

CE détour par quelques théories sur le sacrifice permet de mieux rejeter la tentation de ne voir dans la mort du Christ qu'un sacrifice d'abnégation, manifestation suprême de l'esprit de sacrifice. Nous sommes donc renvoyés au sens rituel du mot « sacrifice », aux rites sanglants du *Lévitique*, et à leur terme, l'accomplissement de la Loi par le Christ : son sacrifice, nous l'avons vu, est l'acte par lequel il porte à son achèvement l'Ancienne Alliance et toute l'histoire humaine, et cet acte coïncide avec le « oui » sans réserve qu'il dit à son Père ultimement à Gethsémani et sur la Croix. Pour libérer l'homme du péché, il *fallait*, non pas quelque chose venant des hommes — geste d'abnégation d'un héros ou immolation d'une victime — mais l'irruption dans le monde d'un mode de relation radicalement nouveau : l'amour du Fils unique pour son Père. C'est pourquoi il *fallait* que le Verbe se fit chair pour vivre *dans son humanité* cette relation intra-trinitaire. Mais il *fallait* (11) aussi que le Christ souffrît, que la figure du Messie s'identifiât à celle du Serviteur Souffrant : si dans sa volonté humaine il veut ce que veut le Père — notre salut — cet accord de sa volonté est rendu douloureux par le péché des hommes, et prend la forme de l'obéissance. Le Sacrifice est cet acte humano-divin dans lequel « *notre salut a été voulu humainement par une Personne divine* » (12), le Fils qui pour nous s'est fait obéissant jusqu'à la mort.

Pierre JULG

(11) Il fallait : de quel ordre est cet impératif? Ce n'est ni une nécessité logique, ni ontologique, ni un réquisit de la raison appliquée à un objet divin. Cette nécessité est strictement identique au don, ce que manifeste autant la Passion que l'Incarnation, nécessité libre qui ne découle que du nom suprême de Dieu comme amour. Le sacrifice du Fils ne saurait être pensé sans le don du Père.

(12) L'importance de la liberté humaine du Verbe incarné a été mise en lumière — la suite de Maxime le Confesseur et du concile du Latran (649) — par François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, Beauchesne, 1979.

Pierre Julg, né en 1959. Ecole Normale Supérieure en 1977, agrégation de mathématiques en 1979. Attaché de recherches au CNRS depuis 1982. Membre du bureau de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Walter KASPER

L'unité de l'Eucharistie

Dans l'Eucharistie, la présence réelle, le sacrifice et le sacrement forment une unité indissoluble ; ils sont des aspects d'un même tout, la représentation sacramentelle de l'unique mystère du salut en Jésus-Christ.

1. L'Eucharistie comme testament de Jésus

« Le soir avant sa passion », « la nuit même où il fut livré » : par cette datation, l'Eglise, dans la célébration de l'Eucharistie, indique le fondement historique et objectif de son action. Elle rattache l'Eucharistie à l'institution de Jésus le soir avant sa mort et voit dans sa volonté d'institution non seulement le point de départ historique unique, mais aussi la norme objective et permanente de sa célébration eucharistique.

L'étude historico-critique des quatre récits néotestamentaires de la cène a souvent contesté cette légitimation à la fois historique et objective et par là fait naître une coupure entre Jésus et l'Eglise, entre la Cène et l'Eucharistie (1). On a vu et on voit alors Jésus dans la tradition de la critique du culte par les

(1) Ce n'est pas ici le lieu d'exposer et d'élucider en détail toute la discussion sans fin. Cf. l'aperçu sur la recherche exégétique dans : H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Diss., Bonn 1953 ; E. Schweizer, « Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht », *Neotestamentica*. Zurich-Stuttgart, 1972 ; F. Hahn, a Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls », *Ev. Theol.* 35 (1975), 553-563 ; H. Feld, *Das Vers-Uindnis des Abendmahls*. Darmstadt, 1976, 4-76.

prophètes, on comprend la « fraction du pain » de l'Eglise primitive comme des repas communs sans signification culturelle et sans relation spéciale à la dernière Cène de Jésus ; ce n'est que dans le christianisme hellénistique que ces repas, suivant l'exemple des mystères cultuels- païens, auraient été transformés en la Cène sacramentelle du Seigneur (2). Pourtant, de cette manière, on n'est pas allé au-delà d'analogies très générales ; le double geste, caractéristique des récits de la cène, la fraction et la distribution du pain et le geste de boire d'une seule coupe, ne peut justement pas être expliqué à partir des mystères cultuels. Au contraire, ces gestes s'insèrent sans peine dans le rite du repas juif de fête (ou encore du repas pascal) (3). Cela s'applique avant tout à l'élément qui déjà très tôt a donné à tout l'événement le nom d'Eucharistie. Ce nom remonte en effet à la formule de louange (*beraka* ; *eulogia* ; *eucharistia*), que le père de famille prononçait avant le repas sur la troisième coupe contenant du vin, la coupe de bénédiction (cf. *1 Corinthiens* 10,16) (4).

À un examen plus précis, Jésus à la dernière cène n'a cependant pas repris simplement, toutes faites, certaines coutumes de table juives, mais il les a changées et accentuées d'une manière nouvelle. C'est ce qui arriva d'une double façon : à la différence de l'usage juif, Jésus a offert la coupe du père de famille à tous les convives pour qu'ils en boivent, et il a accompagné l'offre du pain et de la coupe de paroles d'interprétation (5). Ainsi le dernier repas de Jésus est-il finale-

(2) Ainsi R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1958 (4), 285-7 ; *id.*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1968, (6), 42s, 61s, 146s, 314s.

(3) L'arrière-plan juif a été dégagé surtout par J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960 (3). (Trad. fr.: *La dernière cène, les paroles de Jésus*, Paris, 1972). A cette occasion, Jeremias a, il est vrai, fondé unilatéralement sa propre interprétation sur la thèse discutée d'après laquelle la dernière cène aurait été un repas pascal. Ainsi également Strack-Billerbeck IV, 74-76. Sur cette question, cf. R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, Munich, 1971. Sur l'arrière-plan vétérotestamentaire en général un travail important est celui de F. Hahn, « Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung », *Ev. Theol* 27 (1967), 337-374.

(4) Cf. Strack-Billerbeck IV, 620s, 627s ; J. Jeremias, *op. cit.*, 103s.

(5) Ainsi avant tout : H. Schürmann, « Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer », *Ursprung und Gestalt. Erdriertungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf, 1970, 79s ; *id.*, « Das Weiterleben der Sache Jesu im nachsterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten », *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1975, 76s (trad. fr.: *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* Paris 1977). De même, G. Dellling, art. « Abendmahl I1. Urchristl. Mahl-Verständnis », *THE 1* (1977), 49.

ment sans analogue, c'est un phénomène *sui generis*, qui fait éclater les catégories courantes (6).

La rédaction différente des quatre récits néotestamentaires de la Cène montre cependant que nous n'avons pas en eux, devant nous sans plus, les paroles mêmes de Jésus. Nous rencontrons plutôt les paroles et les actes de Jésus dans le milieu de la foi et de la liturgie de l'Eglise ancienne. Paul appelle expressément son récit de la Cène une tradition qu'il a reçue « du Seigneur » (*1 Corinthiens* 11,23) (7). Puisque, dans tous les textes, d'une manière chaque fois différente, des éléments plus anciens de tradition sont transmis, une forme primitive de la tradition ou, à plus forte raison, la teneur primitive exacte des paroles d'interprétation et d'institution de Jésus ne peut guère, ou tout au plus hypothétiquement, être découverte (8). La crédibilité historique des récits de la Cène n'est pas menacée par là. Car d'un commun accord, ils relataient l'événement unique et sans analogue qui, même considéré d'une façon purement historique, ne trouve qu'en Jésus lui-même son fondement suffisant.

Cela est d'autant plus vrai que, comme on peut le montrer, les paroles et les gestes transmis de Jésus se trouvent tout à fait dans la ligne de son message et de son comportement ; ils ne se laissent comprendre que sur l'arrière-plan de la vie de Jésus dans sa logique interne (9). Ce qui caractérise en effet la

(6) Ainsi J. Betz, *Mysterium Salutis*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1973, 193s.

(7) H. Conzelmann a attiré l'attention sur le cercle herméneutique donné par là comme sur la limite de la question qui cherche à remonter jusqu'aux paroles primitives de Jésus lui-même à la cène : H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich, 1967, 76. Ce cercle peut, à vrai dire, être compris plus profondément sur l'arrière-plan de la tradition de Jésus lui-même dans et par la tradition de l'Eglise et être considéré théologiquement d'une façon positive sur l'arrière-plan de l'appartenance réciproque du Christ et de l'Eglise.

(8) Une autre interprétation récemment est celle de R. Pesch, qui situe le récit de Marc dans la vie de Jésus, à la différence de Paul dont le récit a une origine culturelle et se situe dans la vie de la communauté primitive. Cf. *Das Markusevangelium. II. Teil*. Fribourg-Bâle-Vienne, 1977, 354s et *id.*, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1977, surtout 54. Par contre, il faut tenir compte avec nombre d'autres chercheurs de ce que Marc, et Matthieu qui dépend de lui, présentent, en face de Paul et de Luc, un texte d'autant plus stylisé liturgiquement qu'ils réunissent déjà la parole sur le pain et la parole sur la coupe et ne les laissent plus séparées comme Paul et Luc par le repas placé entre les deux. Cf. entre autres G. Bornkamm, « Herrenmahl und Kirche bei Paulus », *Studien zu Antike und Christentum*. Vol. 2, Munich, 1959, 150 s. ; H. Conzelmann, *op. cit.*, 74 ; G. Dellling, *op. cit.*, 48, 51, 54.

(9) Cette continuité est mise en relief de différente manière par J. Betz, H. Schürmann, H. Patsch, G. Dellling et d'autres. On trouvera aussi chez eux la justification détaillée des développements qui suivent.

prédication de Jésus, ce n'est pas seulement le message de la venue prochaine du Royaume (*basileia*) de Dieu, mais aussi le lien de ce Royaume à sa propre venue, à sa personne. Ce qui est caractéristique en outre, c'est que Jésus voit la venue du Royaume sous l'image du repas et la célèbre par anticipation dans des repas. Son dernier repas aussi se tient, comme le montre l'aperçu eschatologique, dans la perspective et la dynamique du Royaume dont la venue est instante (*Marc* 14,25). Ce *logion* montre de plus que Jésus maintient ce message qui est le sien en face de son rejet et de sa mort proche. La fidélité de Dieu se manifeste aussi et justement dans l'infidélité humaine. Dieu lie maintenant son salut nettement à la personne de Jésus et le charge d'être le serviteur de Dieu qui donne sa vie par substitution « pour la multitude » (*Marc* 14,24 ; *1 Corinthiens* 11,24, à la suite d'*Isaïe* 53,10s.). Ainsi par sa mort à la place des autres, il fonde pour la multitude la Nouvelle Alliance en son sang (*Luc* 22,10 ; *1 Corinthiens* 11,25, à la suite de *Jérémie* 31,31) (10). A la dernière Cène, Jésus proclame cette nouvelle réalité de salut ; en même temps il présente symboliquement la nouvelle communauté de salut dans les gestes significatifs de la distribution du pain et du vin ; finalement il s'identifie expressément avec les dons du pain et du vin et montre ainsi clairement qu'il est lui-même dans le don de sa personne la Nouvelle Alliance, la réalité eschatologique du salut.

Les paroles et les gestes de Jésus à son dernier repas sont donc le résumé de toute sa vie, et ils sont en même temps l'interprétation anticipée de sa mort. Ils sont pour ainsi dire garantis par sa vie et avant tout par sa mort. Sans sa vie et sa mort, ils seraient en quelque sorte une monnaie sans couverture (11). Vus en rapport avec sa vie et sa mort, ils sont le testament de Jésus, par lequel son oeuvre continuera de vivre et d'agir au-delà de sa mort. Encore plus : ce legs qui est le sien est le legs de lui-même, par lequel il veut rester présent avec les siens et pour les siens. Jésus lègue ainsi lui-même sa présence permanente, et c'est là *le point de départ et le fondement de l'eucharistie* (12).

Dans ce point de départ qui est le testament de Jésus, la doctrine catholique de l'Eucharistie et la doctrine protestante

(10) Cf. à ce sujet K. Kertelge (dir.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*. Fribourg-Bâle-Vienne, 1976.

(11) Ainsi J. Ratzinger. *Eucharistie — Mitte der Kirche*. Munich, 1978, 10,18.

(12) Ainsi J. Betz, *op. cit.*, 263s.

de la Cène sont entièrement d'accord. Luther a interprété la Cène totalement à partir du testament de Jésus, et compris ce testament comme le résumé de l'incarnation et de la mort du Christ. Cependant en interprétant le *testamentum* unilatéralement comme une assurance de la promesse du pardon des péchés, il lui fallait unilatéralement mettre en relief l'aspect de la réception passive dans la foi et opposer cet aspect à celui du don et de l'abandon ; il opère ainsi une coupure nette entre le *sacramentum* qui est reçu passivement et le *sacrificium* qui est accompli activement et qu'il rejette de la manière la plus violente. Sa doctrine de la Cène est, suivant une ligne tout à fait descendante, fondée sur une christologie «d'en-haut» ; l'ascendance du mouvement est au contraire exclue (13).

Si l'on considère à vrai dire le legs que Jésus fait de lui-même, on peut facilement distinguer deux dimensions. Dans les paroles de la Cène, Jésus indique le don de sa vie par les passifs du corps donné et du sang répandu. Ces sémitismes expriment, dans une image qui voile respectueusement, l'action de Dieu, à laquelle Jésus correspond dans l'obéissance. Parce qu'il doit tout ce qu'il est à Dieu le Père, la représentation anticipante de la nouvelle réalité de salut dans la Cène se fait dans le langage de la louange qui remercie. Ce remerciement est l'expression verbale d'un abandon personnel et se sacrifiant à la volonté du Père. La terminologie sacrificielle du sang répandu de l'alliance, qui se trouve dans la version de Matthieu (*Matthieu* 26,28, à la suite d'*Exode* 24,8) n'est donc pas fortuite, mais adéquate et à ce titre nécessaire (14). A l'abandon sacrificiel de Jésus au Père correspond son abandon «pour la multitude». Ainsi Jésus dans la Cène se fait justement dans son abandon au Père le don salutaire pour les hommes.

La dernière Cène de Jésus dévoile donc en résumé non seulement la mission de Jésus, mais aussi son essence la plus profonde : il est un être qui vient de Dieu et qui est pour Dieu et

(13) Cela apparaît très clairement dans *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520), *WA* 6, 512-526.

(14) Nous ne pouvons pas nous engager ici dans les questions exégétiques particulières et compliquées relatives à l'idée de sacrifice chez Jésus. Cf. plus haut note 10 et plus bas note 32 ; de plus F. Hahn, « Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament », K. Lehmann E. Schlink (dir.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*. Fribourg-Göttingen, 1983, 51-91.

par là en même temps un être pour les hommes. Il est *eucharistia* et *eulogia*, action de grâce et bénédiction en personne. Dans ce sens global, la personne de Jésus est la charnière de tout, *la christologie est l'arrière-plan et l'amorce de compréhension de l'Eucharistie*. Cela signifie pour la discussion présente que tout point de départ purement fonctionnel ou purement existentiel dans la compréhension de l'Eucharistie est par avance insuffisant (15).

2. L'Eucharistie comme commémoration

Si, pour l'intelligence profonde de l'Eucharistie, on commence d'une façon radicalement christologique, comme nous l'avons tenté, la célébration de l'Eucharistie ne peut pas être un supplément ni, à plus forte raison, un complément de l'événement Jésus-Christ et surtout de l'événement de la Croix ; mais elle ne peut pas non plus être comprise comme sa continuation ou sa répétition. Elle se tient plutôt sous la loi de ce qui arrive une fois pour toutes, c'est-à-dire de l'événement Jésus-Christ et de l'événement de la Croix ; c'est pourquoi son rapport à l'événement Jésus-Christ et à l'événement de la Croix ne peut être décrit que par la catégorie biblique du mémorial (*zikkaron* ; *anamnesis* ; *memoria*), du souvenir qui rend présent.

Déjà la version paulinienne et la version lucanienne du récit de la Cène connaissent la formule : « Faites ceci en mémoire de moi » (*Luc 22,19* ; *1 Corinthiens 11,24.25*). L'origine de cet ordre de répétition, comme on l'appelle, est controversée (16). Après que l'on eut renoncé à juste titre à la faire venir du repas hellénistique de commémoration des morts et que la tentative de la théologie des mystères, de la faire dériver des religions à mystères, se fut également révélée historiquement contestable, l'intérêt se concentre sur l'essai de le faire provenir de l'Ancien Testament et du judaïsme (17). En tout cas, la commémoration comprise au sens biblique

(15) Le premier point de départ chez H. King, *Erre chrétien*, Paris, 1978, 312-315. le dernier chez W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gutersloh, 1963.

(16) Cf. l'aperçu chez P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich, 1960, 136-147.

(17) C'est H. Lietzmann surtout qui a cherché à faire dériver la Cène chrétienne du repas hellénistique de commémoration des morts : *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. La dérivation à partir des religions à mystères fut importante pour la théologie des mystères, d'O. Casel, en résumé dans *Le mystère du culte dans le christianisme*. Paris, 1946. L'arrière-plan vétérotestamentaire et juif a été dégagé par J. Jeremias, *op. cit.*, 229-246 ; M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris, 1959 ; L. Bouyer, *Eucharistie, Theologie et spiritualité de la prière*

n'est pas seulement une pensée subjective, mais une commémoration liturgique et sacramentelle, dans laquelle l'action salutaire passée est posée sous la forme d'un symbole réel comme objectivement présente. Cela s'applique par exemple à la fête des Tentes (*Lévitique 23,33s.*) et surtout à la célébration de la Pâque comme jour commémoratif de la libération hors de la servitude d'Égypte (*Exode 12,14*). Ainsi en toute génération chacun est obligé de « se considérer lui-même comme s'il était sorti d'Égypte » (18). Par l'actualisation liturgique, l'action salutaire passée doit finalement être placée devant Dieu et mise en valeur devant lui, afin qu'il se souvienne d'elle et la fasse parvenir à l'achèvement eschatologique. Le regard en arrière qui se souvient en vue de l'actualisation dans le présent est donc lié à un aperçu eschatologique sur l'achèvement futur. Ainsi dans la commémoration biblique les trois dimensions temporelles sont toutes rassemblées.

Tôt déjà, les Pères de l'Eglise ont cherché à développer l'idée de la représentation sacramentelle objective avec l'aide de la pensée typologique de la Bible ; plus tard, ils ont fait intervenir l'idée platonicienne du symbole réel pour faire comprendre l'eucharistie (19). Chez Thomas d'Aquin encore, l'eucharistie est comme tout sacrement un signe commémoratif (*signum rememorativum*) qui pose comme présente l'action salutaire arrivée une fois pour toutes, un signe démonstratif (*signum demonstrativum*) du salut arrivant actuellement et un signe annonciateur (*signum prognosticum*), une anticipation du repas eschatologique dans le Royaume de Dieu (20). L'antienne connue du *Magnificat* de la Fête-Dieu exprime cette triple dimension dans le langage poétique : « *Le mémorial de sa passion est célébré, notre âme est remplie de sa grâce, et la gloire à venir nous est déjà donnée* ». Dans ce sens global, la liturgie eucharistique aussi parle, en se rattachant immédiatement au récit de l'institution, du souvenir de Jésus-Christ, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, comme de son retour.

eucharistique, Paris, 1966, 87s, 107s.

(19) Strack-Billerbeck, IV I. 68.

(20) Cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Vater*, vol.11, Fribourg, 1955, 197s ; G. Kretschmar, art. "Abendmahl III 1. Alte Kirche", *TRE1* (1977), 62s, 78s. Sur les problèmes donnés par là de l'hellénisation dans le sens d'une traduction et d'une interprétation nécessaires, cf. *ibid.*, 84-86.

(21) Thomas d'Aquin. *Summa Theol.* III, q. 60, a. 3.

Malheureusement, cette grandiose vision d'unité disparut au cours du Moyen Age. L'archétype et l'image, le type, le symbole, la *figura* d'un côté et la *veritas* de l'autre côté, se séparèrent depuis la deuxième controverse sur la Cène au XI^e siècle. Si on comprenait primitivement dans un symbole une chose qui en un certain sens est ce qu'elle signifie, on comprend désormais dans un symbole une chose qui n'est pas réellement ce qu'elle signifie (21). Pour parer à un pur symbolisme et garder la réalité de la présence de Jésus dans l'Eucharistie, on en vint à séparer la présence réelle de la chair et du sang de Jésus-Christ, de la représentation commémorative et symbolique du sacrifice de la Croix ; ainsi on pouvait encore expliquer la présence de la personne salutaire et du fruit du salut, mais non plus la présence de l'événement salutaire lui-même, et il fallait détacher l'un de l'autre le sacrement et le sacrifice de l'Eucharistie. Parce qu'on ne pouvait plus comprendre l'Eucharistie comme le symbole réel et sacramentel de la passion du Christ, le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et son rapport au sacrifice de la Croix ne pouvaient désormais que devenir un problème absolument insoluble (22). Ce n'est que sur cet arrière-plan que les controverses du temps de la Réforme autour du sacrifice de la messe sont pleinement compréhensibles. Au fond, il manquait au XVI^e siècle, des deux côtés, les catégories suffisantes pour la solution de cette question. Sans doute le concile de Trente parvint, grâce aux catégories *repraesentatio*, *memoria* et *applicatio*, à trouver une formulation heureuse (23), à l'aide de laquelle il put repousser le reproche réformateur de compléter d'une manière idolâtrique le sacrifice de la Croix par un sacrifice de la messe indépendant. Mais les nombreuses théories du sacrifice de la messe du temps post-tridentin montrent combien peu, par cet éclaircissement dogmatique, on avait déjà réussi à élucider aussi théologiquement d'une manière suffisante la représentation de la passion.

Seul le renouveau biblico-liturgique et patristique en notre siècle a créé une nouvelle situation et par là aussi de nouvelles possibilités œcuméniques de dialogue (24). Au sein de la théo-

(21) Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Munich, 1973, 61s, 97s.

(22) Cf. E. Iserloh, art. «Abendmahl III 2. Mittelalter», *TRE* 1 (1977), 100s, 128s.

(23) Cf. *DS* 1740.

(24) Attirons l'attention particulièrement sur P. Brunner, *Zur Lehre von Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, Liturgia. Handb. d. ev. Gottesdienstes, vol. I, Kassel, 1954, 209s, 229s ; J.J. von Allmen, *eikumene im Herrenmahl*, Kassel, 1968, 25s, 98ss et M. Thurian, *op. cit.*

logie catholique prévalut plus ou moins l'intention authentiquement théologique et fondamentale (à distinguer de l'enracinement historique et de l'explication théologique en particulier) de la théologie des mystères d'O. Casel, la théologie de la représentation symbolique réelle de l'action salutaire arrivée une fois pour toutes ; finalement elle fut reconnue officiellement par le deuxième concile du Vatican (25).

Ce qui se révéla encore plus important et œcuméniquement encore plus utile pour comprendre la présence objective du sacrifice de la Croix arrivé une fois pour toutes, ce fut le renouveau de la théologie de la parole de Dieu. Pour Paul, l'accomplissement du repas du Seigneur est la proclamation de la mort du Seigneur, « jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Corinthiens* 11,26). D'après cette pensée, la célébration de l'eucharistie est la parole incarnée, la proclamation publique et solennelle de l'événement historique unique, qui, par cette proclamation, devient présent ou révèle sa présence et acquiert ainsi une validité publique, enfin devient une interpellation et une exigence adressées à l'individu comme à la communauté (26). L'Eucharistie est donc de même que les prières juives de table étaient des anamnèses des actions salutaires de Dieu, une commémoration verbale et active qui rend présentes la mort et la résurrection de Jésus, liée à la demande de sa venue : *Maranatha* (*1 Corinthiens* 16,22).

Nous pouvons donc dire en résumé : si l'institution de Jésus est le point de départ et le fondement de l'Eucharistie, l'anamnèse du Christ forme *l'unité interne des différents aspects de l'eucharistie*. En elle, la mort et la résurrection du Christ sont représentées sacramentellement, en elle le Seigneur présent sous les espèces du pain et du vin est célébré, et sa venue définitive est implorée ; et c'est ainsi qu'est réalisée la communion (*communio*) avec le Seigneur. La présence de la personne et de l'oeuvre de Jésus-Christ, réalisée sacramentellement par la commémoration verbale et active, est donc le principe d'unité des différents aspects de l'Eucharistie (27).

(25) Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 6 ; 47.

(26) Cf. H. Schlier, « L'annonce dans le culte de l'Eglise », *Le temps de l'Eglise*. Casterman, 1961, 249-268 ; K. Rahner, « Parole et eucharistie », *Écrits théologiques* 9, 1968, 49-91.

(27) Sur les différents modes de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, nous ne pouvons pas nous engager ici en détail. Cf. J. Betz, *Mysterium Salutis* IV/2, 267s ; récemment F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mayence, 1982. Nous pouvons encore moins dans ce contexte étudier la discussion récente autour d'une compréhension plus profonde de la présence réelle (transsubstantiation, transsignification, transfinalisation). Cf. cependant plus bas note 76.

3. L'Eucharistie comme action de grâces et sacrifice

Aussi bien l'institution de Jésus que l'anamnèse de son œuvre salutaire ont eu lieu dans l'action de grâces. Le remerciement et la reconnaissance sont l'attitude fondamentale de la créature qu'est l'homme devant Dieu ; dans l'histoire du salut, le remerciement exprime avec le maximum de clarté l'attitude de la pure réception des actions et des dons salutaires. C'est pourquoi la louange et le remerciement (*beraka*) sont un élément, et même l'élément foncier de la prière juive de table et avant tout de la liturgie pascale. L'eulogie et l'Eucharistie appartiennent constitutivement aussi à l'institution de la Cène de Jésus (*Marc* 14,22-23, par. ; *1 Corinthiens* 11,24) (28). C'est ainsi que le mot Eucharistie put déjà très tôt désigner tout l'événement du repas du Seigneur (29). Depuis les temps les plus anciens jusqu'à aujourd'hui, la célébration de l'Eucharistie au sens strict commence par l'exhortation : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu », pour proclamer et commémorer ensuite dans l'action de grâces les actions salutaires (30). Avec raison, on a vu dans ce caractère du repas du Seigneur comme célébration commémorative et glorificatrice la figure fondamentale de la célébration eucharistique (31).

L'idée de l'action de grâces se lie déjà tôt à celle du sacrifice. Déjà l'Ancien Testament connaît le sacrifice de louange (*ioda*), dans lequel le pain et le vin ont joué un rôle important (32) ainsi que la notion d'*hostia laudis* (victime de louange ; *Psaume* 50,14 et 23 ; cf. 116,17 ; 119,108) : *l'Épître aux*

(28) H. Beyer, art. « eulogeo », *ThWNT* II, 757ss ; H. Conzelmann, art. « eucharistio », *ThWNT* IX, 401 ss ; L. Lies, *Won und Eucharistie bei Origenes. Zur spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck-Vienne-Munich, 1978, 11-36.

(29) Ignace d'Antioche, *Ad Smyrn.* 8,1 ; *Ad Philad.* 5 ; Justin, *Dial. c. Trypho* 41 ; 117. Cf. J. A. Jungmann, Von der « Eucharistia » zur « Messe », *ZKTh* 89 (1967), 29s ; H. Conzelmann, *op. cit.*, 405.

(30) J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine Genetische Erkldrung der rdmischen Messe*, vol. I, Vienne, 1962 (5), 20s, 38 ; vol. 2, 138s (trad. fr. : *Missarum Sollemnia*, Paris, 1952-1954).

(31) Ains J. A. Jungmann, *op. cit.*, vol. I, 27s ; J. Ratzinger, « Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier », *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln, 1981, 31-46 ; d'une manière impressionnante, L. Bouyer avant tout, *op. cit.*, cherche à interpréter tout le mystère de l'eucharistie à partir de l'aspect de la *beraka*. Résumé et prolongements chez L. Lies, « Überlegungen sur formalen Sinngestaltung der Eucharistie », *ZKTh* 100 (1978), 69-97.

(32) H. Gese, « Die Herkunft des Herrenmahls », *Zur biblischen Theologie*. Munich, 1977, 107-127 ; repris par J. Ratzinger, *op. cit.*, 47-54.

Hébreux reprend cette notion (13,15), et de là elle a pénétré ensuite dans le canon romain. L'Écriture accomplit de cette manière une personnalisation de la représentation du sacrifice (cf. *Psaume* 40,7 ; 51,18s ; *Hébreux* 10,5-10) ; avant tout le don de sa vie à la place des pécheurs, accompli par le serviteur de Dieu (*Isaïe* 53,4s., 10s.), n'est pas compris techniquement comme un sacrifice cultuel, mais à la façon d'un martyr comme le don total de la personne (33). Grâce à la spiritualisation des représentations vétérotestamentaires du sacrifice, due à Philon, les Pères de l'Église purent donc déjà très tôt comprendre l'eucharistie comme un sacrifice (34). Chez Irénée de Lyon, ensuite, par opposition au mépris gnostique de ce qui est matériel, les dons du pain et du vin se tiennent au premier plan ; ils sont pour ainsi dire l'expression symbolique réelle de la disposition au sacrifice s'exprimant personnellement dans l'action de grâces. Ainsi, du *Gratias agamus à l'offerre, à l'oblatio (prospora, anaphora), et même au sacrificium (thysia)*, il y a peu de distance. Si par conséquent du concept de *l'Eucharistia, l'oblatio* est dégagée de plus en plus nettement, on ne doit voir là rien d'autre qu'un déploiement de ce qui était donné dès le début (35).

Un pareil déploiement ne suscite pas d'objections, il est même fructueux tant qu'il n'isole pas un élément de l'ensemble et garde les proportions du tout. Mais cette unité du tout s'est perdue au cours du Moyen Âge (36). Dans la mesure où l'offrande des dons qui se réalise dans l'action de grâces, n'était plus vue comme la figure sacramentelle où l'unique sacrifice de Jésus-Christ devient présent par le souvenir, le danger de l'indépendance conférée au sacrifice de la messe était donné. C'est contre ce danger que se dirigea la protestation des réformateurs. Maintenant ils ne pouvaient plus comprendre l'Eucharistie que comme un *simple* sacrifice d'action de grâce pour la rémission des péchés, ils ne la comprenaient

(26) J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Vol. II/1,40.

(27) J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. 1, 31s ; *ide.*, Von der « Eucharistia » zur « Messe », 29s ; H. Conzelmann, *op. cit.*, 405.

(28) J. A. Jungmann, Von der « Eucharistia » zur « Messe ». 33, Cf. H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irénée von Lyon*, Cologne-Bonn, 1975.

(29) Ce qui fut décisif à cet égard, ce fut le fait qu'Isidore de Séville sépara la préface, l'action de grâces au sens strict, du reste du canon, dissolvant ainsi la structure organique totale de celui-ci. Cf. J. R. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munich, 1933.

plus comme la représentation sacramentelle efficace du sacrifice de la Croix (37). Dans la mesure où l'on parvient aujourd'hui à reconquérir le sens sacramentel de l'Eucharistie, c'est-à-dire à comprendre l'Eucharistie comme une figure sacramentelle dont le contenu est l'unique sacrifice de Jésus-Christ, il se forme lentement aujourd'hui dans cette question controversée, au cours d'un processus très difficile, un consensus (38).

Ce n'est là, à vrai dire, qu'un côté et le côté le plus facile du problème. L'autre côté du problème, œcuméniquement beaucoup plus difficile, consiste dans la question de savoir dans quelle mesure l'Eucharistie n'est pas seulement le sacrifice actualisant de Jésus-Christ, mais aussi un sacrifice de l'Eglise, ou mieux; si et dans quelle mesure le sacrifice de l'Eglise qui rend grâce est la figure sacramentelle de la présence du sacrifice du Christ. Dans cette question le problème fondamental, plus difficile, devient celui de savoir si et dans quelle mesure l'Eucharistie ne possède pas seulement une dimension descendante, mais aussi une dimension ascendante, qui consiste en ce que l'Eglise en tant que corps du Christ est intégrée dans le sacrifice du Christ, et en tant que l'épouse du Christ offre elle aussi son sacrifice dans une attitude de soumission et d'obéissance (39). Que ceci soit, d'un point de vue biblique, foncièrement concevable, l'Écriture l'atteste partout où — par exemple dans les *Psaumes* — la réponse humaine à la parole de Dieu est elle-même comprise de nouveau comme la parole de Dieu. Donner et recevoir se trouvent ici non pas l'un à côté de l'autre ou l'un contre l'autre, mais l'un dans l'autre.

De l'action de grâces comme figure fondamentale de l'Eucharistie, il résulte ce qui suit : le sens premier de la célébration eucharistique est le culte divin, la glorification, l'adoration, la louange et la célébration de Dieu dans le souvenir de ses grandes actions. Cet aspect culturel est de plus en plus difficile

(37) *Apologia Confessionis Augustanae*, XXIV (BSELK 353s). Là-contre, le concile de Trente maintient que l'Eucharistie est un sacrifice vrai et proprement dit (DS 1751), pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais un sacrifice de propitiation (DS 1753).

(38) Cf. J. Ratzinger, « L'Eucharistie est-elle un sacrifice? » *Concilium* 24 (avril 1967), 67-75.

(39) Ainsi Augustin, *De civ.* 10,20 ; 10,6. Sur la question dans son ensemble, cf. H.U. von Balthasar, « Die Messe, ein Opfer der Kirche? » *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, 1967, 166-217.

à mettre en valeur dans notre société orientée vers les besoins humains et leur satisfaction. C'est en quoi pourrait se trouver la véritable raison de la crise de la liturgie et de l'incapacité répandue à comprendre la liturgie. Mais justement dans cette situation sociale, la fête et la célébration en tant qu'elles libèrent de l'emprise des fascinations sociales, sont, déjà du point de vue purement anthropologique, salutaires voire nécessaires (40). C'est pourquoi une réduction de l'Eucharistie à sa signification anthropologique serait une fausse mise à jour de l'Eglise et de sa liturgie. Cela se vérifie pleinement en vertu des arguments théologiques présentés. D'après ces arguments, la glorification de Dieu est le salut de l'homme ; elle est la figure sacramentelle de la représentation du salut. Cette deuxième finalité de l'Eucharistie n'est donc pas, par exemple, ajoutée à la première du dehors, elle lui est intérieurement coordonnée et intégrée. « *La gloire de Dieu est l'homme vivant* » (41).

4. L'Eucharistie comme épiclese

L'action de grâces comme mouvement de l'homme vers Dieu n'est naturellement pas une oeuvre méritoire propre à l'homme, ni une réalisation autonome de l'homme ou de l'Eglise. Elle est, d'après l'Écriture, opérée par l'Esprit, elle est pour ainsi dire une prière infuse (*oratio infusa*), par laquelle la grâce donnée par Dieu reflue vers Dieu (42). Ainsi, l'Eucharistie devient avec une nécessité intérieure l'épiclese, la demande de l'envoi de l'Esprit, afin qu'il achève les actions salutaires que doit actualiser l'anamnèse. L'épiclese (43) est par là pour ainsi dire *l'âme intérieure de l'Eucharistie*; en ce sens l'Eucharistie, ou la *prophora* (offrande) et l'épiclese forment ensemble la figure du repas du Seigneur (44).

(40) Cf. Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mayence, 1979, 144s.

(41) Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* IV, 19. L'unité intérieure du théocentrisme et de l'anthropocentrisme est soulignée et justifiée avant tout par E. Langeling, art. Liturgie, *Encyclopédie de la Foi*, II, Paris 1965, 488s, 495s.

(42) H. Conzelmann, *op. cit.*, 403.

(43) Pour la compréhension de l'épiclese, cf. O. Casel, « Zur Epiklese », *Jahrb. Lit.* 3 (1923), 100-102 ; *id.*, « Neue Beiträge zur Epiklensenfrage », *ibid.* 4 (1924), 169-178 ; J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. 2, 238s ; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. 11, 320-346 ; J.P. de Jong, art. « Epiklese », *LThK* III, 935-7.

(44) Ainsi J. Betz, *op. cit.*, 319.

Ce caractère de l'Eucharistie comme demande de la bénédiction de Dieu est finalement fondé dans le sens biblique du concept de *beraka* : *eulogia* ou *Eucharistia*, qui possède pour la prière juive de la table comme pour la célébration chrétienne de l'Eucharistie une signification centrale. Car ce mot signifie aussi bien la bénédiction de Dieu pour les hommes que la bénédiction de Dieu par les hommes, la louange de son Nom (45). C'est ainsi que Paul parle expressément de la « coupe de bénédiction que nous bénissons » (1 Corinthiens 10,16).

Sur la base de cette signification de l'Eucharistie comme demande de bénédiction et comme don de bénédiction, on comprend comment dans l'ancienne Eglise put déjà s'amorcer un changement de signification de l'Eucharistie. Ce changement s'imposa de plus en plus au cours du Moyen Age, et mena à ce que ce ne soit plus le remerciement et l'adoration qui montèrent vers Dieu, mais la bénédiction de Dieu qui fut implorée. Ce changement de direction s'exprime avec une parfaite clarté quand Isidore de Séville traduit *Eucharistia* par *bona gratia* (46). De cette compréhension de l'Eucharistie comme prière et don naquit la désignation devenue plus tard prédominante de l'Eucharistie comme messe. La signification primitive de *missa* dérive sans doute du rite de congédiement lié à la bénédiction finale : « *Ite missa est* » ; partant de cette conclusion, l'Eucharistie tout entière fut comprise comme bénédiction (47). Le canon romain présente aussi d'ailleurs des traits d'une bénédiction solennelle (48). Aussitôt après la préface, la prière proprement dite d'action de grâces, il demande : « Nous te supplions d'accepter et de bénir ces offrandes saintes » et, immédiatement avant le récit de l'institution, il est dit : « Sanctifie, ô Dieu, pleinement cette offrande par la puissance de ta bénédiction ». Ces bénédictions ne trouvent aujourd'hui le plus souvent que peu de compréhension : sans elles, l'Eucharistie perdrait cependant son âme et deviendrait une action purement extérieure, ou du moins purement humaine. C'est pourquoi il est d'autant plus heu-

(46) H. Beyer, *op. cit.*, 752s ; L. Lies, *Wort und Eucharistie*, 61s.

(47) J.A. Jungmann, Von der « Eucharistia » zur « Messe », 37. Cette signification est à vrai dire encore dans le contexte plus vaste de l'ensemble déjà présente chez Origène. Cf. L. Lies, *op. cit.*, 261s, 294s.

(48) J.A. Jungmann, *op. cit.*, 38 ; *id.*, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes « missa », *Gewordene Liturgie*, Innsbruck-Leipzig, 1941, 34-52 ; autres interprétations chez J.J. von Allmen, *op. cit.*, 120s.

(49) *Id.*, Von der « Eucharistia » zur « Messe », 39.

reux que, dans le dialogue œcuménique actuel, la compréhension de l'Eucharistie comme sacrement du don soit redevenue centrale (49).

D'après l'Écriture, la réalisation de l'oeuvre salutaire de Jésus-Christ dans le monde et dans l'homme particulier, est l'oeuvre du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est le don eschatologique par excellence. Ainsi *pneuma* est pour Paul un concept-clé de sa compréhension de l'Eucharistie (cf. 1 Corinthiens 10,3s.) (50). La tension entre la réception charnelle et la réception spirituelle marque, à la suite de Jean 6, 52s. et de 1 Corinthiens 10,3s. toute la tradition (51). L'épiclesse comme demande de la venue de l'Esprit sur la communauté rassemblée comme sur les dons offerts met en relief cet aspect. En premier lieu, en effet, l'Eucharistie est tout entière épiclesse ; l'épiclesse spéciale placée et interprétée différemment dans les différentes traditions liturgiques ne fait qu'explicitement le caractère de prière de l'ensemble (52). Elle montre clairement que l'Eucharistie n'est pas mise à la disposition de l'Eglise ou du clergé, qu'il n'y a dans l'Eucharistie aucune sorte d'automatisme, que celle-ci est la demande plutôt humble que puissante de l'action du Saint-Esprit. C'est pourquoi il revient au renouveau de l'épiclesse dans la liturgie postconciliaire de la messe une signification éminente et fondamentale aussi bien qu'œcuménique. C'est le cas non seulement pour le rapport avec les Églises orientales, qui reconnaissent à l'épiclesse une signification spéciale, pendant longtemps même controversée (53), mais aussi pour le rapport avec les Églises de la Réforme. Sans doute se situent-elles, elles aussi, dans la tradition liturgique latine sans épiclesse expresse, mais, souvent, elles reprochent à la conception romaine de l'Eucharistie une compréhension réifiante et trop juridique (54).

Grâce à la mise en relief de l'épiclesse, une lumière nouvelle éclaire le « caractère sacrificiel » de la messe. C'est par là en effet

(49) Cela s'applique avant tout à la déclaration de Lima « Taufe, Eucharistie und Amt », Francfort-Paderborn, 1982, 18s. Cf. U. Kuhn, *op. cit.*, 197.

(45) Ainsi avant tout E. Käsemann, « Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre », *Exegetische Versuche und Besinnungen*. vol. 1. Göttingen, 1960, II-13 ; cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 48s, 185s.

(51) H.R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament*, Bâle-Fribourg-Vienne, 1960.

(52) J. Betz, *op. cit.*, 328s.

(53) Ainsi entre autres, J. Meyendorff, « Notes sur l'interprétation orthodoxe de l'Eucharistie », *Concilium (fr.)*, 24 (1967), 53-59.

(54) Cf. J.J. von Allmen, *op. cit.*, 32s.

(55) O. Casel, « Die Logikè thysia der antiken •Mystik in christlichliturgischer Umdeutung », *Jahrb. Lit.* 4 (1924), 37-47.

que peut redevenir clair que, de même que Jésus a offert le sacrifice de la croix dans l'Esprit (*Hébreux* 9,14), le sacrifice de la messe lui aussi est un sacrifice dans l'Esprit, une *oblatio rationabilis*, comme le disent les textes liturgiques se rattachant à *Romains* 12,1 et à *1 Pierre* 2,5 (55). C'est pourquoi la personnalisation et la spiritualisation dont nous avons parlé de la conception chrétienne du sacrifice doivent finalement être comprises comme une imprégnation par le *pneuma*. C'est l'Esprit en effet qui donne l'ouverture pour Dieu et les hommes ; il nous rend possible pour la première fois de prier : « Abba, Père » (*Romains* 8,15 ; *Galates* 4,6). C'est donc lui aussi que — comme le dit la troisième prière eucharistique — fait de nous un don qui plaît à Dieu.

5. L'Eucharistie comme communion

C'est la mission du Saint-Esprit de réaliser universellement l'oeuvre de Jésus-Christ et aussi d'intégrer le monde et l'histoire « dans le Christ ». Ainsi l'action du Saint-Esprit dans l'Eucharistie a pour but la *koinōnia* (communion) dans et avec Jésus-Christ. Cette communion est à comprendre aussi bien personnellement comme participation au Christ et comme communion personnelle la plus intime avec lui qu'ecclésialement comme communauté dans le Christ (56). La communion à la fois personnelle et ecclésiale est le but et l'achèvement de la célébration eucharistique ; celle-ci parvient à son but dans la paix et la communion. Ainsi l'Eucharistie, pour parler comme Augustin, est-elle le signe de l'unité et le lien de la charité (57).

Cet aspect aussi a finalement son fondement dans l'institution de Jésus. Elle eut lieu dans le cadre d'un repas commun festif. Ce qu'elle eut de singulier, c'est que Jésus, contrairement à l'usage habituel, donna à tous part à l'unique coupe, donnant ainsi à tous part à lui-même et fondant par là la Nouvelle Alliance. De là, on a souvent déduit dans le mouvement liturgique que la figure fondamentale de l'Eucharistie

était le repas (58). Dans la pratique liturgique, cette thèse du caractère de repas de l'Eucharistie mena parfois à des expériences vraiment arbitraires, dans lesquelles, contrairement à *1 Corinthiens* 11,27 s., la célébration de l'Eucharistie, dans certains cas extrêmes, ne pouvait plus guère être distinguée d'un banquet ou d'une partie de plaisir. La thèse du caractère de repas de l'Eucharistie méconnaît que le décisif et le spécifique de l'action de Jésus arriva sans doute dans le cadre d'un repas, mais aussi brisa la figure habituelle du repas. La répétition des paroles particulières et des gestes de Jésus commença d'ailleurs déjà tôt à se détacher du repas normal où l'on apaise sa faim. On le voit déjà clairement chez Paul en *1 Corinthiens* 11,17-34, et le processus parvient dès le deuxième siècle à sa conclusion (59). L'expression la plus claire en est le fait que la célébration de l'Eucharistie fut placée au début de la matinée (60). La désignation de l'Eucharistie comme cène ou repas du soir (*Abendmahl*) constitue donc aussi dans l'histoire de la liturgie une nouveauté complète (61). C'est pourquoi, au lieu du caractère de repas, on ferait mieux de parler du caractère de communion et de la dimension ecclésiale de l'Eucharistie.

Le rapport de l'Eucharistie et de l'Eglise s'exprime avec insistance dans l'Écriture. Dans les récits de la cène, cela apparaît dans la formule du « sang de l'alliance » (*Marc* 14,24 ; *Matthieu* 26,28), ou de la « Nouvelle Alliance en mon sang » (*Luc* 22,20 ; *1 Corinthiens* 11,25) (62). Par là l'Eucharistie est le signe rempli de réalité du nouveau temps du salut et du nouvel ordre du salut. Cette nouvelle réalité du salut

(58) R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, 2. Teil, Mayence, 1939 (2), 73ss (trad. fr.: *La Messe*, Paris, 1957). A vrai dire, Guardini ne voulait pas donner par là une définition de l'essence de l'Eucharistie (*ibid.*, 75) et surtout pas contester le caractère sacrificiel comme source et condition préalable de l'Eucharistie (*ibid.*, 77). De même J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*. Münster, 1947 ; *id.*, «U die Grundgestalt der Eucharistie », *MThZ* 1 (1950), 64-75. Sur la discussion d'alors : Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Osterreich. Zu den Auseinandersetzungen um die « liturgische Frage » in den Jahren 1939 bis 1944*, Ratisbonne, 1981, surtout 343-348. Sur la discussion actuelle cf. plus haut note 31.

(59) Cf. à ce sujet la contribution importante déjà plusieurs fois citée de H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*.

(60) Ainsi déjà dans la lettre connue de Pline à Trajan, 10,9 ; de même chez Justin, *Apologie*, 1,67.

(61) J.A. Jungmann, « "Abendmahl" als Name der Eucharistie », *ZKTh* 93 (1971), 91-94.

(62) Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 191s ; F. Lang, « Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament », *Ev. Theol.* 35 (1975), 524-538 ; V. Wagner, « Der Bedeutungswandel von *berit hadascha* bei der Ausgestaltung der Abendmahlswoorte », *ibid.*, 538-552.

(56) P. Hauck, art. « koinōnos », *ThWNT* III, 798-810, P.C. Boni, *KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e il Nuovo Testamento*, Brescia, 1972.

(57) Augustin, *In bannis Evangelium*, tr. 26, c.6 et 13. Cette déclaration a exercé historiquement une large influence dans les documents du magistère : DS 802 ; 1635 ; Vatican II, *Constitution sur la Liturgie*, 47.

s'étend aussi bien sur le rapport de l'homme à Dieu que sur la relation des hommes entre eux. Paul pense cette idée jusqu'à la fin. Pour lui, la participation au corps eucharistique du Seigneur est en même temps la communion au corps ecclésial du Christ (1 Corinthiens 10,16s). L'Eglise qui célèbre l'Eucharistie est donc le nouvel ordre du salut (63). Il n'est guère quelqu'un qui ait compris ce rapport aussi profondément qu'Augustin. Il pouvait dire absolument : « *Si donc vous êtes vous-mêmes le corps du Christ et ses membres, alors sur la table eucharistique se trouve votre propre mystère... Vous devez être ce que vous voyez et devez recevoir ce que vous êtes !* » (64).

Dans le contexte de la controverse sur la cène au XI^e siècle, le rapport entre le corps sacramentel du Christ, que l'on appelait jusqu'alors le corps mystique du Christ, et le corps ecclésial du Christ se perdit. Dans les discussions de ce temps, l'expression « corps mystique du Christ » était mal comprise en un sens purement symbolique ; c'est pourquoi, au lieu de cela, on parlait du vrai corps du Christ. Comme corps mystique du Christ, c'est maintenant l'Eglise qui est signifiée. Alors la conscience du rapport entre l'Eucharistie et l'Eglise a largement disparu (65). Certains théologiens, de la taille d'un Thomas d'Aquin, connaissaient encore parfaitement les rapports et les mettaient expressément en valeur (66). Dans l'ensemble, on en vint, il est vrai, à une individualisation et à une privatisation fatales de la compréhension de l'Eucharistie et de la pratique eucharistique.

Ce développement unilatéral ne fut, après une préparation correspondante due à la théologie marquée par le romantisme du

(63) Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 201-219; E. Schweizer, art. « soma », *ThWNT* VII, 1065s ; E. Käsemann, « Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi », *id.*, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178-210.

(64) Augustin, *Sermo* 272.

(65) Cf. avant tout H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris, 1944; se rattachant à lui A. Gerken, *op. cit.*, 122s.

(66) Thomas d'Aquin, *Summa Theol. ill.* q.73, a.6 : « dans ce sacrement nous pouvons considérer trois choses : ce qui est le sacramentum seulement, à savoir le pain et le vin ; ecce qui est la chose et le sacrement (res et sacramentum), à savoir le vrai corps du Christ ; et ce qui est la chose (res) seulement, à savoir l'effet de ce sacrement » et q.80, a.4 : « La chose du sacrement (res sacramentum) est double... l'une qui est signifiée et contenue, à savoir le Christ lui-même ; l'autre est signifiée et non contenue, à savoir le corps mystique du Christ, qui est la société des saints ». Cf. q.60, a.3, *sed contra* ; q. 73, a.2, *sed contra*.

XIX^e siècle, (surtout la conception de l'Eglise de J.A. Mahler), brisé que par le mouvement liturgique de notre siècle et par le deuxième concile du Vatican. Maintenant le peuple de Dieu rassemblé liturgiquement fut de nouveau compris comme le sujet de la liturgie eucharistique et la participation active (*actuosa participatio*) de tous fut mise en relief comme norme et idéal (67). La messe communautaire — comme on le disait au début du mouvement liturgique — fut à vrai dire souvent tellement opposée à la messe privée, désormais mal vue, que l'élément personnel indispensable : la communion personnelle avec le Christ, qui inclut la conversion personnelle et la prière personnelle, l'action de grâces et l'adoration personnelles, a souvent trop peu de place (68). Bien des formes actuelles de la distribution et de la réception du sacrement de l'autel auraient été dans les siècles antérieurs simplement qualifiées de sacrilèges (69). Manifestement, on n'est pas encore arrivé à trouver le juste équilibre entre la communion personnelle et la communion ecclésiale.

La dimension ecclésiale de l'Eucharistie a des conséquences pour la question de l'admission à la communauté Eucharistique. Un repas eucharistique non seulement ouvert aux Eglises, mais aussi ouvert au monde (70), paraît d'ici exclu par avance. L'Eucharistie comme sacrement de la foi et comme signe de l'unité suppose que l'on se tienne dans la foi commune et dans l'unique baptême ; elle produit la purification, la maturité et l'approfondissement de cette unité déjà donnée et présupposée (71). Ce rapport réciproque entre l'Eucha-

(58) Vatican II, *Constitution sur la Liturgie*, I I, 14, 48. Cette manière renouvelée de comprendre le rapport de l'Eucharistie et de l'Eglise eut d'importantes conséquences pour une eucharistologie Eucharistique qui ne part plus de l'Eglise universelle, mais de l'Eglise locale célébrant l'Eucharistie, et comprend l'unité de l'Eglise universelle comme une communion des Eglises locales.

(59) Cf. K. Lehmann, « Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier », *IKaZ* 6 (1977), 401-406. Dans ce contexte, nous ne pouvons pas non plus nous engager dans le thème important de l'adoration et de la vénération Eucharistique en dehors de la célébration Eucharistique.

(60) Sur la question d'une nouvelle discipline de l'arcane : H. Spaemann, *Und Gott schied das. Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen*, Fribourg-Bale-Vienne, 1982, 93-140.

(61) Ainsi J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit: Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Paris, 1980, 321s, 337s.

(62) Vatican II, *Constitution sur l'Eglise Lumen gentium*. 3 : « En même temps, par le sacrement du pain Eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (cf 1 Corinthiens 10,17) » 11 : « Restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie Eucharistique, ils (les fidèles) manifestent, sous une forme concrète, l'unité du peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement. »

ristie et l'Eglise est constitutif pour la question de la communion eucharistique avec les Eglises et les communautés ecclésiales, avec lesquelles l'Eglise catholique n'a pas une pleine communauté ecclésiale. D'après la conception catholique (et surtout orthodoxe), l'Eucharistie comme sacrement de l'unité suppose que l'on se tienne dans la pleine communion ecclésiale. Celle-ci trouve son expression avant tout dans la communion avec l'évêque du lieu et avec l'évêque de Rome en tant que responsable du ministère de Pierre, qui est au service de l'unité de l'Eglise. Pour cette raison, ce n'est pas un détail extérieur que, dans le canon de la messe, soit cité le nom de l'évêque du lieu comme celui du pape. C'est là l'expression de la communion au sein de laquelle seulement la célébration Eucharistique particulière est, en vertu de son essence la plus intime, pleinement significative. C'est seulement dans ce contexte plus vaste que l'on comprend alors aussi pourquoi la question de la communion eucharistique devient plus difficile surtout en relation avec la question du ministère (72). On ne doit pas voir cette question d'une façon isolée, mais on doit la traiter dans le contexte d'ensemble de l'Eucharistie comme communion.

C'est pourquoi il serait extrêmement unilatéral, et même fatal, de réduire la question de la dimension-communio de l'Eucharistie à la question du ministère. Le caractère de *communio* de l'Eucharistie a en outre d'importants aspects éthiques (73). Déjà dans l'Eglise primitive, il y eut des problèmes dans la question de la communauté de table et d'Eucharistie entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens (à Antioche) comme entre pauvres et riches (à Corinthe). Aujourd'hui, il y a en Afrique du Sud et en Amérique latine (mais pas seulement là !) des conflits semblables. Certainement il est contraire à l'essence de l'Eucharistie et aux décisions correspondantes de l'Eglise primitive, de faire de l'Eucharistie une Eucharistie de races ou de classes, soit que l'on fasse d'elle la célébration eucharistique exclusive des privilégiés, soit que l'on fasse d'elle la

célébration révolutionnaire des sous-privilégiés. Mais il est tout autant contraire à l'essence de l'Eucharistie de méconnaître les conditions et les conséquences éthiques de la célébration communautaire de l'Eucharistie : *l'agape* concrètement réalisée (cf. *Matthieu* 5,23s.), qui suppose au minimum l'accomplissement des exigences de la justice sociale. On ne peut pas partager le pain eucharistique sans partager aussi le pain quotidien. Ce n'est pas en vain que l'assemblée eucharistique s'achève par l'envoi dans le monde. Le rassemblement et la mission sont les deux pôles qui ne doivent pas être détachés l'un de l'autre ou opposés l'un à l'autre. La mission sans rassemblement serait intérieurement vide et creuse, le rassemblement sans mission serait stérile et finalement peu digne de foi.

6. L'Eucharistie comme signe eschatologique

La communion eucharistique indique au-delà d'elle-même le monde et son achèvement eschatologique. Elle n'a donc pas seulement une dimension sociale, mais aussi une *dimension universelle et cosmique*. Sur ce point, on ne peut ici que présenter quelques indications et quelques aperçus (74).

Déjà pour Jésus à la dernière Cène, l'aperçu eschatologique sur le Royaume de Dieu qui vient est constitutif (*Marc* 14,25 et par.). Paul parle expressément de l'annonce de la mort du Seigneur, «jusqu'à ce qu'il vienne» (*1 Corinthiens* 11,26). C'est pourquoi la communauté primitive de Jérusalem célébrait la fraction quotidienne du pain dans la joie eschatologique anticipée (*Actes* 2,46). C'est pourquoi aussi le caractère festif et le caractère de célébration font essentiellement partie de la célébration eucharistique et ne doivent pas être rejetés d'emblée comme pompe ou comme triomphalisme, ni tomber victimes d'un puritanisme sans joie ou d'une désacralisation unidimensionnelle. Cela s'applique à l'architecture de l'église, à l'ornementation de l'église, à la musique d'église, au langage, aux vêtements, au rite, etc. L'Eucharistie doit, dans toute sa célébration, être un avant-goût du Royaume de Dieu qui vient.

Dans la précélébration et l'anticipation du festin nuptial céleste, toute la création est intégrée dans le symbolisme sacramentel. Dans l'offrande du pain et du vin, «fruits de la terre et du travail des hommes », se réalise la glorification eschatologique de Dieu par toute la création, et dans la transfor-

(72) D'après la doctrine catholique, l'Eucharistie suppose des ministres valablement ordonnés. Cf. *DS802*: 1752; Vatican II, Constitution sur l'Eglise, *Lumen gentium*, 26,28. Décret sur l'oecuménisme, *Unitatis redintegratio*, 22. Sur la question elle-même : P. Blaser et d'autres, *Amt und Eucharistie*, Paderborn, 1973. En un sens différents : H. Küng, *Prêtre, pour quoi faire?*, Paris 1971 ; E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf, 1981.

(73) Cf. à ce sujet l'aperçu chez G. Wingren, art. «Abendmahl, V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten », *THE* 1 (1977), 212-229.

(74) Cf. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, New York, 1981.

mation de ces dons la transformation eschatologique du monde est anticipée. C'est pourquoi dans la première, la troisième et la quatrième prière eucharistique, les bons dons de la création qui sont remplis de vie et sanctifiés par le Christ sont expressément intégrés dans la grande doxologie finale. Ainsi l'Eucharistie est-elle la liturgie du monde (K. Rahner), la « messe sur le monde » (P. Teilhard de Chardin).

7. L'Eucharistie — somme du mystère chrétien du salut

Après la présentation des aspects particuliers de l'Eucharistie, demandons-nous pour finir : qu'est donc l'Eucharistie ? La réponse ne peut être que la suivante : l'Eucharistie est d'une manière sacramentelle la représentation et le résumé de tout le mystère chrétien du salut. Elle comprend la création et la re-création eschatologique, elle exprime le mouvement de Dieu vers l'homme comme le mouvement de réponse de l'homme et de l'humanité, elle est le legs condensé de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, elle est la glorification de Dieu et le salut de l'homme, personnellement et ecclésialement, don et tâche tout ensemble. On ne peut donc pas comprendre l'Eucharistie en ne partant que de l'un de ses multiples aspects. Elle n'est ni uniquement ou même seulement en premier lieu un repas, ni seulement action de grâces et sacrifice. Elle est en même temps don de Dieu (qui descend) et don de soi de l'homme qui remercie et se sacrifie (en montant), parce qu'elle représente Jésus-Christ, sa personne et son œuvre, qui est le don que Dieu fait de lui-même ainsi que la réponse qui se donne elle-même dans une seule personne (75). Mais, même à cette vision grandiose inspirée par Origène, nous ne pouvons pas nous arrêter. Tout dépend d'une façon décisive de la façon dont l'unité de ces mouvements est comprise plus exactement à l'intérieur de cette amorce christologique de compréhension. Ce n'est que par la réponse à cette question que se dégage la réponse à la question de l'unité des aspects multiples de l'Eucharistie. L'Homme-Dieu Jésus-Christ n'est pas en effet la composition postérieure d'une nature divine et d'une nature humaine. Au contraire la personne du Verbe est le principe de subsistance de la nature humaine de Jésus, qui, justement

(75) Ainsi L. Lies, *Eulogia*, 94-97, dans le prolongement des jalons de J.A. Jungmann et J. Ratzinger. Cf. plus haut note 31.

dans son caractère radical de l'être qui doit ce qu'il est à un autre et dans son obéissance radicale qui se donne, est un homme vrai et achevé, et même l'homme nouveau. Dans son ultime renoncement à lui-même et dans son abandon au Père et aux hommes, Jésus-Christ est tout entier Dieu et tout entier homme. D'une manière analogue à cette déclaration d'essence eschatologique, le mouvement de descente et le mouvement de montée ne se trouvent pas dans l'Eucharistie l'un après l'autre, mais l'un dans l'autre. Dans l'Eucharistie, il se produit, un peu comme dans l'événement Jésus-Christ, une prise de possession des dons de la création, le pain et le vin, telle que ceux-ci perdent leur substance propre, deviennent de purs signes et symbolisent ainsi sacramentellement l'attitude sacrificielle de Jésus (76). Ceci de nouveau se produit du fait que l'Eglise est dans le Saint-Esprit intégrée dans l'attitude sacrificielle de Jésus, et devient ainsi tout entière une avec lui et en lui. Les trois aspects de l'eucharistie qui dans la théologie d'école se tiennent juxtaposés relativement sans relation et l'un après l'autre : *la présence réelle eucharistique, l'Eucharistie comme sacrifice et l'Eucharistie comme sacrement, forment ainsi une unité intérieure indissoluble* ; elles sont les aspects d'un tout, à savoir la représentation sacramentelle de l'unique mystère salutaire de Jésus-Christ.

La perspective christologique elle aussi peut et doit encore une fois être dépassée. De même que le mystère de Jésus-Christ ne peut être compris que comme la révélation du mystère trinitaire, ainsi également l'Eucharistie. Elle possède finalement une structure trinitaire (77). En rendant grâce, elle s'adresse au Père, la source et l'origine de tout être et de tout le mystère du salut. Mais, en rendant grâce, l'Eglise reçoit aussi dans l'Eucharistie l'unique don de Dieu aux hommes, sa communication de lui-même en Jésus-Christ, pour être unie avec lui dans la communion la plus intime. Les deux choses de nouveau arrivent dans la force du Saint-Esprit qui nous prépare à la communion avec le Christ et rend cette communion fructueuse dans la vie chrétienne. Finalement, dans l'eucharistie, l'autocommunication et l'abandon réciproques des per-

(76) Ainsi J. Betz, *Mysterium Saluas* IV/2, 264s. Sur l'interprétation correspondante de la doctrine de la transsubstantiation, cf. J. Ratzinger, « Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie », *ThQ* 147 (1967), surtout 152s.

(77) Cf. Vatican II, *Constitution sur la Liturgie*, 6.

sonnes trinitaires parviennent à la manifestation et à l'actualisation sacramentelles. Si la confession de foi trinitaire est le résumé dogmatique, l'Eucharistie est le résumé sacramentel de tout le mystère du salut. Les deux choses sont d'une manière différente le symbole (*symbolum*) de l'unique mystère divin du salut par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit.

À partir d'une telle compréhension totale de l'Eucharistie, on peut développer les lignes fondamentales d'une spiritualité eucharistique. Une telle spiritualité devrait être l'unité la plus intime de la réception et du don, de la contemplation et de l'action. Elle devrait être capable de surmonter les oppositions et les conflits funestes dans la vie ecclésiale actuelle, qui menacent finalement, l'intelligence et la pratique de l'Eucharistie elle-même. Elle devrait nous rendre capables de comprendre comme une unité le rassemblement culturel et la mission dans le monde.

Walter KASPER

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie »)

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim Brenz, professeur de théologie dogmatique à l'université de Tübingen. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications : *Einführung in den Glauben* (1972), tr. fr., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 1980 ; *Der Gott Jesu Christi* (1982), tr. fr., *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985.

ERRATUM

Nos lecteurs voudront bien nous excuser pour l'erreur suivante :

— X, 1, le jugement dernier-, p. 16 : au lieu de « Robert Givord lire Paul Lamort »

Barthélémy ADOUKONOU

L'Eucharistie : une approche africaine du débat interculturel

Savoir s'il faut utiliser du pain et du vin pour célébrer l'Eucharistie est-il un problème (exclusivement) culturel ? Pour répondre à cette question, il importe de n'omettre aucune des dimensions de l'Eucharistie, mémorial du sacrifice du Christ et action de grâces rendue à Dieu. L'oublier conduirait à ne voir dans l'Eucharistie qu'un simple repas et à manquer ce qui doit être le centre authentique du dynamisme des peuples et des cultures: la présence dans le monde de Dieu attirant à lui tous les hommes et rachetant leur histoire.

« Source et sommet de la vie et de l'Eglise », l'Eucharistie est la forme dernière de présence visible du Christ, Rédempteur des hommes : c'est de la vie disponible pour la croissance et le maintien de la vie. « Condensation de la Parole » (1), ce Signe l'est pour autant qu'il porte une surdétermination qui demande une initiation de tout homme, fût-il de culture juive: c'est du « pain azyme » (2),

(1) Cf. H.-U. von Balthasar, « Le Verbe se condense » in *Communio* 11,5, septembre 1977. p. 33-37.

(2) Les réflexions qui sont faites ici ne constituent aucun dommage à l'oecuménisme ; elles reconnaissent et respectent la vénérable tradition orthodoxe remontant au IV^e siècle et que l'Eglise latine a approuvée au Moyen Age, tout en conservant la tradi-