Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
Heft: 5

Artikel: Le sacrifice eucharistique
Autor: Rordorf, Willy
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878694

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le sacrifice eucharistique

Le sacrifice eucharistique est-il un symbolisme? ou est-il une réalité? Est-ce que nous *comparons* l'eucharistie seulement à un sacrifice, ou est-elle *vraiment* un sacrifice, le sacrifice de la Nouvelle Alliance? Nous touchons, par cette question, au vif d'un sujet qui est à l'ordre du jour de la controverse théologique entre catholiques-romains et protestants, depuis la Réforme du XVI^{e} siècle; et ce sujet ne laisse pas non plus indifférentes les Eglises orthodoxes puisqu'elles sont entrées, elles aussi, dans le mouvement du dialogue œcuménique.

Notons bien: nul protestant n'est «contestateur» (pour employer un mot à la mode) à ce point qu'il nie *tout* caractère sacrificiel de l'eucharistie; d'autre part, chaque catholique-romain ou chrétien orthodoxe reconnaîtra que l'eucharistie n'est tout de même pas la même chose qu'un sacrifice sanglant. Le débat porte donc plutôt sur la *mesure* soit du symbolisme, soit du réalisme de la notion de sacrifice; ou pour le dire en d'autres termes: le débat porte sur la *signification* à donner au concept de sacrifice eucharistique.

Avant d'aborder le débat au niveau de la controverse confessionnelle, il peut être utile de faire une étude historique sur l'interprétation sacrificielle de l'eucharistie aux premiers siècles de l'Eglise; c'est cette étude que j'aimerais entreprendre. Certes, nombreux sont les travaux qui ont déjà été consacrés à ce sujet; le plus récent est celui d'un pasteur protestant, Jean de Watteville[1]. Or c'est justement cet ouvrage qui m'a convaincu qu'il n'est pas superflu de réétudier la question. M. de Watteville, avec son souci tout à fait louable de démontrer la continuité de la valeur sacrificielle attribuée à l'eucharistie dès ses origines, n'a à mon avis pas assez discerné les *différents aspects* que recouvre la notion du sacrifice eucharistique, différents aspects qui se trouvent réunis depuis le 3^{e} siècle dans des textes patristiques, et depuis les 4^{e}/5^{e} siècles dans des textes liturgiques, mais qui, originellement, ont connu une histoire indépendante. Pour la clarté de la discussion, il importe de

---

[1] J. de Watteville, Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles (1966). On y trouvera une bibliographie des ouvrages antérieurs. On pourrait y ajouter p. ex. W. Hahn, Gottesdienst und Opfer Christi (1951); B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche (1960).

remonter à l'époque où ces différents éléments existaient encore côte à côte sans s'être fondus en une seule tradition.

Je prendrai comme point de départ l'anamnèse de la liturgie eucharistique telle que nous la trouvons dans le chap. 4 de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Ce point de départ se justifie parce que d'une part cette prière reflète fidèlement les concepts du sacrifice eucharistique qui s'étaient formés durant les 2 premiers siècles, d'autre part, elle a directement influencé les textes respectifs des liturgies ultérieures tant en Occident qu'en Orient[2]. Voici le texte latin de l'Anamnèse d'Hippolyte: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*[3]. Dans ce texte, nous pouvons déceler deux éléments principaux: l'anamnèse et l'offrande (*memores – offerimus*). Nous voulons maintenant étudier ces deux éléments l'un après l'autre et voir ce qu'ils impliquent comme valeur sacrificielle. Je crois qu'on peut dire, sans exagération, que nous nous trouvons là, historiquement et théologiquement parlant, au cœur même de l'expression liturgique du sacrifice eucharistique[4].

1.

Memores igitur mortis et resurrectionis eius...

Le *igitur* rattache la prière à la phrase qui précède: *quando hoc facitis, meam commemorationem facitis*. L'anamnèse fait donc suite

---

[2] Cf. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl ([3]1955), p. 50–68. L'Anamnèse chaldéenne est la grande exception qui ne connaît pas l'idée de l'offrande eucharistique; voir les differents travaux de Dom B. Botte sur la question: L'Anaphore chaldéenne des apôtres: Orient. christ. per. 15 (1949), p. 259–276; Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addaï et Mari: L'Orient syrien 10 (1965), p. 89–106; Problèmes de l'Anamnèse: Journ. Eccl. Hist. 5 (1954), p. 22. En dernier lieu J. P. Montminy, L'offrande sacrificielle dans l'Anamnèse des liturgies anciennes: Rev. des sciences philos. et théol. 50 (1966), p. 385–406.

[3] Le texte d'après B. Botte, La Tradition apostolique de saint Hippolyte ([2]1963), p. 16. Le texte grec peut d'ailleurs être reconstitué à partir des Constitutions apostoliques (12, 38) qui donnent une simple paraphrase du texte d'Hippolyte.

[4] Cf. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 2 ([5]1962), p. 277.

à l'ordre exprès du Christ de célébrer l'eucharistie tel que 1 Cor. 11, 24s. et Luc 22, 19 nous le rapportent[5]. Puisque l'original grec lisait *poieîte* qui peut être indicatif ou impératif, Dom Botte a certainement raison de traduire: «Quand vous faites ceci, *faites*-le en mémoire de moi», malgré l'indicatif du texte latin[6]. Ainsi la prière de l'anamnèse obéit à l'ordre du Christ en disant: «Nous souvenant *donc* de sa mort et de sa résurrection...» Les liturgies orientales[7] ont encore renforcé le lien entre l'ordre du Christ et l'anamnèse de l'Eglise, en rappelant également 1 Cor. 11, 26, et – ce qui est caractéristique – en transformant cette parole en parole du Christ: «Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez ma mort (et éventuellement: ma résurrection) jusqu'à ce que je revienne». L'anamnèse reprend ensuite directement le contenu de cet ordre, en disant: «Nous souvenant donc» ou, comme disent les liturgies égyptiennes: «Annonçant donc ta mort et ta résurrection...»[8]

Il nous faut maintenant essayer de saisir la signification de l'anamnèse.

Elle est donc *anamnesis* ou *commemoratio* de la mort et de la résurrection du Christ, selon la Tradition apostolique. 1 Cor. 11, 26, il est vrai, ne rappelle que la mort du Christ; la liturgie romaine du 2e siècle y a donc ajouté la mention de la résurrection du Christ. Nous constatons, d'autre part, que les liturgies ultérieures, tant orientales qu'occidentales, ne se contentent même plus du rappel de la mort et de la résurrection du Christ: elles complètent la série

---

[5] Nous n'avons pas à étudier ici la question de savoir si cet ordre est une parole de Jésus ou un reflet de la pratique liturgique de la communauté; cf. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu ([3]1960).

[6] Botte (n. 3), p. 17 et note 1.

[7] A commencer par les Constitutions apostoliques; voir aussi les liturgies de Jacques, de Basile, de Marc, et le Papyrus de Dêr-Balizeh.

[8] Cf. Lietzmann (n. 2), p. 24 ss. 50 ss., où les textes sont réunis. Notons que quelques liturgies occidentales, à en juger d'après les restes du canon de la liturgie milanaise et d'après une série de formulaires mozarabes, ont également connu ce lien étroit entre les paroles de consécration et l'anamnèse (cf. A. Hänggi-I. Pahl, Prex eucharistica, = Spicilegium Friburgense, 12 [1968], p. 450. 498). Il est presque dommage que le canon actuel de la messe romaine ainsi que, d'ailleurs, la Divine Liturgie ne fassent plus apparaître cet enchaînement d'idées.

des articles de la foi christologique par la mention de l'ascension[9] et par la mention de la deuxième venue du Christ lors du Jugement dernier[10].

Ce mouvement de l'anamnèse qui tend à englober, dans son expression liturgique, toute la christologie «post-pascale», si l'on peut dire ainsi, ne me semble pas un hasard, mais il me semble exigé par le caractère de l'anaphore tout entière qui est elle-même essentiellement «anamnèse». Je m'explique.

1. Le Père Jean-Paul Audet a, à mon avis, très bien montré à quel point la prière eucharistique de l'Eglise est enracinée dans la tradition juive de la *berakha*, surtout de la bénédiction prononcée à table[11]. Comme les Juifs rendaient grâces à Dieu pour la nourriture, tout en rappelant les *mirabilia* que Dieu avait accomplis dans l'histoire, ainsi les chrétiens, quand ils étaient réunis pour prendre un repas en commun, ne rendaient pas seulement grâces à Dieu pour les bienfaits matériels qu'il leur avait préparés, mais ils louaient Dieu en même temps pour ses dons spirituels, manifestes dans l'histoire du salut accomplie en Christ[12].

2. Or, le même cadre liturgique devint celui de l'eucharistie. Le nom de *eucharistia* employé pour désigner *toute* la célébration du «repas du Seigneur», que nous trouvons déjà chez Ignace d'Antioche[13], montre bien que le caractère d'«action de grâces» de la célébration chrétienne est essentiel. Les premiers textes liturgiques concernant l'eucharistie nous le confirment (p. ex. Justin, Apol. I, 65; cf. Dial. 41, 1). Mais la parenté va plus loin. Parlons de la Tradition apostolique puisque nous sommes partis de l'étude de ce document. L'anaphore de la Tradition apostolique s'avère être structurée selon le modèle de la *berakha* juive qui évoque les *mirabilia dei* dans l'histoire du salut; je dis bien: «structuré», car le *contenu* en est profondément transformé par la foi en Christ. Au début se trouve le célèbre dialogue qui invite l'assemblée à se

---

[9] Ainsi les liturgies occidentales; à part les liturgies gallicanes et mozarabes où l'anamnèse n'est plus qu'un rudiment.

[10] Ainsi les liturgies orientales.

[11] J.-P. Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres (1958), p. 377–398.

[12] On peut très bien illustrer ce stade de l'évolution par les prières de la Didachè. Cf. mon étude «Quelques remarques à propos de Didachè 9–10 et 14», à paraître dans un prochain volume de Lex orandi.

[13] Ign., Eph. 13, 1; Philad. 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1–2; cf. Did. 9, 1.

joindre à l'action de grâces, et qui est prononcé sur l'oblation du pain et du vin non consacrés; ce début rappelle le cadre d'un repas religieux pris en commun par des convives selon la tradition juive et chrétienne. Aussi la suite de la préface ne sort-elle pas de ce cadre, car on fait maintenant l'anamnèse des *mirabilia dei*, en commençant par la création et en finissant par les événements salvifiques de la vie du Christ[14]. C'est dans le cadre de l'énumération des événements salvifiques de la vie du Christ que le caractère *spécial* de la célébration eucharistique apparaît: car on récite, à ce moment-là, les paroles de consécration sur le pain et le vin, ce qui apporte évidemment un élément nouveau et essentiel à l'ensemble de l'anamnèse comme nous le verrons. Mais l'énumération des *mirabilia dei* accomplis en Christ pour le salut de l'Eglise n'est pas pour autant terminée: il manque le rappel de la résurrection, de l'ascension et de l'espérance de la parousie qui sont la clé de voûte de l'édifice de la foi chrétienne, et sans la mention desquelles l'eucharistie comme action de grâces ne serait pas achevée. Pour cette raison, j'aimerais bien voir, pour ma part, dans ce que nous appelons actuellement l'Anamnèse la *fin* de *toute* l'anamnèse qu'est l'anaphore. L'anaphore chaldéenne (et ses descendants liturgiques) me semble confirmer cette vue parce qu'elle est essentiellement action de grâces[15].

Qu'est-ce que toute cette démonstration peut nous apporter pour l'étude de notre sujet, la notion du sacrifice eucharistique? A mon avis, elle nous montre un aspect essentiel du sacrifice eucharistique, en tant qu'il est *sacrifice d'action de grâces*. Il me semble même que cet aspect est le plus primitif ou en tout cas l'un des plus primitifs de l'ensemble des aspects sacrificiels de l'eucharistie.

Il ne faut tout de même pas perdre de vue qu'il y a eu, dans le christianisme naissant, un fort courant anticultuel, voire anti-

[14] La Tradition apostolique se distingue d'ailleurs ici de la plupart des Préfaces orientales puisqu'elle omet le rappel de l'histoire du salut vétérotestamentaire entre la création et l'avènement du Christ.

[15] Voir les travaux cités en note 2. Le Père Montminy a montré que l'anamnèse chaldéenne semble refléter en cela le caractère originel de l'anamnèse. Des traces de l'anamnèse comme action de grâces se trouvent, d'ailleurs, dans quelques liturgies gallicanes: cf. Lietzmann (note 2), p. 60s. L'insertion du rappel de la résurrection avant la récitation des paroles de consécration, dans l'anaphore de la Tradition apostolique et de quelques liturgies ultérieures, me semble issue du même souci de compléter l'anamnèse.

sacrificiel qui semble remonter à Jésus lui-même. Car le judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne, n'avait pas le moindre doute que le culte sacrificiel au temple de Jérusalem fût ordonné par Dieu et donc légitime et nécessaire; s'il est vrai que les Esséniens critiquaient la façon dont les sacrifices étaient offerts, la jugeant profanée, ils ne touchaient pas pour autant au principe même du culte du temple[16]. Or, tant le judéo-christianisme que le pagano-christianisme sont unanimes dans leur opposition aux sacrifices sanglants. Cela est un indice que l'attitude anti-sacrificielle des premiers chrétiens est en relation avec l'attitude de Jésus lui-même[17].

Le procès de Jésus nous montre, en effet, que l'un des chefs d'accusation était bien la critique de Jésus à l'égard du temple (Marc 14, 58 par.); un récit comme l'expulsion des vendeurs du temple (Marc 11, 15 ss. par.) et la citation d'Osée 6, 6: «C'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices», mise deux fois dans la bouche de Jésus (Matth. 9, 13; 12, 7), semblent confirmer que ce chef d'accusation n'était pas sans fondement. Jésus avait sans doute la conscience messianique d'accomplir un sacrifice d'expiation par sa passion et de bâtir un nouveau temple en son corps.

Le groupe des chrétiens «hellénistes» autour d'Etienne reprit ensuite la polémique contre le temple (Actes 6, 13s.; 7, 42s. qui cite Amos 5, 25–27; et 7, 48s.). Et cette polémique se maintint au sein du judéo-christianisme hétérodoxe, fait qui est d'autant plus frappant que ce judéo-christianisme observait tout le reste de la loi mosaïque[18].

Dans le pagano-christianisme nous retrouvons la même attitude. Bien que nous n'ayons pas beaucoup d'allusions à la polémique antisacrificielle dans les Epîtres pauliniennes (mais cf. 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 4, 16; Eph. 2, 21s.), il est clair, d'après les recherches récentes

---

[16] Cf. J. Carmignac: Rev. bibl. 63 (1956), p. 524–532.

[17] Voir pour ce qui suit les travaux de O. Cullmann et de A. Jaubert dans New Test. Stud. 5 (1959), p. 157–173, et 7 (1960), p. 16–22. P. Prigent, L'Epître de Barnabé I-XVI et ses sources (1961), p. 127–142, voit un début de cette attitude déjà dans le judaïsme tardif.

[18] Cf. Ps.-Clém., Rec. I, 35ss.; 54; 68; Evangile des Ebionites: Epiphane, Pan. haer. 30, 16, 4; de même Elchasaï: Epiphane, Pan. haer. 19, 3, 6–7; et les Mandéens: Ginza (éd. Lidzbarski), 43; 104. On peut évidemment expliquer en partie ce phénomène par le fait de la destruction du temple de Jérusalem en 70; cf. O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin (1930), p. 184ss.

de P. Prigent sur les Testimonia[19] que les chrétiens se servaient très tôt de recueils de textes prophétiques anti-cultuels (tels Es. 1, 11ss.; Jér. 7, 22s.; Ps. 50, 14s.; 51, 19); on peut facilement suivre l'histoire de leur utilisation jusqu'au 3e siècle. L'institution du culte sacrificiel en Israël est parfois même mise en relation directe avec l'adoration du veau d'or: les sacrifices, dit-on alors, devaient protéger les Israélites endurcis par leurs péchés contre un abandon total à l'idolâtrie[20].

La même polémique contre le culte des sacrifices sanglants se tournait évidemment aussi contre les usages sacrificiels de la religion païenne: les auteurs chrétiens répètent que c'est un non-sens de vouloir offrir des sacrifices à Dieu qui n'a besoin de rien, et ils se vantent d'avoir un culte sans sacrifices[21].

La polémique contre les sacrifices sanglants tant juifs que païens va de pair avec une *spiritualisation* de l'idée de sacrifice. Si nous posons la question de savoir en quoi cette spiritualisation consiste, nous constatons que le «sacrifice» est devenu, aux yeux des chrétiens, *avant tout un sacrifice «des lèvres», s'exprimant en prières et en action de grâces.* Nous trouvons cette idée exprimée parfois déjà dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme tardif[22], ensuite dans l'Epître aux Hébreux (13, 15; probablement aussi en 1 Pierre 2, 5). Dans la littérature chrétienne du 2e siècle elle est très fréquente[23].

---

[19] Voir son livre cité en note 17, p. 29–70.

[20] Déjà Actes 7, 41s,; Justin, Dial. 19, 6; 22, 1; Tertullien, Adv. Iud. 5; aussi Ps.-Clém., Rec. I, 35, et la «Seconde législation» de la Didascalie syriaque.

[21] Citons Aristide, Apol. 1, 6; Lettre à Diognète 2, 8; 3, 4; Justin, Apol. I, 9–10; Athénagore, Suppl. 13; Mart. Apollonii 7ss.; Ptolémée, Lettre à Flora 5, 10; Tertullien, Spect. 13, 1; Minucius Felix, Oct. 32, 1; 10, 2. A propos: Après ce que nous venons de voir, on ne peut soutenir comme le fait J. de Watteville (n. 1), p. 85ss., que l'opposition aux sacrifices païens soit le seul motif de ces «quelques textes anti-cultuels».

[22] Cf. Prigent (n. 17), *ibid.*

[23] Ne citons que 1 Clément 52, 2ss.; Barn. 2, 6. 10; Odes de Salomon 20, 3; Hermas, Mand. 10, 3, 2s.; Justin, Dial. 41, 1; 117, 3; Apol. I, 13; Athénagore, Suppl. 13; Mart. Apollonii 8; Ptolémée, Lettre à Flora 3; Tertullien, De orat. 27s.; Apol. 30, 5; Clément d'Alex., Strom. VII, 6, 31, 7; 32, 4; 34, 4. Il semble également que la citation de Malachie 1, 11, si fréquente dans les écrits chrétiens, à commencer par Did. 14, ait surtout le sens de souligner la spiritualité du sacrifice de la Nouvelle Alliance; cf. J.-P. Audet (note 11), p. 462s.

Théologie et liturgie du 2e siècle sont donc en parfaite harmonie: en effet, nous retrouvons dans l'interprétation patristique de la notion de sacrifice le même concept qui donne à l'Anamnèse liturgique son sens premier, comme nous l'avons vu: elle est avant tout le sacrifice «des lèvres», c'est-à-dire des prières et de l'action de grâces dont parlent les théologiens.

2.

Or, ce serait une erreur de croire que la valeur sacrificielle de l'anamnèse se limite à cette action de grâces[24]. En effet, il faut bien le souligner, l'anamnèse de la célébration eucharistique est une anamnèse de caractère spécial parce qu'elle ne rappelle pas simplement en paroles les *mirabilia dei*, mais montre et répète par des gestes visibles un moment précis et décisif de l'histoire du salut: *le dernier repas* que le Christ prit avec ses disciples et où il institua le sacrement de la Nouvelle Alliance. En tant qu'anamnèse spéciale, l'eucharistie se situe dans la prolongation des célébrations commémoratives juives qui réactualisent, dans le présent, un événement du passé; pensons en particulier au repas pascal juif qui réactualise les événements de l'Exode pour les convives, à tel point qu'ils revivent le passé, dans le présent, et s'engagent concrètement à servir Dieu. On a pris l'habitude de parler de «mémorial» pour désigner ce caractère spécial de l'anamnèse eucharistique[25].

Or, l'anamnèse eucharistique réactualise le *sacrifice du Christ*! Je suis ici entièrement J. Jeremias qui, sur la base de ses études exégétiques minutieuses, a, à mon avis, prouvé que Jésus lui-même s'est considéré comme le vrai agneau pascal qui souffre en substitution «pour beaucoup», qui établit, dans le sacrifice de son corps rompu et de son sang répandu, la Nouvelle Alliance, et qui, en

---

[24] C'est l'erreur du livre de Fr. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff (1909), qui, à l'époque, a déclenché toute une controverse; cf. G. Rauschen, Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (²1910); aussi W. Goossens, Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (1931).

[25] Sur ce sujet, il y a une littérature abondante; cf. p. ex. la bibliographie donnée par de Watteville (n. 1), p. 17, note 50.

donnant à ses disciples les signes de son corps et de son sang, leur donne part à l'expiation réalisée dans sa mort[26].

Si les communautés pauliniennes considèrent l'eucharistie comme participation au sacrifice du Christ, ce n'est donc pas parce qu'elles seraient influencées par la pensée hellénistique, comme on le prétend souvent, mais tout simplement par fidélité à l'intention du Christ. Elles savent, en effet, que le Christ est leur agneau pascal immolé pour eux (1 Cor. 5, 7) et que, en communiant, elles participent au corps et au sang du Christ, bénéficient des fruits de sa mort salutaire et deviennent vraiment communauté fraternelle, un «corps» qui est lui-même relié mystiquement à sa tête Jésus-Christ (1 Cor. 10, 14–22)[27].

La même idée du sacrifice du Christ accompli pour nous se trouve ailleurs dans le Nouveau Testament, en Eph. 5, 2, et surtout, bien entendu, dans l'Epître aux Hébreux[28] qui montre l'accomplissement et le dépassement du culte sacrificiel de l'Ancien Testament dans et par le sacrifice unique du Christ. Les textes chrétiens du 2e siècle ont la même optique, soit qu'ils parlent du sacrifice du Christ[29], soit qu'ils parlent des espèces eucharistiques en tant que nourriture et breuvage spirituels issus de ce sacrifice, nous donnant un gage d'immortalité[30]; soit encore qu'ils parlent de l'unité de l'Eglise, corps du Christ, rendue visible dans le sacrement eucharistique[31].

Il est évident que nous nous trouvons ici au cœur même de la théologie et de la spiritualité de l'eucharistie: le sacrifice unique du Christ est réactualisé, dans ce sens que les fruits de ce sacrifice sont réellement donnés à l'Eglise, dans les signes du corps et du sang du Christ.

Nous avons certainement à situer dans ce même contexte, les prières d'*épiclèse* dont nous trouvons la première dans la Tradition

---

[26] Jeremias (n. 5), p. 210–229.

[27] Cf. l'interprétation de ces textes par S. Aalen: Nov. Test. 6 (1963), p. 151s.

[28] Chap. 8–10; cf. J. Behm, dans Theol. Wört. 3 (1938), p. 185s.

[29] Barn. 7, 2s., et toute la typologie du sacrifice d'Isaac appliquée au Christ: D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet (1950).

[30] Did. 10, 3; Ign., Eph. 20, 2; Justin, Apol. I, 66; Irénée, Adv. haer. IV, 18, 5.

[31] Did. 9, 4, et ses parallèles dans les liturgies ultérieures; Ign., Eph. 13, 1; Philad. 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1–2; cf. Trad. apost. 4: *ad unum congregans.*

apostolique, après l'anamnèse[32]. Elle trouvera sa place à cet endroit dans la plupart des liturgies orientales[33]. Dans les liturgies égyptiennes, elle sert plutôt d'introduction aux paroles de consécration, ce qui serait également le cas dans l'actuel Canon de la messe romaine *si* on peut voir dans la prière *Quam oblationem* un reste d'épiclèse[34]. Personnellement, je ne vois pas beaucoup de différence quant à leur caractère profond entre les épiclèses qui sont prononcées avant et celles qui sont prononcées après les paroles de consécration; il me semble qu'il s'agit dans les deux cas d'une prière demandant la transfiguration des espèces en corps et en sang du Seigneur[35]. Bien entendu que selon la place qu'occupe l'épiclèse dans la liturgie, l'*accent* théologique est différent: dans le cas de l'épiclèse qui se situe avant la consécration l'accent est mis sur les paroles de consécration qui suivent; dans le cas de l'épiclèse qui est prononcée après la consécration, l'accent est mis sur l'épiclèse elle-même. Mais nous n'avons pas à entrer dans cette question complexe.

J'aimerais plutôt – pour terminer cette première partie de mon exposé – résumer encore une fois ce que nous avons trouvé, jusqu'ici, comme aspects du sacrifice eucharistique, rattachés au concept d'anamnèse. Il est assez curieux de constater que dans l'anamnèse deux mouvements inverses se croisent. D'une part, nous faisons l'anamnèse des *mirabilia dei*, surtout de ceux accomplis en Christ; nous faisons ainsi monter au Père notre sacrifice d'action de grâces; d'autre part, en rappelant l'institution du sacrifice de la Nouvelle Alliance, celui-ci s'actualise dans le présent, c'est-à-dire le Christ lui-même prend l'initiative et nous distribue les fruits de son sacrifice. Il y a donc un mouvement qui monte de nous vers le Père, en passant par le Christ, et il y a un mouvement qui descend du Père vers nous, en passant également par le Christ. Ce double mouvement se croise en la personne du Christ qui est le médiateur

[32] Justin y fait peut-être déjà allusion: Apol. I, 66.

[33] A part les liturgies de Syrie orientale où elle est insérée après la prière d'intercession, comme l'a montré Dom B. Botte: Sacris Erudiri, 6 (1954), p. 48–72.

[34] Elle se trouve déjà chez Ambroise, De sacr. IV, 21. Voir J. Baumstark, Die Messe im Morgenland (1906), p. 144s.; Lietzmann (n. 2), p. 93ss.; Jungmann (n. 4), 2, p. 238ss.

[35] C'est une idée supplémentaire que l'épiclèse post-consécratoire demande aussi la transfiguration des communiants, comme nous le voyons déjà dans la Trad. apost. 4; cf. 21.

entre Dieu et les hommes, entre les hommes et Dieu, ou – ce qui exprime la même idée – qui est notre grand-prêtre[36]. Car en tant que grand-prêtre le Christ accueille nos prières d'action de grâces et les met sur l'autel céleste en intercédant pour nous auprès de Dieu[37]; d'autre part, également en tant que grand-prêtre, il nous fait participer au bénéfice de son sacrifice[38].

3.

L'anamnèse de la Tradition apostolique renferme un autre élément sacrificiel que voici: *offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.*

Avant de parler de l'offrande du pain et du vin eucharistiques dont il s'agit ici, il faut absolument parler de l'offrande liturgique en général, dans les deux premiers siècles. Je peux tirer profit, dans ce contexte, du beau livre du Père Hamman[39]. Je ne peux que souscrire à la thèse principale de ce livre qui montre le lien profond qui existe, dans l'Eglise ancienne, entre vie liturgique et vie sociale, dans le double sens que la vie liturgique n'est légitime que dans la mesure où elle aboutit à l'action sociale, et que l'action sociale n'est un témoignage chrétien que dans la mesure où elle est rattachée à la vie liturgique. Comme dans le double commandement de l'amour envers Dieu et le prochain, la verticale et l'horizontale doivent se rencontrer dans la vie de l'Eglise[40].

L'offrande en tant que charité pratiquée (= aumône) a joué un grand rôle déjà dans l'Ancien Testament et le judaïsme. Elle est

---

[36] Cf. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments ([4]1967), p. 82ss.

[37] Rom. 8, 34; Jean 17; cf. 1 Clém. 36, 1; Hermas, Mand. 10, 3.

[38] Hébr. 8–10; Barn. 7.

[39] A. Hamman, Vie liturgique et vie sociale (1968). Il dit lui-même avoir profité beaucoup pour son étude du livre de B. Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos (1951).

[40] Le Père Hamman introduit la 4e partie de son livre (n. 39) sur «L'offrande des fidèles» en disant (p. 229): «Le chrétien sait qu'il est l'invité de Dieu au banquet du salut. Participer au mystère eucharistique est un acte de communauté qu'il lui faut concrétiser selon ses moyens et selon ses besoins, en acceptant une part des charges, en venant au secours de ses frères et de ses ministres, spécialement des pauvres et des déshérités».

l'une des formes de «sacrifices» que l'Eglise chrétienne reprend, à côté du sacrifice de la prière, de l'action de grâces. Elle correspond bien, en effet, à l'idée de spiritualisation du sacrifice qui est tellement chère à la littérature chrétienne des premiers siècles, et elle est par conséquent souvent mentionnée, à côté de l'action de grâces, comme forme du nouveau sacrifice véritable, spirituel des chrétiens[41]. Si nous cherchons la raison profonde de l'offrande des fidèles, il faut certainement répondre qu'elle veut faire écho à l'acte généreux de Dieu, qui non seulement procure les biens de la création à tous les hommes, mais qui s'est donné à l'Eglise en Christ. Dans son sens le plus large, l'offrande du fidèle devient, au fond, toute sa vie (cf. la *latreía logikḗ* de Rom. 12, 1); elle prend une signification concrète d'imitation du sacrifice du Christ quand elle implique le don de la vie dans le cas du martyre[42].

Or ce qui nous intéresse ici, c'est surtout le *cadre liturgique* de l'offrande des fidèles. Le P. Hamman, dans son livre cité, a énuméré les textes qui entrent en ligne de compte[43]. Il semble que dans l'Eglise primitive déjà, les offrandes aient été réunies lors du culte (cf. Actes 4, 34s.; 5, 1–11; Jacques 2, 15s.). Quant à la grande collecte pour l'Eglise-mère à Jérusalem que l'apôtre Paul organise et qui est un bel exemple montrant comment l'offrande, destinée aux frères, édifie l'Eglise et devient source d'action de grâces[44], elle semble bien avoir été en relation directe avec le culte dominical, d'après 1 Cor. 16, 1–2. La première attestation non-équivoque d'une offrande des fidèles dans le cadre du culte dominical se trouve dans le célèbre chap. 67 de la Première Apologie de Justin (mais cf. déjà Hermas, Sim. V, 2, 9–11); Tertullien, Apol. 39, 5–6, donne une description semblable[45].

Nous pouvons conclure de ces différents témoignages que les fidèles apportaient leur offrande au culte[46]. L'offrande était libre,

---

[41] Cf. p. ex. Hébr. 13, 15s.; Justin, Apol. I, 13; Ptolémée, Lettre à Flora 3. L'offrande est parfois mise en relation avec le jeûne: Hermas, Sim. 5, 3, 7s.; Barn. 3.

[42] Phil. 2, 17; Ign., Rom. 2; 6; Mart. Pol. 14, 2.

[43] Hamman (n. 39), p. 229ss.

[44] Hamman (n. 39), p. 242ss.

[45] Une allusion se trouve d'ailleurs aussi dans Irénée, Adv. haer. IV, 18, 2.

[46] Cf. aussi Tertullien, Ad uxor. II, 8; Hippolyte, Trad. apost. 21; Cyprien, De opere et eleemos. 14s.

chacun donnait selon ses moyens[47]. Il importe de souligner que, comme dans le judaïsme, l'offrande ne consistait pas seulement en espèces, mais pouvait comprendre toutes sortes d'aliments et des vêtements[48]. Depuis le 3e siècle, une véritable procession d'offrande est attestée[49]. Le clergé, en particulier l'évêque, gérait les biens de la communauté[50]. Une partie des offrandes était destinée au clergé (cf. déjà Phil. 4, 18!); le reste servait au soutien matériel des veuves, des orphelins, des pauvres, des prisonniers, des étrangers, etc.[51].

Or, il manque encore un élément dans notre résumé. Puisqu'on apportait les offrandes au culte, elles étaient données à Dieu, tout en étant entièrement destinées à l'usage des hommes. Ce sens religieux de l'offrande qui montre bien la convergence entre l'horizontale et la verticale, dont nous avons parlé, ce sens religieux a trouvé une expression liturgique: c'est la *bénédiction* de l'offrande par les prêtres. Nous trouvons mentionnées explicitement les premières prières de bénédiction dans la Tradition apostolique (chap. 5–6; 31). Ce qui frappe c'est de constater que les bénédictions ressemblent beaucoup, par leur forme et par leur contenu, à la prière de l'Epiclèse eucharistique: chaque fois l'évêque demande à Dieu de bénir les dons que les fidèles lui offrent, en sorte que ces dons, selon leur emploi, aient un effet salutaire pour ceux qui les reçoivent; ensuite les prières se terminent chaque fois par la même doxologie.

Il est évident que la prière prononcée sur les espèces eucharistiques est une bénédiction de caractère spécial, car ce pain et ce vin, à la différence de toutes les autres offrandes, sont destinés à représenter, à réactualiser le sacrifice du Christ, par l'action du Saint-Esprit qui les transfigure en signes du corps et du sang du Christ. Pour cette

---

[47] Bien qu'on ait bientôt repris les règles fixées par l'Ancien Testament: le don des «prémices» (cf. Did.) et de la dîme (Origène; Didascalie syr.).

[48] Did. 13, 1–7; Orac. sib. VIII, 402–411; Trad. apost. 5–6; 31s.

[49] Cf. Jungmann (n. 4), 2, p. 3ss.

[50] Depuis les Epîtres pastorales, nous trouvons, sans doute pour cette raison, le conseil de ne pas consacrer clerc un homme philárgyros. Le cas du presbytre Valens dont parle Polycarpe dans sa lettre aux Philippiens, nous montre qu'il y a eu des cas de détournements.

[51] Notons d'ailleurs que cette diaconie qui était très efficace aux premiers siècles de l'Eglise, et qui ne se limitait pas aux seuls chrétiens, a fait une grande impression aux païens; cf. A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (²1906), p. 127–171.

raison, on n'est pas étonné de voir que la grâce du sacerdoce des prêtres est rappelée à cet endroit de la liturgie: *gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*[52].

Les prêtres offrent donc les oblations du peuple des fidèles, et en particulier les espèces eucharistiques, en demandant à Dieu de bien vouloir les accepter et les bénir[53]. On a déjà prétendu que ce complexe d'idées apparaît seulement au début du 3e siècle et est lié à la procession d'offrande[54]. Après ce que nous venons de dire sur l'offrande, il ne me semble pas qu'on puisse défendre cette thèse. Nous avons d'ailleurs bien avant la Tradition apostolique des textes qui font tout au moins des allusions au rôle des prêtres d'offrir les dons du peuple des fidèles, en particulier les espèces eucharistiques. Ne mentionnons que 1 Clément 40 qui compare le sacerdoce de l'Ancien Testament à celui de la Nouvelle Alliance et qui parle, en 44, 4, des prêtres qui «offrent les dons» à Dieu; Didaché 13, 3 appelant «grand-prêtres»; les prophètes qui président aux cultes Justin (Dial. 41, 3; 117, 1) parlant du «sacrifice du pain et du vin eucharistiques»[55]. Le plus explicite dans ce sens est Irénée, dans les chap. 18–19 bien connus de son 4e livre Adversus haereses. Citons quelques phrases tirées du § 6 du chap. 18[56]: «Nous lui offrons (à Dieu), en effet, non comme à quelqu'un qui serait dans le besoin, mais pour lui rendre grâces à l'aide de ses dons et sanctifier la création... Il accepte nos bonnes actions, lui, le Dieu qui n'a besoin de rien, pour pouvoir nous donner en retour ses propres biens... Il y a donc un autel dans les cieux – c'est là que montent nos prières et nos oblations.»

Je cite ce texte d'Irénée parce qu'il me semble bien résumer ce

---

[52] *Ministrare* correspond au grec *hierateúein*, comme Botte (n. 3), p. 17, note 3, remarque à juste titre.

[53] Cf. aussi le chap. 3 de la Trad. apost. concernant la prière du sacre épiscopal.

[54] Cf. en particulier G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien, 2 (1922). On serait peut-être tenté de tirer la même conclusion de l'absence de l'élément sacrificiel dans l'anamnèse chaldéenne; cf. l'article de Montminy (n. 2). Lietzmann (n. 2), p. 177, constatait déjà une «rupture» à cet endroit de l'anamnèse d'Hippolyte.

[55] Il faudrait également parler, dans ce contexte, de l'emploi du mot thysiastérion comme désignation de l'autel eucharistique: Hébr. 13, 10(?); Ign., Philad. 4.

[56] Trad. A. Rousseau, Sources chrétiennes 100 (1965), p. 613–615.

que nous avons vu jusqu'à présent: Nous offrons à Dieu – qui, pourtant, n'a besoin de rien – d'une part nos prières et nos actions de grâces, d'autre part nos offrandes que nous avons prises parmi les dons de la création de Dieu; Dieu daigne les accepter sur son autel céleste, si elles sont offertes d'un cœur pur, comme l'offrande d'Abel (Irénée tient à le souligner, en 18, 3); en revanche, Dieu nous donne ses propres biens, en bénissant nos offrandes, en sanctifiant la créature, en particulier les espèces eucharistiques qui deviennent les signes du corps et du sang du Christ, et qui nourrissent notre homme intérieur. Nous retrouvons donc les mêmes mouvements inverses dont j'ai parlé à la fin de la première partie de mon exposé: un mouvement d'offrande qui va de nous vers Dieu, et un mouvement de bénédiction qui vient de Dieu vers nous en transformant notre offrande en don de Dieu.

4.

Nous pourrions arrêter notre étude ici. Car il me semble que nous avons épuisé les aspects du sacrifice eucharistique tels qu'ils se trouvent dans la prière d'Anamnèse de la Tradition apostolique, prière qui reflète et résume, à mon avis, la conception du sacrifice eucharistique durant les deux premiers siècles. Mais alors, où réside la divergence de vue entre chrétiens catholiques-romains et orthodoxes d'une part, et chrétiens protestants d'autre part, divergence dont j'ai parlé au début et qui a donné lieu à quatre siècles de controverses confessionnelles? Je crois que la «contestation» protestante du sacrifice eucharistique ne peut pas se baser sur les textes évoqués qui couvrent la période de la tradition ecclésiastique allant des débuts de l'Eglise jusqu'au début du 3e siècle. A mon avis, un protestant *bonae voluntatis* peut et devrait même souscrire à tous les aspects du sacrifice eucharistique que nous avons étudiés.

Mais le problème n'est pas là. Il commence à se poser à propos de la tradition ultérieure qui se situe *après* la période que nous venons d'étudier. Je veux encore signaler ce problème, sans trop prolonger mon exposé. Notons d'emblée qu'il s'agit plutôt d'un problème théologique que d'un problème d'expression liturgique.

Cyprien, dans sa célèbre Lettre 63 à Cécilius, sur l'eucharistie, dit au chap. 17: «Nous faisons mention de sa passion (sc. du Christ)

dans tous les sacrifices, car la passion du Seigneur est le sacrifice que nous offrons» (*passio est enim domini sacrificium quod offerimus*). Dans le chap. 14, la même pensée est ainsi précisée: «Si le Christ, notre Seigneur, est lui-même le grand-prêtre de son divin Père, et s'est offert lui-même à son Père en sacrifice, et a ordonné que cela (sc. l'eucharistie) soit fait en sa mémoire, à coup sûr seulement ce prêtre-là remplit le rôle du Christ qui fait ce que le Christ a fait et il n'offre à Dieu le Père, dans l'Eglise, la vérité et la plénitude du sacrifice, qu'autant qu'il l'offre comme il voit que le Christ lui-même l'a offert.» Il semble que dans ces textes soit développée pour la première fois (à ma connaissance) l'idée que dans et par le sacrifice eucharistique *le Christ lui-même est offert à Dieu le Père*. C'est une idée qui se retrouvera à partir du 4e siècle chez des théologiens aussi bien occidentaux qu'orientaux[57]; elle fera fortune surtout au Moyen Age[58]; ses traces se retrouvent d'ailleurs dans les définitions doctrinales du Concile de Trente[59].

C'est contre *cette* interprétation du sacrifice eucharistique que les Réformateurs ont protesté. Evidemment, on peut dire que cette interprétation est une prolongation directe et, semble-t-il, logique des concepts sacrificiels de l'eucharistie que nous avons étudiés: puisque c'est l'Eglise qui offre le pain et le vin à Dieu avec actions de grâces, et puisque c'est ce même pain et ce même vin qui deviennent, par l'acte de consécration, les signes de la présence réelle du corps et du sang du Christ sacrifié pour nous – pourquoi alors n'aurait-on pas le droit d'être conséquent jusqu'au bout et d'affirmer que c'est le Christ qui est offert à Dieu par l'Eglise?

Certes, cette manière de parler est logique, mais elle n'est peut-être pas très heureuse. Car elle peut porter atteinte – sans le vouloir – à l'équilibre des différents éléments sacrificiels de l'eucharistie. Les Réformateurs, en tout cas, et à leur suite la plupart des Eglises protestantes d'aujourd'hui, verraient cet équilibre de la façon suivante: l'Eglise offre effectivement à Dieu les prières et les dons matériels *jusqu'au moment* où ceux-ci, par la consécration ou par

---

[57] Cf. Augustin, Epist. 98, 9; Civ. dei X, 20; Athanase, Epist. heort. 2, 9; Cyrille de Jérus., Cat. myst. V, 10; Jean Chrysostome, In Hebr. comm. 17, 3; Théod. Mops., Hom. cat. XV; Passio Andreae 6.

[58] Cf. Jungmann (n. 4), 1, p. 240s.

[59] Session XXII: deux fois, l'idée est exprimée que le Christ est *immolé* lors du sacrifice eucharistique, chap. 1/2.

l'épiclèse, deviennent les dons du Christ à l'Eglise. A ce moment-là, l'optique *change:* ce n'est plus l'Eglise qui offre, mais c'est le Christ qui s'offre à l'Eglise!

Les liturgies de l'Eglise ancienne me semblent d'ailleurs exprimer exactement ce mouvement: On offre à Dieu, dans l'anaphore, les actions de grâces; on lui offre également les dons matériels des fidèles, entre autres le pain et le vin eucharistiques. Au point culminant de ce mouvement d'offrande, on prie Dieu de bien vouloir accepter les prières et les dons de l'Eglise. Mais à partir de ce moment-là, c'est Dieu le Père, par l'intermédiaire du Fils et du Saint-Esprit, qui doit agir et transformer le pain et le vin eucharistique en véhicules de la grâce divine. L'Eglise ne peut qu'intercéder pour les absents et les défunts et prier pour que la communion soit profitable à tous ceux qui y participent.

En relisant les principales liturgies aussi bien orientales qu'occidentales, j'étais surpris de constater que l'idée que l'Eglise offre ou sacrifie le Christ au Père, n'y soit pour ainsi dire pas exprimée, en tout cas pas dans la partie centrale de la messe des fidèles, et cela malgré les affirmations des théologiens dont nous avons parlé[60].

Il y a juste une prière qui pose un certain problème, dans ce contexte. Il s'agit de la prière *Supplices* de l'actuel Canon romain priant Dieu d'accepter le sacrifice de l'Eglise sur son autel céleste par l'intermédiaire de son ange[61]. Cette prière fait problème parce qu'elle est prononcée au sujet des espèces *consacrées;* on a donc l'impression que les signes du Christ sacrifié sont offerts à Dieu[62]. Dans les liturgies orientales, cette prière ne pose pas de problème parce que, ou bien elle y manque totalement (c'est le cas des liturgies égyptiennes), ou bien elle se trouve *avant* la consécration, donc avant le moment où les dons de l'Eglise deviennent les dons du

---

[60] Jungmann (n. 4) 1, p. 238: «Dass die Messe auch das Opfer Christi ist, wird im römischen Messordo nur vorausgesetzt, direkt aber überhaupt nicht ausgesprochen.»

[61] Elle est attestée déjà par Ambroise, Sacr. IV, 27. Il paraît qu'Ambroise est aussi pour quelque chose dans l'interprétation «massive» de la présence du Christ dans les espèces eucharistiques: cf. C. W. Dugmore, Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers: Journ. Eccl. Hist. 2 (1951), p. 24–37.

[62] D'autant plus que l'ange médiateur qui apporte les dons à Dieu est censé être le Christ, dans les commentaires du Moyen Age: le Christ s'offrirait donc lui-même au Père.

Christ à l'Eglise; elle est par conséquent une prière d'offertoire (c'est le cas des liturgies de S. Basile, de S. Chrysostome et de S. Jacques[63]).

A en juger d'après la structure de la prière *supplices*, on dirait d'ailleurs qu'elle a un caractère d'Epiclèse: on prie Dieu d'accepter les dons de l'Eglise sur son autel *pour* qu'il envoie, en retour, sa bénédiction et sa grâce aux communiants (ou pour qu'il leur envoie le Saint-Esprit, comme disent les liturgies orientales). On voit que ce problème a aussi préoccupé certains commentateurs de la messe romaine au Moyen-Age: pour eux, la transsubstantiation n'est terminée que par la prière *Supplices*[64].

Quoi qu'il en soit de cette prière, j'aimerais terminer mon exposé en résumant les deux points qui, aux yeux des protestants, risquent de fausser la conception du sacrifice eucharistique si l'on entend par là que le Christ est offert à Dieu:

1. Cette optique semble mettre en péril le fameux *eph'hapax* du sacrifice du Christ, selon l'Epître aux Hébreux 7, 27; 9, 12; 10, 10; cf. 9, 26 ss. C'est justement la pointe de la comparaison entre le Christ et le grand-prêtre de l'Ancienne Alliance, dans cette Epître, que le sacrifice du Christ, à la différence de celui du grand-prêtre, est accompli une fois pour toutes. On peut donc réactualiser cet unique sacrifice du Christ dans l'eucharistie, et on doit même le faire *pour nous* qui sommes des pécheurs, mais on ne doit pas le réactualiser *pour Dieu*. Cela reviendrait à dire que le sacrifice unique du Fils n'était pas complet, n'était pas suffisant pour réconcilier Dieu et le monde, ou qu'il aurait besoin d'être rappelé à Dieu. – On objectera peut-être que si on ne va pas jusqu'à dire que l'on offre, dans l'eucharistie, le Christ au Père, la valeur expiatoire ou propitiatoire du sacrifice eucharistique en sera minimisée. Ce n'est pas le cas, au contraire; car les fruits du sacrifice du Christ,

---

[63] La Divine Liturgie reprend pourtant, il est vrai, la même prière avant la communion, de même les Constitutions apostoliques.

[64] Cf. Jungmann (n. 4), 2, p. 289ss. Notons que Lietzmann (n. 2), p. 86ss., semble avoir raison de dire que cette prière a bien pu être à l'origine une prière prononcée sur l'*encens*, car 1° le contexte biblique d'Apc. 8, 3s. dont l'image est empruntée parle apparemment de l'encens; 2° cette prière figure dans beaucoup de liturgies orientales effectivement comme prière sur l'encens; et 3° une telle prière est plus compréhensible à propos de la fumée de l'encens qui monte vers le ciel qu'à propos des espèces eucharistiques qui restent sur l'autel.

rendus présents dans et par l'eucharistie, apportent la richesse de la communion divine à tous ceux qui sont concernés: aux fidèles qui communient, de même qu'aux absents et aux défunts pour lesquels on intercède.

2. Comme chaque offrande, présentée à Dieu par l'Eglise, est finalement destinée aux hommes qui en profitent[65], ainsi les espèces eucharistiques consacrées ne doivent pas être offertes à Dieu – il n'en a pas besoin (les Pères du 2e siècle ne cessent de le répéter!) –, mais elles sont destinées aux hommes qui, eux, en ont profondément besoin. Christ, dans son amour insondable, les donne à son Eglise, son Epouse, son Corps, pour l'édifier, pour la nourrir, pour la faire participer de plus en plus pleinement, à sa vie divine que la mort ne pourra vaincre.

Depuis le Concile de Vatican II, le prêtre, en célébrant la messe, se met derrière l'autel, face au peuple des fidèles. On ne saura mieux exprimer l'intention profonde de l'eucharistie qui, certes, en tant qu'action de grâces, intercession et offrande, est adressée à Dieu, mais qui en tant que sacrement de la Nouvelle Alliance, c'est-à-dire en tant que mémorial du sacrifice du Christ, est essentiellement orientée vers les hommes qui ont le privilège d'être les invités au banquet de leur Sauveur. Je me demande si la nouvelle «orientation» de la messe (dans le sens littéral du terme!), depuis la réforme de sa liturgie, n'entraînera pas forcément un jour aussi une nouvelle réflexion sur la doctrine traditionnelle au sujet du sacrifice eucharistique du Christ. Je serais le premier à m'en réjouir[66].

Willy Rordorf, Neuchâtel

---

[65] Le Père Hamman l'a bien montré dans son livre (n. 39).

[66] Je suis heureux de constater que les nouvelles prières eucharistiques catholiques-romaines (cf. La Maison-Dieu 94, 1968) ont laissé tomber la fausse perspective d'un sacrifice offert à Dieu. La prière *Supplices* (resp. *Respice*) sera dorénavant suivie, comme en Orient, d'une Epiclèse au Saint-Esprit qui vise la communauté. Le «nouvel esprit» de Vatican II a donc déjà porté ses fruits!