni d'autre Sacrifice que le Christ et, par participation à lui dans l'Esprit Saint, la sainte communauté sacerdotale que forme le Peuple de Dieu.

Sacrifice par excellence, la croix est aussi l'anti-sacrifice. Le Christ y a sacrifié les sacrifices. C'est pourquoi les rites chrétiens sont irrémédiablement frappés d'ambiguïté. Par nature, la foi au Christ est *subversive* par rapport aux rites ; elle les conteste dans le moment même où elle les atteste.

La nouvelle généalogie fondée par le Christ se trouve donc libérée des rites sacrificiels, et, plus largement, de tous les intermédiaires religieux qu'ils représentent. Mais c'est une libération qui coûte cher à l'homme. Il faut la payer du renoncement à tout alibi religieux. C'est là une attitude difficilement supportable, et la tentation est grande de chercher à *recupérer le sacrifice* sous des formes déguisées. Cela se fait d'ailleurs selon un processus pour une large part inconscient.

On peut se demander dès lors dans quelle mesure la messe, sacrifice en mémorial, n'est pas une récupération sournoise du sacrifice...

40. Cf. Am. 5, 21-27 et Ac 7, 42 ; Os 6, 6 et Mt 9, 13 ; Is 1, 11-17 ; Is 29, 13 et Mt 15, 8-9 ; Jr 7, 1-11 et Mt 21, 13 et parallèles.

41. Cf. Is 42, 1-7 et Mt 12, 17-21 ; Is 45, 20-25 ; 49, 6, Lc 2, 32 et Ac 13, 47 ; Is 60-61 et Lc 4, 18-19.

#### 4. La dimension ecclésiologique du mémorial sacrificiel

Les écrivains chrétiens du second siècle ont particulièrement mis en relief la dimension ecclésiologique du sacrifice eucharistique. C'est à S. Irénée que nous allons nous référer surtout d'abord, parce que *Adversus hæreses* (IV, 17-18) constitue un magistral aboutissement de ce courant.

On connaît la grandiose doctrine de la récapitulation de toute la création et de toute l'histoire en Christ exposée par S. Irénée. C'est dans cette perspective qu'il souligne que le Christ n'est pas venu abolir, mais accomplir la Loi. C'est pourquoi « on sacrifie dans le peuple juif, on sacrifie dans l'Eglise » (IV, 18, 2). Seulement, « l'esprit en est changé : ce ne sont plus des esclaves qui présentent l'offrande, mais des hommes libres » (18, 2). Précisément, l'Eucharistie est « le *signe de la liberté* » : offerte en action de grâce, l'oblation manifeste que « Dieu n'a besoin de rien », et surtout pas « du sacrifice des hommes », ne cesse de répéter l'évêque de Lyon à la suite des Apologues chrétiens des générations précédentes<sup>42</sup>, et qu'il n'attend de l'homme qu'une chose : qu'il lui « témoigne sa *reconnaissance* » (18, 1). Ce n'est donc pas pour lui-même que Dieu sollicite une oblation des « prémices de la création », mais pour nous : car « c'est nous qui avons besoin d'offrir à Dieu les biens que nous lui consacrons » (18, 6). En reconnaissant que nous n'avons rien à offrir de nous-mêmes et que nous ne pouvons présenter à Dieu que ce qui vient de lui, nous cessons d'être « stériles et ingrats » (18, 6). C'est en glorifiant Dieu que l'homme est glorifié. L'Eucharistie est ainsi une *pédagogie* où l'homme « apprend à servir Dieu » (18, 6), à *se désapproprier*, à ouvrir les mains pour reconnaître que tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, et même l'action de grâce par laquelle il glorifie son Seigneur, est don de Dieu. Par ce *sacrifice de la liberté*, l'homme est rendu à lui-même et retrouve la source ultime de son existence et de son action.

D'où, l'utilisation par Irénée, à la suite là encore des penseurs chrétiens du second siècle<sup>43</sup>, d'un abondant *florilège anti-sacrifi-*

42. Par exemple, S. JUSTIN, *Dialogue* 41, 1.

43. Rien qu'en *Adversus hæreses* (IV, 17, 1-3), IRÉNÉE fait 17 citations antisacrificielles. Comme l'a montré P. PRIGENT [*L'Épître de Barnabé I,*

*ciel* : seul plaît à Dieu le sacrifice de louange qu'est « une foi sincère, une espérance ferme, un amour brûlant » (18, 4). C'est l'homme, en tant qu'homme-pour-Dieu et homme-pour-les-autres, qui doit *devenir lui-même sacrifice eucharistique*.

Par Jésus Christ et en Eglise. Car si Irénée n'a pas plus que ses prédécesseurs de théologie explicite du sacrifice du Christ, il sait bien que « le sacrifice nouveau de la nouvelle alliance que l'Eglise a reçu des apôtres et offre dans le monde entier » (17, 5) n'a de valeur que parce qu'il vient d'un « ordre du Seigneur » (18, 1) à la Cène (17, 5) et parce qu'il est offert « *par Jésus Christ* » (17, 6), accomplissant ainsi le sacrifice pur offert par toute la terre, annoncé par le prophète Malachie (1, 10-11)<sup>44</sup>. Cependant, les préoccupations et les pratiques de l'époque n'ont pas encore amené la réflexion à se fixer sur le sacrifice du Christ comme tel. C'est à l'intérieur du sacrifice spirituel de l'Eglise que celui-ci est saisi. Telle était d'ailleurs la perspective de Clément de Rome et du chapitre 14 de la *Didachè*<sup>45</sup>. Une théologie de l'eucharistie qui ne serait pas fondamentalement sacrificielle méconnaîtrait la réalité dont elle parle ; mais cette réalité sacrificielle n'est pas pensable sans référence à l'engagement de l'Eglise et des chrétiens devenant eux-mêmes, dans l'Esprit, ce sacrifice qu'ils célèbrent en Jésus Christ. Sacrifice du Christ et sacrifice de l'Eglise, dans l'Eucharistie, sont liés à ce point qu'ils ne sont pas concevables l'un sans l'autre ; c'est *en termes ecclésiologiques* qu'il faut penser le mémorial du sacrifice du Christ. Ceci rejoint d'ailleurs la grande intuition paulinienne de l'articulation interne entre corps eucharistique et corps ecclésial (1 Co 10, 17 ; 11, 22. 28-29) ; on ne peut « discerner » l'un sans l'autre : tel est le sens de 1 Co 11, 29.

La proclamation sacramentelle de la mort du Seigneur (1 Co 1, 26) est incarnée non seulement dans le pain et le vin, mais aussi, et inséparablement, dans la vie même de la commu-

XVI, et ses sources, Paris, 1961], ces florilèges semblent être d'origine juive ou, en tout cas, judéo-chrétienne. — M. JOURJON, « Textes eucharistiques anténicéens », in: *L'Eucharistie*, Dossier théologique Profac, Lyon, 1971, pp. 94-118.

44. On sait l'importance primordiale accordée à Ml 1, 10-14 chez les Pères du second siècle. Cf. M. JOURJON, article cité.

45. *Ibid.*

nauté ecclésiale en attitude d'oblation, de désappropriation, de service, à la gloire de Dieu. Le chrétien est appelé à devenir, jusque dans sa propre chair<sup>46</sup>, sacrifice eucharistique dans l'Esprit Saint. Tel est précisément le *double sens de l'épiclese* : l'Esprit Saint est appelé non seulement pour « manifester » le pain et le vin comme corps et sang du Christ (*anaphore des Douze Apôtres*), ou pour « faire d'eux ce corps et ce sang (*anaphores de S. Basile et de S. Jacques*), ou pour les « changer » en ce corps et ce sang (*anaphore de S. Jean Chrysostome* ; S. Cyrille de Jérusalem), mais aussi pour faire de l'assemblée elle-même le Corps du Christ. Il est même remarquable que, dans les deux épicleses les plus antiques que nous possédons (celle de la Tradition Apostolique et celle d'Addaï et Mari), bien antérieures aux développements trinitaires et christologiques qui suivront les grands conciles du 4<sup>e</sup> siècle, la fonction de l'Esprit Saint par rapport aux dons ne soit que mentionnée, alors qu'elle est explicitée par rapport à l'assemblée. La transformation des dons n'a de sens que finalisée par la transformation des participants<sup>47</sup>. L'Esprit nous donne le Christ en nous donnant à lui. Par lui, la Pâque du Christ devient Pâque de l'Eglise.

Cependant, une *évolution* se dessine progressivement. Nous en trouvons des traces chez Tertullien et chez S. Cyprien, avec l'application à l'Eucharistie d'un *vocabulaire sacré* [« sacrificium », « sacrificare », « sacerdos »]<sup>48</sup> et la mise en relief du *sacrifice d'intercession* pour les vivants et les défunts<sup>49</sup>. Cette évolution est assez nettement confirmée au 4<sup>e</sup> siècle : dans

46. S. IGNACE D'ANTIOCHE exprime en termes spontanément eucharistiques la vie chrétienne de foi et de charité (*Tral.* 8, 1 ; *Rom.* 7, 3) et son martyre (*Rom.* 4, 2 et 2, 2 : cf. Paul, Ph 2, 17). De même, le *Martyrium Polycarpi*, ch. 14.

47. B. BOTTE, « L'épiclese dans les liturgies syriennes », *Sacris Erudiri* 6, 1954, pp. 48-72 ; I.-H. DALMAIS, « L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épicleses eucharistiques syriennes », *Istina* (2), 1973, pp. 147-154 ; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*, Paris: Cerf, 1964, pp. 86-91.

48. TERTULLIEN : « sacrificium », appliqué à l'Eucharistie en un sens absolu : *De or.* 19, 1 et 4 ; « sacrificare » : *Ad Scap.* 2 ; « sacerdos », appliqué au prêtre : *De exh. cast.* 11,2 — Cyprien : *Ep.* 63, à Caecilius, *passim*.

49. Cf. TERTULLIEN : *De Cor.* 3, 3 ; *De Monog.* 10, 4 ; *De exh. cast.*, 11, 1-2. — S. CYPRIEN : *Ep.* 1, 2 ; 16, 2 ; 17, 2 ; 39, 3.

l'Eucharistie, le Christ nous est donné comme « victime de propitiation » (S. Cyrille de Jérusalem) ; elle est le « mémorial de la véritable immolation » (Théodore de Mopsueste) ; on « offre le sacrifice », et le sang du Christ est « chaque fois répandu » (S. Ambroise) ; « le Christ n'a été immolé qu'une fois ; il s'immole pourtant chaque jour 'in sacramento' » (S. Augustin). C'est pourquoi l'on insiste, particulièrement chez les Antiochiens, sur la pureté de conscience et sur l'attitude de « crainte et tremblement » requises pour participer à un si « redoutable mystère »<sup>50</sup>.

Mais, et dans la fidélité aux grandes anaphores des diverses familles liturgiques qui voient alors le jour, les Pères proclament : ce n'est « pas un nouveau sacrifice..., mais un mémorial de la véritable immolation »<sup>51</sup> ; « il n'y a qu'un seul sacrifice... Nous n'offrons pas une autre victime, comme le prêtre d'alors (celui de l'Ancien Testament). C'est toujours la même ; ou plutôt, nous faisons mémoire du sacrifice »<sup>52</sup>. Le développement de la réflexion théologique sur le Saint-Esprit, dans la seconde moitié du 4<sup>e</sup> siècle, amène une extension importante de l'épiclese ; par l'Esprit Saint, la polarité ecclésiologique du mémorial sacrificiel est solidement articulée sur sa polarité christologique : « envoie ton Esprit sur nous et sur ces dons », disent les anaphores de S. Basile, de S. Jean Chrysostome et de S. Jacques<sup>53</sup>. Et si la dimension propitiatoire de l'Eucharistie est fortement soulignée, elle n'en demeure pas moins intérieure à celle de sacrifice de louange encadrée qu'elle est par l'action de grâce initiale et la doxologie trinitaire finale.

Dans le *De Civitate Dei* (X, 6), S. Augustin nous offre comme

---

50. Témoignages nombreux. Par exemple : S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Myst.* V, 21 ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, 1<sup>o</sup> hom. sur l'Euch., 29 et *passim* ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *De Bapt. Christi*, 4 ; *De prod. Iud.*, hom. 1, 6 ; *Hom.* 82, 6 sur Mt... La définition de la consubstantialité du Fils incarné au Père, à Nicée, a pu influencer ce courant, lequel n'est évidemment pas sans lien avec la raréfaction des communions que l'on observe alors, tant en Occident qu'en Orient.

51. THÉODORE DE MOPSUESTE, 1<sup>o</sup> hom. sur l'Euch., 15 ; de même, 19. [R. TONNEAU et R. DEVRESSE (eds.), *Les homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1949.]

52. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom.* 17, 3 sur Héb. — S. AMBROISE, *De Sacr.* V, 25 ; S. AUGUSTIN, *Ep.* 98, 9.

53. Voir aussi THÉODORE DE MOPSUESTE, 1<sup>o</sup> sur l'Euch., 44 ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom.* 50, 3 sur Mt. ; S. AUGUSTIN, *Sermons* 227 et 272, aux néophytes, etc.



un couronnement théologique de la réflexion sur le caractère sacrificiel de l'Eucharistie : le sacrifice, c'est d'abord *l'homme* : « notre cœur est son autel ». C'est ensuite *l'Eglise* : « congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium ». « Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, ne faire qu'un seul corps en Christ », écrit-il dans la ligne de Paul et de Cyprien<sup>54</sup>. D'où l'entrecroisement, si fréquent chez lui, des thèmes du corps eucharistique et du corps ecclésial : « Si donc vous êtes le corps du Christ et de ses membres, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur ; c'est votre propre symbole que vous recevez... Soyez ce que vous voyez et recevez ce que vous êtes »<sup>55</sup>. Ce chevauchement n'a rien d'un simple jeu de mots : il est l'expression d'une pensée qui est trop profondément symbolique et mystérique pour disjoindre le sacrifice du Christ de celui de l'Eglise. Car l'homme et l'Eglise ne peuvent rien prétendre offrir à Dieu (« omnis homo Adam » !) : « Dieu n'a besoin ni de bétail, ni de biens corruptibles et terrestres, pas même de la justice de l'homme. Tout le culte légitime qu'on lui rend profite à l'homme, non à Dieu. Car nul ne prétend rendre service à la source en buvant, ni à la lumière en voyant ». La source, c'est le sacrifice du *Christ*. C'est en lui seulement que l'homme, en Eglise, peut devenir sacrifice eucharistique : le Christ « est lui-même celui qui offre, et lui-même le don offert. Il a voulu que le sacrement de cette réalité soit le sacrifice quotidien de l'Eglise qui, étant le corps de ce chef, apprend à s'offrir elle-même par lui » (*De Civ. Dei* X, 20).

Pour S. Augustin, écrit le *P. de Lubac*, « plus il y a de mystère, plus il y a de raison ». Seulement, le rationalisme dialectique de Bérenger, au 11<sup>e</sup> siècle, blesse à mort le symbolisme d'antan : « toutes les inclusions symboliques se muent, dans son intelligence, en antithèses dialectiques. Constamment, il sépare ce que la tradition unissait »<sup>56</sup>. La réaction anti-bérengérienne va se situer sur le terrain même de Bérenger, mais avec des instruments philosophiques mieux affinés : celui de la substance. C'est ainsi que la

54. Cf. 1 Co 10, 17 — S. CYPRIEN : « Sacrificium deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata » (*De Dom. or.*, 23).

55. *Sermon* 272.

56. H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris: Aubier, 1944, pp. 266 et 260-261.

réflexion sur l'Eucharistie va s'enfermer dans une problématique métaphysique et se centrer sur la présence réelle. Dans ce contexte, on n'est pas étonné de voir s'ouvrir une tragique *séparation entre l'Eucharistie et l'Eglise*. Au 12<sup>e</sup> siècle, l'expression « corpus mysticum », appliquée antérieurement au corps eucharistique, commence à désigner l'Eglise ; au siècle suivant, elle est employée pour celle-ci en un sens absolu, sans plus aucun lien avec l'Eucharistie<sup>57</sup>. Ainsi l'interprétation de la messe comme sacrifice du Christ en émousse-t-elle la dimension ecclésiologique. Dans le même temps s'estompe le sens profondément sacramentel que les Pères avaient de l'Eglise ; celle-ci est rangée davantage du côté de l'*institution*, avec le dangereux juridisme que cela amène.

Comme le suggère le P. Congar, ce mouvement n'est évidemment pas sans lien avec la tendance à substituer la *sainte humanité* du Sauveur au Saint-Esprit comme cause efficiente de l'unité du corps ecclésial dans les traités « de Christo capite » qui voient le jour à partir du milieu du 12<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>, et avec le renforcement de l'*autorité du Pontife romain* — « vicarius Christi » — comme autorité monarchique du gouvernement, issu de Grégoire VII et couronné par Innocent III<sup>59</sup>. Les *ordinationes absolues*, même réglementées à la fin du 12<sup>e</sup> siècle, manifestent que « au lieu d'être vu d'abord comme un service de (et dans) la communauté à édifier en Corps du Christ, le sacerdoce est posé comme une réalité pour soi, définie par le pouvoir, personnellement possédé (caractère), de consacrer l'Eucharistie »<sup>60</sup>. Parallèlement, le « saint sacrifice de la messe » a tendance à être alors pensé et vécu comme une *sorte d'en-soi propitiatoire*, dont on attend une efficacité de grâces en faveur des vivants ou des défunts. On a fait passer à l'arrière-plan, l'importance pourtant primordiale, du devenir sacrificiel de l'Eglise et des chrétiens, inséparable du sacrifice du Christ<sup>61</sup>. N'a-t-on pas, au moins dans la pratique courante,

57. *Ibid.*, p. 131.

58. Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf, 1970, pp. 158-164.

59. *Ibid.*, pp. 176-197.

60. *Ibid.*, p. 173.

61. Malgré sa belle théologie du sacerdoce baptismal, exposée dans les articles sur le « caractère » du baptême qui députe à participer au service spirituel du culte divin (III, q. 63, a. 1-2-3 et 6), S. THOMAS n'a pas développé l'idée du « sacrifice de l'Eglise » dans son traité de l'Eucharistie. L'expression est d'ailleurs absente des onze questions, 73 à 83, de ce

*recupéré le sacrifice* comme intermédiaire entre Dieu et l'homme, et oublié, de ce fait, la radicale nouveauté de la généalogie spirituelle issue du sacrifice de la croix ?

### 5. L'Eucharistie, sacrifice de louange

Sacrifice du « *Christus totus* », Tête et membres, où l'Eglise est elle-même offerte en offrant, comme le souligne la grande Tradition patristique, l'Eucharistie est fondamentalement un sacrifice de louange et de reconnaissance. « Reconnaissance » en deux sens :

— Reconnaissance *de* Dieu comme Dieu. La tentation de s'idolâtrer soi-même sous couvert d'adoration de Dieu, et donc de se substituer à un Dieu qui n'est en fait que le prolongement de soi, est partout présente. Dans l'oblation eucharistique, le chrétien apprend à faire le sacrifice du Père idéalisé et à *reconnaître l'altérité radicale de Dieu* : Dieu est Dieu, le seul Saint, le seul Juste, le seul Maître du monde et de l'histoire, et il n'a pas besoin du service des hommes. Il apprend aussi à reconnaître sa *dépendance radicale* vis-à-vis de Celui qui est source de sa vie et de son action, source de sa foi, et même — et surtout — source de l'action de grâce qu'il lui rend : Dieu nous aime parce qu'il nous rend aimables... Il apprend enfin à reconnaître que cette dépendance n'est pas un rapport de force — le maître est d'autant plus fort que l'esclave est plus résigné —, mais une *relation de filiation* : dans la logique symbolique du désir, le « produit-enfant » n'éclôt en « œuvre-fils »<sup>62</sup> que par un pacte, une double parole de reconnaissance mutuelle ; c'est à la mesure de la reconnaissance de sa dépendance du père que le fils est reconnu dans son identité, son autonomie, sa responsabilité. Dieu est un Père, dont la toute-

---

traité ! (Cependant: q. 63, a.6). L'idée en est présente en q. 82, a.4, mais, comme le montre le contexte, elle concerne le prêtre. Seul le caractère de l'ordination sacerdotale députe à « donner » ce qui concerne le culte divin ; le caractère baptismal députe le fidèle à « recevoir » seulement (q. 63, a.6). Dans ces conditions, il était difficile de mettre en valeur la participation active des fidèles et l'importance du sacrifice spirituel de l'Eglise !

62. L'expression est de D. VASSE, *Le temps du désir*, Paris: Seuil, 1969, p.55.

puissance est au service de l'amour. Appelant l'homme à devenir fils dans l'Esprit (Ga 4, 6), sa gloire c'est « l'homme vivant » (S. Irénée), libre et responsable.

— Reconnaissance à l'égard de Dieu. L'Eucharistie est manifestation de la grâce de Dieu dans l'action de grâce que lui rend l'Eglise par Jésus Christ. « *Tua ex tuis tibi offerentes* » : cette expression que l'on rencontre dans l'anamnèse de plusieurs anaphores grecques antiochiennes du 4<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup> est développée, à la fin de ce siècle à Jérusalem, en : « *offerimus tibi hoc timendum incruentumque sacrificium* »<sup>64</sup> ; on rencontre aussi des expressions équivalentes : nous t'offrons la « *logikèn latreian* » (épiclèse de S. Jean Chrysostome), la « *pneumatikèn thusian* » (S. Cyrille de Jérusalem), la « *rationabilem hostiam* » (S. Ambroise). Il semble que l'Eglise ait reconnu dans les termes « nous t'offrons le sacrifice du Christ », ou dans les équivalents que nous avons cités, l'expression ultime de ce qu'elle avait conscience de vivre dans l'Eucharistie. Dire : « nous t'offrons le sacrifice du Christ », c'est confesser en raccourci que tout ce que nous avons, tout ce que nous sommes, et même notre action de grâce, est un don de Dieu, et faire acte de désappropriation suprême. Dans son offrande du Christ, l'Eglise est offerte en sacrifice spirituel.

Jour après jour, l'Eucharistie nous apprend quel est le seul sacrifice qui plaît à Dieu : anti-sacrifice, parce que renoncement à tout intermédiaire religieux ; et par là même, sacrifice suprême, sacrifice de la liberté, où l'homme se dessaisit de soi, renonce à coïncider avec son origine et à être soi-même sa propre origine, se reconnaît comme fondé dans un Autre, l'Autre absolu qui, dans le Fils incarné, a perdu son anonymat pour recevoir un nom, celui de Père, et un visage, celui de Jésus Christ.

La psychanalyse, notamment, dénonce l'illusion de l'adéquation de la conscience à soi-même ; elle proclame, de manière radicale, le « décentrage de l'homme par rapport à sa fausse subjectivité

63. Anaphore du « pré-Basile », Cappadoce, première moitié du 4<sup>e</sup> siècle : cf. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie*, Münster/W., 1931 ; anaphores de S. Basile et de S. Jean Chrysostome, Antioche, deuxième moitié du 4<sup>e</sup> siècle : textes dans BRIGHMAN et dans HAENGGI-PAHL, *op. cit.*

64. Anaphores, grecque et syriaque, de S. Jacques, Jérusalem, fin du 4<sup>e</sup> siècle : textes dans BRIGHMAN et HAENGGI-PAHL, *op. cit.*

centrale »<sup>65</sup>. S'il n'y a pas, bien sûr, simple continuité entre cette conviction fondamentale de toutes les sciences de l'homme contemporaines et l'intelligence que le croyant peut se donner de l'Eucharistie, il y a au moins une certaine cohérence entre elles : l'eucharistie, comme sacrifice de louange, n'est-elle pas, pour le croyant, le lieu symbolique majeur où s'effectue progressivement le renoncement à la possession illusoire de soi dans la reconnaissance de et envers Dieu ? N'y a-t-il pas une harmonie entre les deux appels au « décentrage » et au déssaisissement, vis-à-vis de la conscience immédiate et vis-à-vis des idoles ? Le premier n'est-il pas l'espace de résonnement possible du second ? « Offerimus de tuis donis ac datis... Offerimus incruentum sacrificium » : l'Eucharistie fait la foi, ou plutôt l'homme croyant et l'Eglise qu'elle exprime.

## 6. L'Eucharistie, sacrifice de propitiation

La messe n'est pas seulement un sacrifice de louange, affirme le Concile de Trente contre les Réformateurs ; elle est aussi sacrifice de propitiation (Dz, 1753). Mais l'objectif anti-protestant a empêché le Concile d'articuler ces deux dimensions l'une sur l'autre. Or c'est parce qu'elle est sacrifice de louange que l'Eucharistie est restauratrice.

Qui dit sacrifice dit *échange*, avons-nous dit. Et nous remarquons que l'échange ne saurait concerner seulement, ni d'abord, l'attribution d'un bien particulier, l'expiation d'une faute particulière, mais que son objet fondamental est l'existence même du groupe social et de l'individu. En sacrifiant sa prétention à vouloir se posséder lui-même et à se substituer à Dieu, en faisant le deuil du Père idéalisé, en renonçant donc à son besoin narcissique de nier la différence pour retourner à la confusion primordiale, l'homme reconnaît Dieu comme Dieu. Mais, dans ce même mouvement, *Dieu reconnaît l'homme*, c'est-à-dire le restaure dans son humanité, le rend à sa responsabilité, le confirme dans son autonomie. Nous retrouvons l'intuition de *R. Girard*, citée plus haut : « Vous voulez que votre demeure vous soit laissée ; eh bien, elle

---

65. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, p. 16.

vous est laissée ». Mis au pied du mur, l'homme ne peut plus appuyer sa relation à Dieu sur des intermédiaires religieux. L'Eucharistie lui enjoint de faire éclater les moules idéologiques et les barrières sécurisantes qu'il ne cesse de se fabriquer pour réduire Dieu et autrui à son propre désir narcissique ; elle lui enjoint de mettre fin à toute « violence » contre Dieu et autrui et de briser le cercle infernal de la haine et de la vengeance.

Telle est la dimension *propitiatoire* de l'Eucharistie : non pas la protection contre la vengeance d'un Dieu justicier, mais l'*instauration ou la restauration de l'homme rendu à lui-même*, réapproprié dans son *existence* même : négativement, par le *pardon* des péchés, c'est-à-dire le pardon de son oubli fondamental de Dieu et de sa dette originaire d'existence envers lui ; positivement, par le *gage spirituel de résurrection* et de participation au Banquet eschatologique où la communion de vie des hommes avec lui-même et entre eux que Dieu propose par son Alliance sera pleinement réalisée.

## CONCLUSION

Le christianisme est fondé sur le sacrifice. Il n'est pas étonnant que l'Eucharistie, où la grande Tradition a toujours reconnu le lieu symbolique majeur où se dit et se fait l'Eglise, soit précisément le mémorial de ce sacrifice fondateur. Mais l'absolue singularité de la croix interdit au sacrement qui en est l'anamnèse de se situer en continuité avec les rites sacrificiels des religions et du judaïsme. Les participants de ce sacrifice nouveau doivent être eux-mêmes victimes sacrificielles. Non qu'ils puissent y prétendre par eux-mêmes. Mais l'Esprit de Dieu, les rendant solidaires du Christ, les en crée capables. Cela implique le renoncement à toute mainmise sur Dieu et sur autrui, c'est-à-dire l'acceptation de l'altérité et de la différence.

Bien sûr, ce Royaume de la réciprocité absolue, dont l'Eglise est le signe — bien pauvre, en vérité — et le gage eschatologique, fait figure d'utopie : au plan *collectif*, le renoncement à toute violence et l'abaissement des barrières entre « Juifs et Grecs » pour lequel le Christ a donné sa vie (Ga 3, 28), marquerait la fin

de l'Histoire. C'est dire qu'en pratique l'Eglise n'échappera jamais totalement à la sournoise tentation de récupérer le sacrifice. De fait, on sait combien le discours social et politique, tenu de manière latente par les assemblées eucharistiques, peut être mystificateur et court-circuiter la finalité religieuse qui lui sert d'alibi inconscient !

Comment pourrait-il également en être autrement au plan *individuel* ? Le deuil du Père idéalisé ou de l'idéal du moi est une tâche qui, pour trouver dans la résolution de l'Edipe une issue décisive qui structure le champ psychique pour la vie, n'en est pas moins toujours à reprendre. Le retour du refoulé est d'autant plus menaçant que son contenu a été plus fortement exclu. Si nouveau et spirituel qu'il soit, le sacrifice eucharistique demeure traversé par le désir occulte des chrétiens. Lieu d'un vécu affectif intense, il peut constituer un terrain privilégié pour nourrir des comportements pathologiques<sup>66</sup>. Il va sans dire que certain type de présentation du « saint sacrifice de la messe » au catéchisme ou dans la prédication, a parfois créé un terroir propice à ce genre de déviation...

Le mémorial du sacrifice du Christ nous renvoie toujours au sacrifice de nous-mêmes : la messe est une provocation à l'adresse des hommes pécheurs qui leur enjoint de renoncer aux « béquilles rituelles » que Dieu veut leur enlever pour les rendre, libres, à eux-mêmes. L'unité des hommes avec Dieu et entre eux, dont la consommation du sacrifice dans la communion est le gage eschatologique, est donnée comme une *tâche à accomplir*. Du moins, l'eucharistie ouvre-t-elle à l'humanité l'espérance d'un avenir. Rien de plus *humain* qu'un tel programme : Dieu remet son projet d'Alliance entre les mains de l'homme et le met en demeure de

---

66. Comportement de tendance psychotique, si le sacrifice du Père idéalisé n'a jamais été accompli ; la messe est alors vécue comme la quête jamais satisfaite d'un impossible sacrifice, et le sujet, faute de pouvoir accéder à la symbolique sacrificielle, se récupère, selon Rosolato, dans une religion de type « gnostique », c'est-à-dire dans la recherche d'une union directe avec la divinité par Illumination. — Soit comportement de type névrotique : le sacrifice devient fascinant en tant que conduite de déculpabilisation à l'égard d'un Père dont on a désiré la mort et, en même temps — ambivalence permanente du refoulé — en tant que répétition de l'affect de plaisir que procure le triomphe du fils sur le père ; cette conduite obsessionnelle ou scrupuleuse peut être alimentée par une conception masochiste du sacrifice de soi. Cf. G. ROSOLATO, *op. cit.*, pp. 92-96.

prendre ses responsabilités dans l'histoire. Rien aussi de plus *divin* : lieu symbolique suprême où se fait la reconnaissance de Dieu comme Dieu, l'eucharistie est l'expression majeure de la dépendance radicale de l'homme vis-à-vis du Maître de la création et de l'histoire ; aussi est-elle supplication instante envers celui qui, seul, peut achever ce qu'il a déjà inauguré dans son mystère pascal : « Viens, Seigneur Jésus » (Ap 22, 20).

Louis-Marie CHAUVET.

*Vient de paraître*

### **EUCHARISTIES DE TOUS PAYS**

Depuis 1969, date de sortie des trois nouvelles prières eucharistiques du rit romain, quatorze prières eucharistiques, en dehors de celles du Missel de Paul VI, ont été approuvées.

Dans un ouvrage préparé par le C.N.P.L., on trouvera :

- une importante étude de Ph. Béguerie sur ce qu'on attend d'une prière eucharistique, ses critères, ses éléments et son principe d'unité ;
- les textes des 14 prières eucharistiques approuvées par Rome, en supplément de celles du Missel romain ;
- une fiche signalétique sur chaque texte indiquant la date d'origine, la langue, les circonstances de sa composition, la date d'approbation, les lieux et les modalités d'utilisation ;
- des notes soulignant les particularités et les innovations du texte ;
- le texte, dans une traduction homogène au style du Missel français ;
- les variantes des quatre prières eucharistiques du Missel de Paul VI.

Ce dossier constitue un témoignage sur la vitalité de la liturgie rénovée à la suite de Vatican II et une présentation d'une grande valeur pédagogique.



Un volume de 124 pages, 17 F.F. —  
Diffusion : « Cahiers du Livre »,  
B.P. 2, F- 37170 CHAMBRAY LES TOURS.