

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome X, n° 3 — mai-juin 1985
LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE

*...Un Dieu qui nous aimant d'une amour infinie
Voulut mourir pour nous avec ignominie,
Et qui par un effort de cet excès d'amour,
Veut pour nous en victime être offert chaque jour.
Mais j'ai tort d'en parler à qui ne peut m'entendre...*

CORNEILLE, *Polyeucte*, V,3, 1659-1663

Hans-Urs von BALTHASAR

page 4 Don du Christ et sacrifice eucharistique

Problématique _____

Adrien SCHENKER, o.p.

page 8 Expiations profane, cultuelle et eucharistique

Gilles COINDREAU

page 16 Faut-il sacrifier le sacrifice?

Peter HENRICI, s.j.

page 21 "Faites cela en mémoire de moi"

Pierre JULG

page 34 Le sacrifice entre rite et morale

Walter KASPER

page 41 L'unité de l'Eucharistie

Intégration _____

Barthémy ADOUKONOU

page 65

L'Eucharistie: une
approche africaine
du débat interculturel

Attestations _____

Nelly VIALLANEIX

page 79 Kierkegaard : Abraham, Isaac et le bélier

Jean DUCHESNE

page 93 Petite catéchèse pour grands enfants

Signet _____

Jean GABRIEL

page 103 A l'illustrissime Jean-Paul le'

En collaboration avec :

ALLEMAND : *Internationale katholische Zeitschrift « Communio »* (D 8000 München 19, Horemansstr.) — Hans-Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Mgr Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : *International Catholic Review Communio* (Gonzaga University 502 E. Boone, Spokane, Washington 92258) — Frederick J. Crosson, Andrée Emery, Clifford G. Kossel, s.j., Thomas Langan, Patricia O'Brien, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRESILIEN : *Revista Internacional catollica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant, 23, 5º andar, Caixa postal 1362, 20001 Rio de Janeiro RJ) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevao Bettencourt, o.s.b., Luciano José Cabral Duarte, Tarcisio Meirelles Padilha, Candido Guinle de Paula Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito Fontoura Sobral Pinto, Newton Lins Buarque Sucupira.

CROATE : *Svesci Communio* (Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsić, Bonaventura Duda, Jerko Fucak, o.f.m. Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turčinović, Marijan Valković.

ESPAGNOL : *Revista catollica internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Alcalá, 117-6º izda, Madrid 9) — Antonio Andrés, Ricardo Blázquez, Carlos Díaz, Javier Elzo, Félix García, Olegario González de Cardedal, Patricio Herrera, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martín-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Peña.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : *Revista (catollica Internacional) Communio de lengua hispana para America latina* Merced 88, Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martínez F., Luis Meyer, Fernando Moreno V., Sergio Muñoz L., Francisco-José Pinón.

ITALIEN : *Strumento Internazionale per un lavoro teologico Communio* (Editoriale Jaca Book, via Saffi 19, 120 123 Milano) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Luigi Negri, Marco Paolinelli, o.c.d., Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommariva.

NÉERLANDAIS : *Internationaal katholiek Tijdschrift Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — Jan Ambaum, Stefaan Van Calster, Alexander Van der Does de Willebois, B. Janssens, Klara Rogiers, M. Schoenmaeckers, Joris Schrader, I. Verhac, Jan-Hendrik Walgrave, o.p., Gérard Wilkens, s.j.

POLONAIS : *Miedzynarodowy przeglad teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60-959 Poznan) — Lucjan Batter, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Pawel Gorańczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Jan Kanty Pytel, Mgr Kazimierz Romaniuk, Stanislaw Stancel, s.a.c., Wacław Świerżawski.

PORTUGAIS : *Revista Internacional catollica Communio* (Av. Duque d'Avi la 26 — 2º, P. 1000 Lisboa) — Manuel-Isidro Alves, José E. Borges de Pinho, Faustino Caldas-Ferreira, Maria-Manuela Dias de Carvalho, Henrique de Noronha Galvão, Mario-Rui Pedras, Peter Stilwell, Luis-Filipe Tomas, Antonio Bivar Weinholz.

En préparation : édition arabe.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou Institution.
Président-directeur de la publication : Jean CONGOURDEAU. **Directeur de la rédaction** : Claude BRUAIRE. **Rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétaire Général** : Robert TOUSSAINT. **Secrétariat de la rédaction** : Denise TINTANT, Henri HUDE. **Promotion** : Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFRROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 CCP • Communio : 18 676 23 F Paris.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-3062-0 Fribourg.

Conditions d'abonnement : voir page 129.

Bulletin d'abonnement : voir page 130.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 132.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault*, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. * (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Vincent Carraud*, Georges Chantraine, s.j. * (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau*, Eugenio Corecco (Fribourg), Ilovier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg*, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x*, Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito*, Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

**Membres du bureau de rédaction.*

« Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire. »

Charles PÉGUY, L'Argent,

C:uvres en prose, 2, « Pléiade », p. 1136-1137.

Hans-Urs von BALTHASAR

Don du Christ et sacrifice eucharistique

LE MYSTÈRE de l'Eucharistie, auquel ce cahier est consacré, a été nommé par le dernier Concile la « source et le sommet de l'évangélisation », « la source et le sommet de l'évangélisation », le sacrement « dont l'accomplissement accomplit l'Eglise », de telle sorte que « l'Eglise en tire constamment sa croissance et sa vie ». Ces quelques citations suffisent à le montrer : nous abordons ici quelque chose de tellement central qu'il ne saurait être question de le traiter en un seul numéro. Nous ne pouvons présenter que des aspects fragmentaires. Contentons-nous, dans cette courte introduction, d'établir quelques points essentiels, que nous n'avons ni le droit ni l'intention de remettre en question, et d'où on peut tirer une série de questions.

NOUS considérons que les points suivants ont été établis par la tradition de l'Eglise :

1. Le don de soi du Fils de Dieu, accompli comme une mission du Dieu trinitaire, englobe le monde entier. Au sens étroit, ce don commence avec l'Incarnation et atteint son sommet dans la Passion, car Jésus-Christ, par obéissance, s'y présente devant Dieu le Père, chargé de tout le péché du monde, afin par là de « réconcilier le Ciel et la Terre ». Cet acte, qui vise le monde entier, englobe l'Eglise d'une façon toute particulière, et l'acte de don de soi de Jésus lui est confié.

2. Par suite, la célébration de l'Eucharistie par l'Eglise reste essentiellement rapportée au don de soi du Fils sur la

Croix (comme le dit saint Paul : « chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez à cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur »). Ce rapport ne signifie en aucun cas que l'événement de la Croix serait accompli à nouveau, ou qu'on ajouterait quelque chose qui ferait nombre avec l'unique don de soi du Christ (dès la Cène, les disciples sont déjà inclus par avance dans sa Croix) ; mais on peut parler d'une « re-présentation » (c'est là le sens plein de *memoria*, d'anamnèses dans « faites cela en mémoire de moi »).

3. Il ne fait aucun doute que cette re-présentation reste un mystère impénétrable qui, comme le dit le Concile de Trente, peut être exprimé « d'une façon tout à fait convenable » par l'idée selon laquelle les espèces du pain et du vin sont transformées quant à leur substance en le corps vivant du Christ comme homme-Dieu (en sa « chair » et son « sang »), en un mot, transsubstantiées. La question de savoir si l'on peut trouver une expression capable de cerner de plus près le mystère peut être laissée ouverte.

IL n'est pas nécessaire de mentionner ici expressément le reste de ce qui concerne la célébration : la communauté qui s'approche de son Seigneur en confessant ses péchés, en écoutant la Parole, en s'offrant elle-même (en même temps qu'elle offre le pain et le vin), en s'intégrant à son don, jusqu'à s'identifier pleinement à lui dans la communion. Si ces points sont établis, on peut indiquer quelques questions importantes, qui restent encore ouvertes après ce qui a été dit.

1. Jusqu'à présent, nous avons évité le concept de « sacrifice », que nous avons remplacé par « don ». Il en est ainsi parce que le concept de sacrifice est un concept analogue. Il est certain qu'on ne peut pas partir, par exemple, du concept de sacrifice qui est présent dans les religions païennes, dans lesquelles on offre des sacrifices aux dieux, même lorsque c'est un être humain (Iphigénie, et d'autres) que l'on sacrifie pour le peuple ou qui (comme certains héros romains, ou comme les soldats de tous les peuples) se sacrifie pour la patrie — et, en un second temps, voir dans le don de soi du Christ un cas de ce genre. Nous ne pouvons même pas partir des sacrifices de nourritures et d'animaux que l'on voit dans l'Ancien Testament, pour approcher la Croix : *l'Épître aux Hébreux* nous l'interdit expressément. Nous ne pouvons pas non plus comparer le don de soi de Jésus à la façon dont un

homme, pour des raisons morales (ou autres), renonce à un avantage ou à un bien, même quand c'est à cause de quelqu'un d'autre. Le « sacrifice » de Jésus est absolument unique, et rien ne peut être mis sur le même plan que lui. Pas même, par exemple, le « sacrifice » de Marie au pied de la Croix, celui des saintes femmes, des apôtres ou des autres saints. Pas même le sacrifice de Paul, qui dit pourtant: «je complète en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise» (*Colossiens* 1, 24), car, dans la mesure où ces souffrances sont celles du-Christ, rien ne leur manque, elles sont complètes et débordantes ; et seule une grâce venant de lui laisse ouverte une place à côté de lui pour son corps mystique, l'Eglise, afin que les siens obtiennent une part à Ses souffrances, puisque le Christ et l'Eglise, comme «tête» et « corps », sont un unique Christ — ce « corps » se devant lui-même, avec tout ce qu'il est, à sa «tête». Il n'est pas interdit de parler de sacrifice eucharistique, mais il faut avoir constamment à l'esprit que ce mot n'est utilisé que par analogie.

2. C'est une autre question, que de savoir quelle est la structure interne du «sacrifice» eucharistique comme tel. « Faites cela en mémoire de moi » est une parole de Jésus à ses disciples, et qui ne s'adresse pas immédiatement à la foule des croyants qui participeront à l'Eucharistie. Si le prêtre reçoit pour «faire cela» une consécration spéciale, lui promet-on ainsi une part particulière au « sacrifice » ? Pourquoi est-il dit : « Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre... » ? Pourquoi distinguer les deux ? Il s'agit sans aucun doute ici du sacrifice que le prêtre fait de sa vie au service du Christ. Mais d'autres aussi cherchent à faire la même chose. Y a-t-il ici quelque chose de plus ? La question est ouverte.

3. Tous ceux qui participent à l'Eucharistie, communauté et célébrant, prient pour être intégrés au sacrifice de Jésus Christ : ils s'offrent eux-mêmes, ils s'abandonnent, mais c'est Dieu lui-même qui doit accepter cette offrande. Les croyants entendent ainsi offrir leur vie, et aussi, bien sûr, leur vie en dehors de la célébration. Il faudra donc dire que l'Eucharistie a une dimension qui dépasse la célébration à proprement parler. Et à plus forte raison, quand on pense que Jésus n'est pas mort «pour l'Eglise», mais pour le monde entier, et que, par conséquent, l'Eglise qui célèbre ne prie pas seulement et pas surtout pour elle-même, mais «pour tous nos frères et

sœurs, qui sont encore loin de Toi », et pour tous les morts « dont Toi seul connais la foi ». Et pourtant, l'acte voulu par le Christ, tout autant que la Croix, n'est pas quelque chose de diffus, mais un acte sacramentel bien déterminé, qui est à ce point au centre de l'Eglise, que celle-ci ne peut y admettre que ceux qui partagent pleinement et totalement sa foi au Christ.

Voici donc quelques questions essentielles, qui se posent, mais que les articles qui suivent n'ont pas la prétention de traiter de façon exhaustive.

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. a *Communio*, Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croissants incertains*, coll. « Le Scomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous?*, Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1984 ; *La Dramatique divine*, 1. Prolégomènes, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1984.

Pensez à votre réabonnement!

Adrien SCHENKER

Expiations profane, culturelle et eucharistique

L'Ancien Testament parle d'expiation dans un contexte religieux et culturel, mais aussi dans des situations profanes de conflit entre personnes humaines. La lecture et l'interprétation de ces textes apporte une lumière sur l'Eucharistie et le sacrifice du Christ, qui opère la réconciliation de Dieu et des hommes.

1. Les origines profanes de l'expiation selon l'Ancien Testament

En 1957, Gerhard von Rad pouvait écrire que «*la question du caractère particulier des conceptions vétéro-testamentaires de l'expiation a été déjà souvent abordée, parfois dans des monographies de grande valeur, mais on n'y a pas encore répondu de manière satisfaisante. Cela tient à la nature des textes dont nous disposons et qui sont constitués en majorité de rituels absolument dépourvus de commentaires. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que ces textes techniques sur le culte, qui se bornent pour la plupart à décrire la démarche externe des cérémonies, aient été exposés à des interprétations très variées. Toutefois, la tentative d'interprétation ne doit pas être abandonnée* » (1).

(1) Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome 1, Labor et Fides, Genève, 1971 (3), p. 236. Pour une bibliographie plus récente sur l'expiation :

Mais pour l'interprétation qui reste ainsi à trouver, à travers l'opacité des textes liturgiques du code sacerdotal (2) où il est question d'expiation, il existe des instruments précieux qui n'ont pas encore été utilisés complètement : ce sont les textes qui parlent d'expiation *dans un contexte profane*. Ces textes sont de trois genres : juridique (*Exode* 21, 28-32 ; *Nombres* 35, 31 ; cf. *Amos* 5, 12 ; et dans le Nouveau Testament *Matthieu* 5, 25 s. = *Luc* 12, 58 s.) ; narratif (*Genèse* 32, 4-22) et sapientiel (*Proverbes* 6, 29-35 ; 16, 14) (3).

Tous ces passages ont en commun de supposer une situation de conflit entre des personnes humaines. Il faut remarquer que le terme *kofer* (moyen pour expier ; *lutron* dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament) ne se trouve dans l'Ancien Testament que dans un contexte profane, c'est-à-dire juridique (4). Il y a donc lieu de penser que l'expiation est un moyen utilisé par des hommes en conflit pour parvenir à une réconciliation à l'amiable. L'emploi de la même notion d'« *expiation* » dans le culte israélite se comprend alors comme une transposition de cette procédure de réconciliation tout humaine à la relation entre Dieu et les hommes où le péché a introduit la rupture et le conflit. On aurait ici un exemple supplémentaire de recours à des réalités humaines pour exprimer le mystère des rapports transcendants entre Dieu et les hommes. Selon cette analogie, de même que les hommes jugent, font grâce, détournent la face, etc., de même Dieu juge, fait grâce, détourne Sa face, etc.

Cette hypothèse résiste-t-elle à la confrontation avec les textes cités ? L'expiation serait la solution d'un conflit par des moyens pacifiques ou par un arrangement à l'amiable (dans

B. Lang, « *Kippaer* », *TWAT* IV, Stuttgart, 1984, p. 303-318 ; B. Janowski, « *Sühne* als Heilsgeschehen (Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament) », *WMANT* 55, Neukirchen Vluyn, 1982 (avec une bibliographie abondante). Pour le contexte théologique d'ensemble de cette question, voir André Manaranche, *Pour nous les hommes (La Rédemption)*, coll. « *Communio* », Fayard, Paris, 1984. On voudra bien me pardonner de citer plusieurs fois par la suite certains de mes travaux : ils fondent plus en détail les thèses qui sont exposées dans cet article.

(2) Le code sacerdotal est une des sources présumées du *Pentateuque* et qui comporte, en particulier, les lois sur les sacrifices (N.d.I.R.).

(3) Ce ne sont pas là tous les passages concernés, mais seulement ceux qui fournissent le plus de renseignements clairs.

(4) Adrien Schenker, « *Koper et expiation* », *Biblica* 63 (1982), p. 32-46. Autre explication : B. Janowski, « *Auslösung des verwirkten Lebens (Zur Geschichte und Struktur der Biblischen LSsegeldvorstellung)* », *ZThK* 79 (1982), p. 25-59.

la *compositio* des deux parties). Avec la loi d'Exode 21, 29 s. (dans le code d'alliance), le *droit civil* prévoit, si la responsabilité est atténuée dans le cas d'un homicide, deux sanctions au choix : ou bien la peine capitale (comme lorsque l'homicide est volontaire), ou bien un accommodement entre l'auteur du crime et la famille de la victime, moyennant le versement d'une somme d'argent qui est une sorte de dédommagement ou d'indemnité (c'est précisément le *kofer*, le « prix d'expiation »). Cette possibilité légale implique les six pré-supposés suivants :

1. L'expiation *remplace la peine de mort*. Elle vise en effet à épargner des vies humaines (*Nombres* 35, 31s. ; cf. *2 Samuel* 21, 3s.).

2. L'expiation est *libre*, puisqu'elle est l'objet d'un choix. Les deux parties peuvent consentir à un tel accommodement mais n'y sont pas obligées (en *Proverbes* 6, 35, l'arrangement est, de fait, rejeté et en *Matthieu* 5, 25s. = *Luc* 12, 58s., la conciliation risque fort d'échouer).

3. L'expiation se réalise moyennant une *compensation*. La partie responsable du dommage causé indemnise la partie lésée par le versement d'une somme d'argent ou, dans un contexte non juridique, par un cadeau, comme en *Genèse* 32, 21 ; *Proverbes* 6, 35. Mais ce n'est pas un dédommagement *total*, car ce serait impossible : quel serait le prix d'une vie anéantie ? C'est bien plutôt une réparation partielle, expression d'une volonté de réparer autant que faire se peut et donc d'un désir de réconciliation et de paix.

4. Il est très vraisemblable que l'expiation répond à *l'intérêt de la collectivité*. En entraînant la mort d'un deuxième homme après l'homicide involontaire dont a été victime le premier, la peine capitale risquerait d'éveiller une haine profonde entre deux familles, au sein d'un même village. Par contre, l'arrangement à l'amiable épargne une vie humaine et réconcilie les deux familles (*Genèse* 32, 21 et 33, 8-11 ; cf. *2 Samuel* 21, 3).

5. L'expiation repose sur la *modération* et la *raison*. La partie responsable de l'homicide reconnaît en effet sa faute et se montre disposée à compenser le dommage autant que faire se peut. De son côté, la partie lésée reconnaît l'avantage à renoncer à une vengeance maximale. Les deux parties préfèrent donc l'arrangement à l'amiable plutôt que la solution

«dure» (*Proverbes* 16, 14) et la paix entre elles plutôt qu'une hostilité durable.

6. L'expiation est cependant soumise à certaines *conditions nécessaires*. Il faut qu'il y ait des circonstances atténuantes, comme par exemple une responsabilité amoindrie dans le cas d'homicide involontaire d'Exode 21, 29. Mais il y a des crimes comme l'assassinat délibéré (*Nombres* 35, 31s. ; *2 Samuel* 21, 4-6, cf. *Proverbes* 6, 35) où l'expiation est exclue. L'intention de cette forclusion est manifeste : il faut éviter que le crime devienne possible aux riches qui pourraient le commettre et s'en racheter ensuite en acquittant sans broncher les indemnités exigées. Autrement dit, l'impossibilité de l'expiation pour des meurtres commis de sang froid vise à protéger la justice de toute corruption vénale (*1 Samuel*, 12, 3 ; *Amos* 5, 12 ; *Siracide* 46, 19).

L'expiation *profane* apparaît donc comme la solution d'un conflit humain, prévue par le droit civil dans certains cas où des circonstances atténuantes diminuent la responsabilité de la partie coupable. Le but est d'éviter les sanctions qui feraient couler le sang. La partie responsable du dommage causé offre une réparation à la partie lésée qui l'accepte librement, considérant par là le fautif comme quitte de toute pénalité ultérieure, et en particulier de la peine de mort. Un tel accommodement va dans l'intérêt de la paix entre les deux parties et au sein de la communauté qui souffrirait d'un conflit ouvert entre deux des familles qui la composent. Enfin, l'expiation se réalise grâce à la modération, à la raison et au sens de la réconciliation dont font preuve les parties en présence.

2. L'expiation religieuse et culturelle

Au plan de la symbolique religieuse, on comprend immédiatement la richesse et les possibilités qu'offre ce modèle de solution pacifique des conflits. Le péché, en effet, place l'homme fautif en opposition, en tort et en conflit vis-à-vis de Dieu. Parler d'expiation reviendra alors à dire que Dieu est prêt à consentir à un arrangement à l'amiable et à *renoncer à la sanction pénale*. Car Dieu possède éminemment cette qualité qui fait préférer la réconciliation à la vengeance (*Exode* 34, 6s. ; *1 Samuel* 26, 19 ; *Psaume* 103, 8s.). De plus, il s'avèrera possible de retrouver, dans le système symbolique de

l'expiation religieuse et cultuelle, tous les éléments constitutifs de l'expiation comme solution des conflits humains.

Dans les limites de cet article, nous nous contenterons de le suggérer à propos des expiations liturgiques prévues dans le *code sacerdotal*. La substance peut en être résumée en cinq points :

1. De la part de l'homme, une seule chose est indispensable pour que l'expiation soit possible : c'est le *don*, l'*oblation*. Il s'agira le plus souvent d'un *sacrifice*, mais ce ne sera pas toujours le cas.

2. En effet, à côté des sacrifices sanglants, nous trouvons d'autres oblations (*Lévitique* 5, 11-13 ; cf. *Exode* 30, 11-16).

3. En règle générale cependant, l'expiation cultuelle se réalise effectivement par le *sang* d'un animal sacrifié (*Lévitique* 17, 10-12 ; *Hébreux* 9, 22), grâce à la vie que le sang contient et véhicule. La vie et par conséquent le sang qui la porte sont don de Dieu. Au niveau de l'expiation rituelle donc, l'emploi du sang-vie manifeste que la réconciliation et ce qui la signifie (le sang-vie) sont tous deux *don* et *grâce* de Dieu (5).

4. L'expiation est liée à *trois conditions* : les péchés secrets doivent être *confessés* (*Lévitique* 5, 5.21s. ; *Nombres* 5,7); les dommages doivent être *réparés* (sacrifice de réparation avec l'amende correspondante, *Lévitique* 5, 14-26 ; *Nombres* 5, 7s.) il faut que les péchés aient été *non-délibérés*, c'est-à-dire n'aient pas été commis de manière provocante, à la vue de tout le monde (« à main levée », *Nombres* 15, 30s.) (6).

5. L'expiation est possible et elle est exigée pour les *catégories de péché* suivantes : péchés *inconscients et involontaires* (souvent d'ordre rituel) ; péchés *conscients mais involontaires* ; *volontaires mais privés*. Le grand Jour des Expiations est celui où sont expiés (c'est-à-dire enlevés) tous les péchés inconscients commis pendant l'année écoulée par tout le peuple d'Israël.

Si l'on interprète l'ensemble à la fois liturgique, éthique et spirituel de l'expiation selon le code sacerdotal, un certain

nombre d'idées directrices se dégagent. Le but de l'expiation est d'éviter la sanction de mort qui devrait normalement suivre le conflit ouvert avec Dieu, lequel est source de vie. C'est *Dieu qui prend l'initiative et offre* un arrangement à l'amiable que la liturgie d'expiation *manifeste*. Comme dans un compromis tout humain, il est nécessaire que la partie coupable, prenant conscience de sa responsabilité, soit prête à une réparation qui exprime sa volonté de compenser, autant que possible, le tort causé et reconnu et qui signifie son désir de réconciliation et de paix avec Dieu. Cette réparation consiste en une *oblation* expiatoire. Avec cette offrande, le pécheur pose en même temps un acte de *confession* de sa faute. Ce n'est donc pas la mort d'un animal qui réalise l'expiation, mais son offrande. D'où les rites de *présentation* du sang, caractéristiques des sacrifices expiatoires. Le sang est souvent utilisé (mais pas toujours) dans la liturgie d'expiation. Son rôle est de montrer par un signe visible que l'offre du pardon vient en réalité de Dieu. Car de même que la vie (qui est dans le sang) vient de Dieu, de même le pardon vient de Dieu, également source de vie et source de pardon. Le pécheur peut se saisir du sang, signe du pardon ; il présente le sang devant Dieu et exprime par ce geste son désir d'être en paix avec Dieu (c'est la *conversion* à Dieu). En se soumettant au signe donné par Dieu, le pécheur manifeste son intention de faire ce qui dépend de lui pour se réconcilier avec Dieu. L'expiation liturgique suppose la *réparation* préalable des torts causés aux hommes et à Dieu. Cette expiation est *exclue* dans certains cas. Elle est le fruit du désir de paix qu'a *Dieu* qui fait le premier pas, et du désir de réconciliation qu'a le *pécheur* qui répond avec reconnaissance à l'offre que Dieu lui fait. L'expiation est ainsi *signe de grâce*, dans le sens précis où la grâce signifie le pardon au lieu de la sanction.

3. Expiation et Eucharistie

Au terme de cette rapide esquisse de l'expiation profane et cultuelle dans l'Ancienne Alliance, plusieurs traits de l'Eucharistie dans la Nouvelle Alliance peuvent prendre un relief nouveau. Les paroles de l'institution, en particulier la parole que le Seigneur prononce sur la coupe (*Matthieu* 26, 27s. et par.), sont apparentées à la comparaison que Jésus fait entre la mort du Fils de l'homme et la « rançon » (*Marc* 10, 45 =

(5) Adrien Schenker, « Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament (Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12) », *MThZ* 34 (1983), p. 195-213.

(6) D. Kellermann, « Bemerkungen zum Stindopfergesetz in Num 15, 22ff », *Wort und Geschichte (Mélanges K. Elliger)*, AOAT 18, Kevelaer/ Neukirchen, 1973, p. 107-113 (surtout p. 111s.: autre interprétation).

Matthieu 20, 28 ; 1 Timothée 2, 5s.). Trois dimensions caractérisent cette comparaison.

1. D'abord, le Fils de l'homme *donne sa vie*, c'est-à-dire qu'il fait à l'homme le don le plus grand qui soit possible (*Psaume* 49, 8 ; *Marc* 8, 37 et parallèles), pour acquitter le prix nécessaire à la réconciliation entre Dieu et la multitude des hommes.

2. Ensuite, puisque ce n'est pas la partie fautive elle-même (la « multitude ») qui se charge de ce versement, mais un tiers (le Fils de l'homme), il s'agit ici d'une réconciliation *grâce à un intermédiaire*, un médiateur qui s'entremet dans le différend du péché entre Dieu et l'homme pour résoudre leur conflit. Comme Juda en *Genèse* 44, 32-34 est prêt à renoncer à sa liberté pour sauver celle de son frère Benjamin, le Fils de l'homme préfère renoncer à sa vie pour éviter la mort à la multitude des hommes. Il s'agit donc ici d'une parole parabolique, du germe d'une parabole ramassée en une seule expression. Dans le processus de l'expiation, en effet, c'est-à-dire de l'arrangement moyennant le versement d'une indemnité d'apaisement et de réconciliation (le *lutron*), la conclusion de l'accord peut échouer sur la question du prix, si le montant est exorbitant ou si la partie coupable n'a pas de quoi payer. De même qu'en *Isaïe* 43, 3s., Dieu est prêt, dans une parole parabolique comparable, à payer le prix le plus élevé qui soit pour épargner à son peuple la peine de mort, son anéantissement — c'est une image de l'amour *généreux* de Dieu —, de même le Fils de l'homme est non seulement disposé à « payer », mais encore prêt à mettre jusqu'à sa propre personne dans la balance pour que l'expiation n'échoue pas faute d'une « réparation » suffisante. Là encore, c'est une métaphore de la générosité illimitée du Fils de l'homme en faveur de la multitude des hommes. Aucun prix n'est trop élevé pour assurer la solution du pardon dans le conflit qui oppose la multitude des hommes pécheurs à leur Dieu (7).

3. Enfin, le sang est versé *en rémission des péchés* (*Matthieu* 26, 28). Par deux dimensions, le *sang eucharistique*

(7) Cf. Adrien Schenker. « Substitution du châtimeut ou prix de la paix ? Le don de la vie du Fils de l'Homme en *Marc* 10, 45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament n, *La Pâque du Christ, m'stère dusalut* (*Mélanges F.-X. Durrkell*), coll. « Lectio divina » 112, Le Cerf, Paris, 1982, p. 75-90.

s'apparente au sang de l'expiation liturgique de l'Ancienne Alliance. Dans celle-ci en effet, la présentation du sang devant le Seigneur, sur l'autel et à l'intérieur du Tabernacle, signifie et réalise le *pardon* des péchés. C'est le premier aspect. Et d'autre part le sang, porteur de la vie, est expression de la *grâce*, c'est-à-dire du fait que le pardon est accordé gratuitement, en dehors de tout mérite ou droit de l'homme. Dans l'Eucharistie, la coupe donnée et partagée entre les disciples signifie et réalise leur participation à la passion du Seigneur, avec ses fruits de pardon, de justice et de paix avec Dieu.

Adrien SCHENKER, o.p.

Adrien Schenker, né en 1939. Dominicain, professeur d'Ancien Testament et vice-recteur à l'Université de Fribourg en Suisse. Auteur de travaux sur l'histoire du texte de l'Ancien Testament (traductions hexaplaïres des psaumes) et de théologie biblique (*Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments*, coll. « Biblische Beiträge » 13, Fribourg Suisse, 1977 ; trad. italienne : *L'eucarestia nell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milan, 1982 ; *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT*, coll. « Biblische Beiträge » 15, Fribourg (Suisse) 1981 ; *Der Machtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Samuel 24*, coll. « Orbis biblicus et orientalis » 42, Fribourg/Gdttingen, 1982) et d'articles dans différentes revues.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à **Communio**. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Gilles COINDREAU

Faut-il sacrifier le sacrifice ?

Les chrétiens ont accès à un culte « spirituel », seulement parce que leur Église est née d'un sang très concrètement versé.

ON sait de Julien (« l'Apostat »), l'empereur philosophe, premier de tous les convertis au paganisme, qu'il projeta la reconstruction du temple de Jérusalem, qui aurait rétabli, au centre du judaïsme, les immolations sacrificielles qui, après les catastrophes de 70 et 135, ne pouvaient que s'effacer de la vie quotidienne de la piété juive. On sait, d'autre part, que Julien aimait à offrir quotidiennement aux dieux, et au Grand Dieu de la spiritualité du moyen et du nouveau platonisme, des sacrifices d'animaux — et il ne manque pas d'accuser les chrétiens, aux cultes et rites non sanglants, de s'interdire d'honorer une dimension fondamentale de l'expérience religieuse. A un pieux philosophe, en qui les élégances intellectuelles de la Grèce et de Rome trouvent un héritier soucieux de défendre et d'illustrer les grandeurs de son paganisme, le sacrifice apparaît comme une activité liturgique, ou liturgico-mystique, indispensable. La respectabilité intellectuelle ne paraît pas exiger de Julien une spiritualisation du sacrifice (interprétation morale ou moralisante qui y discernerait d'abord une conduite d'abnégation, une disposition à « se sacrifier » pour quelqu'un ou quelque chose, etc.), et la piété philosophique fait bon ménage avec la pratique la plus réalistement ritualiste du sacrifice. En fait et en droit, le philosophe païen a-t-il raison de reprocher au christianisme la modicité extrême de son rapport au sacrifice et au sacrificiel ?

On gagne assez vite l'impression que les chrétiens sont contemporanément mal à l'aise avec le langage sacrificiel, et avec les réalités qu'il désigne. Ils n'ont pas tout à fait tort. Le

plus bref coup d'oeil à l'Écriture convainc que la sémantique néo-testamentaire du sacrifice n'est ni très développée, ni très présente. A côté de 428 emplois vétéro-testamentaires de « sacrifice » dans la Bible de Jérusalem et de 74 emplois de « sacrifier » (une concordance française suffit ici à indiquer la question), l'on rencontre en tout et pour tout 32 occurrences de « sacrifice » dans le Nouveau Testament. Le terme de sacrifice n'apparaît sur les lèvres de Jésus que dans sa reprise de la polémique prophétique contre le ritualisme du Temple (*Matthieu* 9, 13 ; 12, 7 ; *Marc* 12, 33). Il peut ne désigner que les sacrifices légaux de la liturgie de Jérusalem (*Luc* 2, 24). Il peut désigner les sacrifices païens (*Actes* 7, 41 ; 14, 13 ; 14, 18 ; *1 Corinthiens* 10, 28). Il faut prendre en considération *l'Épître aux Hébreux* (19 occurrences) pour trouver dans le corpus néo-testamentaire une théologie à l'aise dans la sémantique du sacrifice, interprétant systématiquement le Vendredi Saint en termes sacrificiels, et interprétant christologiquement la dimension sacrificielle de l'expérience liturgique d'Israël. L'auteur anonyme des *Hébreux* n'est certes pas un déviant : sa théologie est tout entière contenue *in nuce* dans ce que Paul affirme en *Romains* 3, 25. Il ne faut pas non plus que les mots ou leur absence cachent les réalités, en l'espèce le lien fondamental, toujours exprimé quand le kérygme chrétien dit son rapport à Israël, entre la Pâque juive du Temple et la Pâque du Golgotha. Mais il n'est tout de même pas sans signification que le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, connu pour sa prolixité, ne consacre que trente colonnes au sacrifice (toutes problématiques christologiques et eucharistiques mêlées). L'absence d'un article « sacrifice » dans *l'Encyclopédie de la For* (traduction française du *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* édité par H. Fries) n'est sans doute pas un pur hasard de répartition des thèmes. Et faut-il attribuer au laconisme imposé par l'encyclopédisme le paragraphe consacré au sacrifice dans le Nouveau Testament par un *Dictionnaire Biblique Universel* qui omet purement et simplement d'y mentionner *l'Épître aux Hébreux* ?

Qu'interpréter dans nos réticences devant le sacrifice, et dans la discrétion de l'Écriture ? D'abord une différence. Les premières communautés chrétiennes n'avaient certes pas le projet d'élaborer une théorie nouvelle du sacrifice qui relègue au rayon des anachronismes l'immolation sanglante de la victime sur l'autel du dieu. Mais leur pratique, incontestable-

blement, innove : par rapport aux données communes enregistrées au chapitre « sacrifice » par l'histoire des religions, et par rapport à la pratique juive, même celle qui s'infléchit mieux, après l'exil et au-delà, en direction d'une théologie « synagogale » accentuant le « sacrifice de louange » plus que le rite sanglant du Temple.

L'innovation chrétienne, *grosso modo*, a deux faces. D'une part, elle est une sacramentalisation du sacrificiel par laquelle, contraints de faire quelque chose « en mémoire de leur maître », les chrétiens vivent dans l'horizon d'un unique sacrifice, dont la réalité (douloureuse et sanglante) ne leur est plus empirique, mais présentée sacramentellement. La communauté judéo-chrétienne de Jérusalem s'associait à tout Israël dans la prière de louange de la synagogue et du temple — mais le premier trait de sa différence était sa désolidarisation par rapport au rite sacrificiel du Temple. Le centre absolu de leur culte coupait les chrétiens de tout le monde « sacrificiel » où ils étaient présents, monde juif et monde païen. Nul sang n'y coule, en effet, sinon sous les espèces d'un peu de vin. La sacramentalisation qui « déréalise » empiriquement le sacrifice repose toutefois elle-même sur une « hyper-réalisation ». Les chrétiens ont accès à un culte « spirituel » parce que, et seulement parce que, leur *ecclesia* est née d'un sang très concrètement versé — et que ce sang était celui que la christologie doit oser dire « sang de Dieu ». L'amenuisement du sacrifice dans l'expérience chrétienne doit apparaître, en fait, comme inversement proportionnel à la densité sacrificielle de l'événement du Vendredi Saint. Les chrétiens peuvent se flatter d'être les hommes dont l'horizon est la miséricorde, et non le sacrifice, ou les hommes qui savent que le *sens* (être pour les autres, pro-existence, etc.), prime radicalement le *fait*, parce que le « fait sacrificiel » est essentiellement ambigu, et pris entre acte de foi et pratique magique. Mais ces chrétiens ne peuvent le faire que quand Dieu lui-même a célébré sur la Croix de Jésus le grand *Yom Kippour* eschatologique décrit et commenté par l'auteur des *Hébreux*, pour laisser à l'homme le soin d'en faire et transmettre la mémoire. La théologie de l'Eglise n'a jamais varié d'un *iota* sur le point qu'exprime parfaitement la cinquième préface de Pâques : « Quand il livre son corps sur la Croix, tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance parviennent à leur achèvement ; et quand il s'offre pour notre salut, il est à lui seul l'autel, le prêtre et la victime. »

Le texte dit donc que l'homme chrétien est dépossédé du sacrifice. S'il est de l'essence comme de l'étymologie du *sacrifice* de faire du sacré, l'homme *sacrificateur* ou *sacri-facteur* est mis hors jeu dans le drame divin où Jésus de Nazareth est le dernier homme qui ait à sacrifier, quand il redouble, d'un acte humain d'oblation totale, l'obéissance du Fils au Père. D'où une concentration sacrificielle en surimpression totale sur la liturgie pascale du Temple. La liturgie « agie » par Jésus durant sa dernière Pâque cristallise tout ce qui se joue légitimement dans le sacrifice : la chair et le sang, l'offrande de l'homme à Dieu, et la bienveillance de Dieu pour l'homme, l'intention et l'acte, la colère de Dieu et sa grâce. La conséquence en est alors la redistribution de la grammaire et de la topologie du sacrifice après Pâques : ayant eu « lieu » en Dieu, le sacrifice ne peut plus être cette pratique qui prend acte d'un obstacle entre l'homme et Dieu, et qui tente de l'annuler par des morts symboliques et par des effusions non symboliques de sang.

Il est une aporie, probablement inévitable, à toute théologie s'élaborant sur fond de « sciences religieuses », et qui consiste à isoler l'essence du sacrifice pour déduire ou vérifier en un deuxième temps le caractère sacrificiel de la Croix et de l'Eucharistie. Cela ne manque pas d'une moitié de justesse : le sacrifice de la Croix, quelque unique qu'il soit, ne cesse pas d'appartenir à la classe d'actes, les actes sacrificiels, qu'il parachève et clôt. Mais demi-exactitude seulement. En ôtant à l'homme le pouvoir d'être sacrificateur, le « *solus Deo* » de la préface déjà citée affirme solennellement brisés les rapports d'analogie inter- ou intra-religieux. Le sacrifice du Christ est « un » sacrifice et la critique de tous ; pris dans le rythme de la vie de Dieu, faisant état entre l'homme et Dieu d'une distance qu'il annule, et promettant l'extension de cette annulation dans la Parole, la foi et les sacrements, et nulle part ailleurs, il a en lui-même les raisons suffisantes d'une marginalisation du sacrifice dans l'expérience et le lexique chrétiens. Les inquiétudes de la modernité sont, de fait, licites.

Une théologie du sacrifice du Christ aura donc toujours pour premier mérite de nous rendre libres à l'égard de toute anthropologie du sacrifice. Les synthèses spectaculaires de René Girard nous rendaient attentifs, il y a peu, au sacrificiel *ut sic*. Et l'on se souvient qu'après avoir revendiqué pour le christianisme le privilège d'incarner dans l'histoire (et dans

l'histoire du pensable) le refus de la « violence mimétique » ou de la « violence sacrificielle », et de ses boucs émissaires, Girard butait sur la théologie sacrificielle de la rédemption, telle qu'elle est exposée dans les *Hébreux*, comme sur un donné inadmissible par sa théorie. Un rapport paisible des chrétiens à l'égard de toute mesure anthropologique du sacré et, le cas échéant, un brin d'humour devraient leur éviter ici des angoisses inutiles. D'une part, il est absolument vrai que le régime eschatologique/sacramentel de la présence de/ à Dieu inauguré par Jésus de Nazareth en finit avec la fascinante centralité du sacrificiel. Et à l'homme, ainsi dépossédé de toute ambition théurgique de fabriquer du sacré ou de forcer un dieu à le donner, le sacrifice du Christ ne laisse plus que l'espace nouveau où, à la coopération (« synergie ») de l'humanité et de la divinité du Christ pendant sa Passion, il nous est proposé d'ajouter l'accord (pas nécessairement indolore, sans aucun doute) de notre volonté d'homme se coordonnant à l'une et l'autre volontés du Christ.

Si nous en avons fini avec ce qu'il faudrait nommer, au fond, le « travail du sacrificiel », nous ne sommes que mieux capables de comprendre ce qui était en cause en tout lieu, et ce qui demeure de son exigence dans notre association au sacrifice de la Croix. L'on parlait plus haut de Julien, et il n'est pas sans intérêt de noter que le sacrifice, dans ces philosophies spéculativement très raffinées que furent, contemporains d'Origène et de Grégoire de Nysse, les divers platonismes de l'Antiquité tardive, tire son importance de la piété liturgique, certes, mais aussi d'une propension, sans égale dans l'histoire de la pensée philosophico-religieuse, à la magie. Le chrétien n'est pas un magicien : ce qui peut être un handicap, car les hommes tiennent notablement à toute prise qu'ils peuvent avoir sur le divin. Ce peut aussi être une chance, en théorie et en pratique. En théorie, pour permettre à la théologie de ne pas additionner trop lestement ce que l'homme fait et ce que Dieu fait en Jésus-Christ. Et en pratique, pour nous permettre de jeter sur nos propres sacrifices le regard qui convient : qui les mesure à l'unique sacrifice du Christ, perçoive leur minceur, mais aussi leur fondation dans *l'imitation des mœurs de Dieu en Christ*, et nous permette de nous sacrifier, si et quand il le faut, sans complexe : non sacrificiellement, en somme.

Gilles COINDREAU

Gilles Coindreau, né en 1950. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé de l'Université, maître et docteur en théologie.

Peter HEN RICCI

« Faites cela en mémoire de moi »

Sacrifice du Christ et sacrifice des chrétiens

« *Faites cela en mémoire de moi* ». Ce que le Christ nous enjoint de reproduire en son nom, n'est pas seulement un rituel ; la comparaison avec le lavement des pieds fait ressortir la spécificité du sacrifice eucharistique : don de soi, don de Dieu que Jésus fait, par obéissance au Père, aux pécheurs, il appelle le service et l'offrande imitative de chaque vie quotidienne. Par là, s'actualise et se prolonge aujourd'hui, tel que l'Eucharistie le reproduit, le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ.

NOTRE célébration de l'Eucharistie vient retrouver, par-delà la pratique de l'Eglise des origines, le commandement par lequel Jésus lui-même l'institue : « Faites cela en mémoire de moi ». Ce commandement est, à bien y regarder, la plus obscure des paroles de la cène de Jésus ; car qu'est-ce qui est visé par « cela » ? On a coutume d'entendre par là ce que fait Jésus pendant la cène, et qui doit être rituellement reproduit. Cependant, cette compréhension ritualiste épuise-t-elle toute l'intention de Jésus ? La cène qu'il célébra lui-même était certes bien plus qu'une reproduction simplement rituelle du repas de la Pâque ; c'était l'anticipation annonciatrice de son propre sacrifice sur la Croix.

1. Le commandement qui institue l'Eucharistie

Les paroles de la cène de Jésus nous sont transmises en quatre versions différentes, dans les trois Evangiles synoptiques et dans la *Première lettre aux Corinthiens*. Le plus ancien de ces textes, la *Lettre aux Corinthiens*, offre la version la plus détaillée et fait, jusqu'à nos jours, autorité pour l'usage liturgique. Il contient deux fois expressément le commandement de répétition. La parole de consécration du pain dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites cela en mémoire de moi » (11,24), et la parole de consécration du calice : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; toutes les fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi » (11, 25). Dans *Luc* on trouve pour l'essentiel pareille version ; le commandement de répétition manque dans la parole de consécration du calice, mais sont ajoutés (comme dans les autres synoptiques) ces mots d'éclaircissement : « qui va être versé pour vous » (*Luc* 22, 20). Saint Marc et saint Matthieu présentent une forme du texte quelque peu simplifiée, sans le commandement de répétition, et sans ajouter à la parole de consécration du pain : « pour vous ». En revanche, dans leur version Jésus dit expressément : « Prenez et mangez » (*Marc* 14,22 ; *Matthieu* 26,26) et : « Buvez-en tous » (26,27), cependant que saint Marc narre pour être plus clair : « Et ils en burent tous » (*Marc* 14,23). La parole de consécration du calice dit, de manière plus compréhensible : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, qui va être répandu pour une multitude » (*Marc* 14,24 ; *Matthieu* 26,28 y ajoute, à nouveau pour rendre le sens plus clair : « en rémission des péchés »). De façon remarquable, ces quatre textes mentionnent expressément la fraction du pain.

Ainsi, ce court aperçu textuel conduit déjà à une première conclusion : le commandement de répétition, sans nul doute, ne porte pas seulement sur une répétition des paroles de Jésus, mais sur l'ensemble de ce qu'il fait, partager et donner, mais aussi et avant tout prendre, manger et boire. Cet ensemble exprime ce que Jésus, par la cène, a voulu « dire ». Ce n'est que dans la dynamique du donner et prendre, partager et manger que se trouvent, de façon sacramentelle, le vrai Corps et le Sang de Jésus, ou, plus exactement : c'est parce qu'il s'agit du vrai Corps et du vrai Sang de Jésus qu'ils sont distribués et doivent être pris et mangés. Saint Matthieu indique cette liaison par un petit « car », qui se trouve chez lui

dans la parole de consécration du calice, et qui fut introduit par la liturgie romaine dans la parole de consécration du pain aussi : « *Hoc est enim corpus meum* ». Pain et vin sont distribués pour être mangés, parce qu'ils sont le Corps « livré pour vous » (*Luc* 22,19) et le Sang « versé pour vous » (22,20).

Ce que Jésus fait pendant la cène, est anticipation de sa mort comme don aux disciples, en vérité à tous les hommes (la « multitude » de *Marc et Matthieu*). Par ce don, qui en dernière instance (et par la seule médiation du don aux hommes) ne s'adresse qu'au Père, la souffrance et la mort de Jésus deviennent avant tout sacrificielle. Par lui, l'être-livré qui parcourt comme un leitmotiv l'histoire des souffrances (de Judas aux Juifs, des Juifs à Pilate, de Pilate à la Croix : *Matthieu* 17, 22 ; 20, 18 ; 26, 48 ; 27, 2 ; 27, 26) reçoit le sens profondément actif du se-livrer, jusqu'à l'acte de « remettre » son esprit au Père (*Jean* 19, 30) (1). Dans cette Passion devenue active se manifeste un amour qui prend sur soi les péchés des hommes (le rejet du Messie, la condamnation d'un innocent), avec sollicitude, et qui exprime justement ainsi la disposition au pardon et la volonté de salut de Dieu. Dans l'acte expiatoire, vainqueur du péché, par lequel le Fils se livre aux hommes, s'accomplit ainsi son obéissance sacrificielle envers le Père (*Marc* 14, 36, avec mention significative du « calice », et *Hébreux* 5, 7-10 ; 10, 5-10).

Ce ne sont donc plus ici, comme dans l'Ancien Testament et les religions non chrétiennes, les hommes qui sacrifient à Dieu ; c'est bien plutôt Dieu lui-même qui, dans la Personne de Son Fils, « se sacrifie » aux hommes — en un renversement des accomplissements religieux auquel déjà l'Ancien Testament avait tendu (2). C'est ainsi que Nathan fait savoir au roi David que ce n'est pas lui qui a construit une maison à Dieu, mais que c'est Dieu qui lui a construit une maison (2 *Samuel* 7, 5-11). Et les prophètes tardifs deviennent continuellement les porte-parole de la polémique de Dieu (!) contre le culte des sacrifices — manifestement pas simplement en raison des abus qui s'étaient glissés dans ce culte (*Osée* 6,6 ; *Isaïe* 1,

(1) Une formulation dense et intraduisible de cette offrande active-passive se trouve dans l'hymne des Laudes de la Fête-Dieu : « *In mortem a discipulo/suis tradendus aemulis/prius in vitae ferculo/se tradidit discipulis* » (« Au moment d'être livré par un disciple aux ennemis et à la mort, il se livra lui-même à ses disciples sur la patène de la vie »). Avec une concision égale, la deuxième prière eucharistique dit : « *Cum morti voluntarie traderetur* » (« Alors qu'il était livré à la mort de son plein gré »).

(2) Dans le Nouveau Testament, de la façon de loin la plus explicite dans *Marc* 2, 27 : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ».

10-17 ; *Michée* 6, 5-8 ; *Jérémie* 6, 21-23 ; *Psaume* 50, 7-15). A la place du sacrifice il faut mettre le « sacrifice de louange », l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu (*Psaume* 50, 23), la justice à l'égard des pauvres (*Isaïe* 1, 17 ; *Michée* 6, 8) et avant toute chose l'amour miséricordieux (*Osée* 6, 6) qui, comme le Nouveau Testament le montrera, est finalement la miséricorde de Dieu même (*Matthieu* 9, 13 ; 12, 7).

Lorsque Jésus charge ainsi ses disciples de faire «Cela» en mémoire de Lui, c'est alors manifestement cet ensemble de ce que Jésus fait qui est, par là, visé : non pas seulement son geste symbolique pendant la cène (qui peut et doit être rituellement répété), mais la conduite sacrificielle tout entière par laquelle Il se livre aux hommes par obéissance au Père. Cette interprétation maximaliste du commandement de répétition nous est imposée par son parallèle en *Jean*.

2. Le lavement des pieds

Dans *Jean* manque, comme on sait, le récit de l'institution de l'Eucharistie. A sa place, Jean rapporte le lavement des pieds. Cette substitution ne peut être due au hasard — d'autant moins que le long discours du pain de vie (*Jean* 6) s'était déjà avec insistance référé à l'Eucharistie. Le récit du lavement des pieds lui aussi s'achève sur un commandement de répétition encore plus explicite : «Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous» (*Jean* 13, 15). Cependant, quoique Jésus ici spécifie expressément son acte, disant : « Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres » (13, 14), l'idée n'est jamais venue aux communautés chrétiennes de comprendre à faux, dans un sens ritualiste, ce commandement de répétition. Un rituel sacramentel, ou même un « sacrement » du lavement des pieds n'apparaît en tout cas que de façon toute sporadique (3), et notre Eglise ne connaît aujourd'hui de reproduction rituelle du lavement des pieds que le Jeudi Saint, où il se prolonge d'ailleurs par le mémorial de la Passion, à titre d'« épilogue » liturgique. Encore la plupart des célébrants omettent-ils ce rite déconcertant pour eux et pour la communauté — maigre obéissance envers un commandement de répétition générale et catégorique.

(3) Cf. à ce propos A. Malvy, dans *DTC*. IX, 16-36 et Th. Schaefer dans *LThK*. IV p. 476-478.

Manifestement, il était clair dès l'abord pour les lecteurs de *Jean* que le lavement des pieds par Jésus lui-même n'était qu'un acte symbolique ramassant, dans un unique geste frappant — si frappant que Pierre d'abord s'y oppose — ce qui a été le sens de son activité publique tout entière, et qui sera aussi le sens de sa mort : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Marc* 10, 45). Cette parole de Jésus, qu'on trouve dans les synoptiques, se rattache elle aussi à un commandement exprès de répétition : « Celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous, se fera l'esclave de tous » (*Marc* 10, 43-44), lequel se trouve dans *Luc*, de manière significative, immédiatement après le récit de l'institution de l'Eucharistie (*Luc* 22, 26). On peut y voir un souvenir synoptique du lavement des pieds. Quoi qu'il en soit, cette parole de Jésus que transmettent les synoptiques met de toute façon en évidence le fait qu'une reproduction simplement rituelle du lavement des pieds supprimerait exactement ce que Jésus a enjoint aux disciples d'imiter : l'attitude d'humilité, du serviteur oublieux de soi-même, qui se livre soi-même. Une compréhension ritualiste du commandement de répétition manquerait totalement le sens de ce qui est à répéter.

Saint Jean lui-même repousse cette compréhension erronée, en interprétant le commandement du lavement des pieds, dans les paroles d'adieu et dans sa première lettre, comme le « commandement nouveau » que Jésus donne à ses disciples. Déjà le lavement des pieds avait été placé sous le signe de l'amour : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (*Jean* 13,1). Dans les paroles d'adieu il est dit ensuite : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande » (*Jean* 15, 12-14). Et la *Première lettre de saint Jean* porte : « A ceci nous avons reconnu l'Amour : Celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons nous aussi donner notre vie pour nos frères » (1 *Jean* 3, 16). Ici, la reproduction du sacrifice que le Christ fait de sa vie se trouve imposée, d'abord sans contexte expressément eucharistique, comme devoir, aux croyants. Que cette reproduction ne doit pas nécessairement être sanglante, et que le don de sa vie ne signifie pas nécessairement mourir, la phrase qui s'y rattache immédiatement le montre :

« Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité, et lui ferme son cœur, comment l'Amour de Dieu demeurerait-il en lui? » (3, 17). Le commandement johannique d'imitation reconduit de la cérémonie du service divin à la vie quotidienne du chrétien, et à une attitude aussi simple que le partage fraternel. La reproduction de l'offrande que le Christ fait de sa vie doit devenir pour le chrétien attitude quotidienne, et se manifester dans ses actes de chaque jour. Ainsi il devient clair, d'une part, que le sacrifice que Jésus fait de sa vie ne fut pas simplement un fait historique passé, mais « une fois pour toutes » (*Hébreux* 7, 27 ; 10, 10) est et reste fondation et structure fondamentale de toute vie chrétienne. D'autre part cette actualisation quotidienne du sacrifice de la Croix confère au quotidien chrétien lui-même un caractère de sacrifice ; il n'est rien qui puisse être soustrait à ce sacrifice.

3. Le sacrifice des chrétiens

Ce sont les lettres de saint Paul qui nous introduisent à la vie quotidienne du chrétien. Ordinairement elles consistent en deux parties : l'une d'enseignement, qui expose l'oeuvre salvatrice du Christ sous un jour qui correspond à la situation des destinataires respectifs, et une partie d'exhortation qui tire de cette exposition des conclusions pratiques pour la vie chrétienne. Cette composition montre déjà à quel point la vie chrétienne est pour saint Paul reproduction de l'événement christique. On est d'autant plus étonné du caractère quotidien des exhortations données : activité laborieuse (*Thessaloniens*), vie familiale ordonnée (*Colossiens* et *Ephésiens*), soumission aux autorités politiques (*Romains*), et avant tout et toujours la concorde au sein de la communauté chrétienne. A ces exhortations l'*Épître aux Romains* introduit par l'invitation : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps (4) en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Romains* 12,1). Manifestement, les lignes suivantes doivent exposer ce en quoi consiste, plus précisément, ce service de

(4) C'est ce que dit le texte grec. La mention du corps n'est pas ici fortuite; elle renvoie au sacrifice de la Croix et à l'Eucharistie, peut-être aussi à la présentation de Jésus au Temple. Inversement, le canon romain de la messe a repris, dans la prière avant la consécration, l'idée de rendre « cette offrande... parfaite et digne de Toi ». Cf. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, tr. fr., Paris, Aubier, 1964, t. II.

Dieu ; ce sont des instructions pour la vie communautaire, aussi bien dans la communauté chrétienne que dans la plus large communauté politique (païenne !). La vie communautaire elle-même apparaît ainsi chez saint Paul comme service de Dieu et sacrifice, reproduction du sacrifice du Christ sur la Croix.

Ceci est rendu encore plus clair par la *Lettré aux Philippiens*. Saint Paul y conclut un appel à la concorde par l'exhortation que voici : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (*Philippiens* 2, 5) pour expliquer aussitôt ensuite ces sentiments par l'hymne bien connu du dépouillement, de l'obéissance jusqu'à la mort et de l'élévation du Christ (*Philippiens* 2,6-11). C'est dans le même sens que l'apôtre comprend sa propre vie — qu'il propose en exemple digne d'être imité par tous les chrétiens (1 *Corinthiens* 4, 16 ; 11, 1 ; *Philippiens* 3, 17) — comme un sacrifice et comme service de Dieu. La rédaction même des lettres est un « service sacerdotal » par lequel « les païens deviennent une offrande agréable à Dieu » (*Romains* 15, 16). En particulier, saint Paul considère ses efforts et ses peines dans l'oeuvre missionnaire comme le prolongement et l'accomplissement du sacrifice que le Christ fait de sa vie. « Je porte dans mon corps les marques de Jésus » (*Galates* 6, 17), de même que « ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Galates* 5,24). « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise » (*Colossiens* 1, 24). Dès lors, il va finalement presque de soi que saint Paul comprenne sa mort comme une immolation : « Voici que moi je suis déjà répandu en libation et le moment de mon départ est venu » (2 *Timothee* 4, 6). Cette mort sacrificielle n'est rien d'extraordinaire, ni de réservé à l'apôtre ; elle peut être, d'un seul trait, nommée le « sacrifice et service de Dieu » général de la vie chrétienne : « Au fait, si mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous » (*Philippiens* 2,17). Quelques lignes plus loin, le don d'argent de la communauté pour Paul est désigné du même mot grec que « service (de Dieu) » (*Philippiens* 2,30 ; cf. 2,25) (5), et, plus tard, que « beau sacrifice » (*Philippiens* 4,19). Il est évident que chaque acte chrétien qui s'adresse dans l'amour au prochain,

(5) La compréhension liturgique de « leitourgia » s'impose, dans tous les passages cités, en raison de la terminologie religieuse du sacrifice qui appartient à leur

peut être « sacrifice » et « service de Dieu ». Même l'état païen et ses percepteurs peuvent être nommés « serviteurs de Dieu » (*leitourgoi*) dans la mesure où ils occupent pour le chrétien dans la vie quotidienne la place de Dieu (*Romains* 13,6).

Cette première série d'observations, limitée à saint Paul, se trouve complétée par une seconde, plus générale. Dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire abstraction faite des renvois aux cultes juifs ou païens, la terminologie du sacrifice (*thysia*, *prophora*, *leitourgia*) n'est appliquée qu'au Christ lui-même ou, ensuite, à la vie chrétienne de chaque jour. D'un « service de Dieu » dans notre sens actuel, cultuel, on ne parle de manière ouverte qu'en *Actes* 13,2. Une remarque semblable a déjà assez souvent été faite à propos des expressions « prêtre » et « sacerdoce » (au sens de « sacrificateur », *hiereus*). Ces dénominations ne sont elles aussi, dans le Nouveau Testament, appliquées qu'au Christ lui-même (*Hébreux*), et ensuite à nouveau au peuple chrétien tout entier (1 *Pierre*, 2,5). A cela s'accorde enfin aussi l'emploi du mot « temple ». Celui-ci est, dans le Nouveau Testament soit le corps de Jésus même (*Jean* 2, 19-21 ; *Apocalypse* 21, 22), soit ensuite la communauté chrétienne (1 *Corinthiens* 3, 16 ; 2 *Corinthiens* 6, 16 ; *Ephésiens* 2, 21-22 ; 1 *Timothée* 3, 15 ; 1 *Pierre* 2, 5) dans son existence charnelle (1 *Corinthiens* 6, 19), qui forme le nouveau, l'ecclésial « Corps du Christ » (*Ephésiens* 1, 23 ; 4, 12-13).

L'Épître aux Hébreux occupe, dans toute cette question, une position privilégiée — avec l'Apocalypse (et peut-être 1 *Pierre*), l'unique « document cultuel » du Nouveau Testament. Ici le don que Jésus fait de sa vie est placé dans le cadre du culte vétéro-testamentaire du Temple, et ainsi expressément interprété comme sacrifice. Le point central de ce sacrifice est l'obéissance du Fils, par laquelle avant tout le Christ devient prêtre (*Hébreux* 5, 5-10; 10, 2-12 avec citation du *Psaume* 40). Au terme de son exposé, l'auteur lance une invitation pressante à prendre part au sacrifice du Christ ainsi compris : « Pour aller à lui, sortons au-dehors du camp, en portant son opprobre... Par lui offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. Obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles car ils veillent sur vos âmes, comme devant en rendre compte... » (*Hébreux* 13, 13-17). Ainsi cette lettre

« cultuelle » confirme elle aussi ce que nous avons jusqu'ici constaté : les chrétiens sont invités à reproduire l'offrande que le Christ fait de sa vie, et cette reproduction s'effectue dans le quotidien chrétien. La vie quotidienne est l'authentique culte sacrificiel des chrétiens.

4. Le sacrifice du Christ tout entier

Que résulte-t-il maintenant de nos rapprochements de textes pour l'intelligence du sacrifice ? D'abord : le commandement par lequel Jésus l'a institué semble se rapporter effectivement à la vie chrétienne tout entière. Ce qui doit être reproduit, c'est l'attitude de don qui est celle de Jésus, intérieure, aimante, et servante ; celle-ci doit animer la vie entière des chrétiens, aussi et précisément leur vie quotidienne et en faire ainsi un authentique sacrifice et service de Dieu. Sans doute ne peut-on ni ne doit-on en rester à ce propos, à une attitude simplement intérieure ; de même que Jésus effectivement a souffert et est mort, de même l'attitude de sacrifice des chrétiens doit aussi faire ses preuves dans l'action effective. Une reproduction simplement rituelle et cultuelle ne serait appropriée ni au réalisme de la mort en croix du Christ, ni à sa signification pour la vie effective des chrétiens.

Cependant cette reproduction dans la vie vécue n'exclut pas, mais inclut la reproduction rituelle de la cène. Saint Jean peut faire le récit du lavement des pieds à la place de celui de l'institution de l'Eucharistie, parce qu'auparavant, dans le discours du Pain de Vie, il a plus que clairement mis en lumière la signification du manger et du boire eucharistiques (*Jean* 6,51-57). Saint Paul suppose la célébration eucharistique dans les communautés, comme quelque chose qui va de soi (1 *Corinthiens* 10, 16-22 ; 11, 20-32) ; ce n'est qu'à partir de là que ses exhortations au sacrifice de la vie trouvent leur pleine résonance. Si le commandement d'imitation donné pendant la cène se rapportait à la vie chrétienne tout entière, l'Eucharistie reçoit aussi de là sa pleine signification et son rôle irremplaçable dans la vie chrétienne. Ce qui doit être reproduit dans la vie est dans l'Eucharistie réalité effective : le don de Jésus. Tel est le sens du réalisme eucharistique. L'Eucharistie représente clairement, et même elle rend bel et bien présent, ce qui doit être reproduit. Prise exactement, l'Eucharistie n'est pas une imitation, mais ce qu'il faut imiter le modèle que vise chaque

tient sa force de vie bouillonnante, « *Le point culminant auquel tend l'action de l'Eglise, est tout à la fois la source d'où vient toute sa force* » (6).

Ce n'est qu'à la condition de la comprendre de la sorte comme le cœur de la vie chrétienne, que nous devenons aussi compréhensibles les deux traits principaux par lesquels la célébration eucharistique se distingue de tout autre acte de service de Dieu : son réalisme et son caractère de proclamation. Ce n'est que parce que c'est véritablement le Christ qui, sous les apparences du pain et du vin, donne Son vrai Corps et Son vrai Sang à manger en vérité aux croyants, que la célébration eucharistique peut toujours être à nouveau accomplie. Un simple acte symbolique ne peut pas être continuellement reproduit sans tomber, à la longue, dans le ridicule de la singerie. Il serait de fait ridicule de vouloir reproduire le lavement des pieds comme l'Eucharistie. Si en revanche l'Eucharistie est elle-même la réalité effective à imiter — « *imitamini quod tractatis* » ! — alors sa répétition rituelle devient riche de sens, bel et bien indispensable. L'effectivité de l'accomplissement chrétien de la vie s'appuie par suite sur le réalisme du don eucharistique ; « faites cela en mémoire de moi » est un commandement intimé en acte et à observer en acte, parce que et dans la mesure où « prenez et mangez : ceci est mon Corps » est un commandement à chaque fois effectivement intimé et effectivement observé. Ce qui se produit dans la célébration de l'Eucharistie est plus et autre chose qu'une représentation moralisante (ainsi que l'on pourrait comprendre, à la rigueur, à faux, le lavement des pieds) ; c'est l'in-formation intérieure de la vie chrétienne par le modèle qui lui donne son être — il lui donne son être, parce que la vie ne devient chrétienne que selon ce modèle (*Philippiens 2,6*). On pourrait, en étendant l'usage des concepts théologiques de matière et forme sacramentelles, décrire ce rapport de telle sorte que la vie quotidienne des croyants présente la « matière », qui devient par la « forme » du don eucharistique de soi que fait Jésus, sacrifice du Corps tout entier du Christ. En cela, la « forme » remplit la double fonction indissociable (et c'est cette double fonction avant tout qui rend le concept de forme théologiquement utilisable) de rendre explicite, de façon éclairante, ce dont il s'agit proprement ici, et donatrice d'être la réalité effective ainsi exprimée.

(6) Vatican 11, constitution liturgique *Sacrosanctum Concilium*, n° 10.

Cela jette ensuite quelque lumière sur l'autre marque distinctive de la célébration eucharistique, que soulignent saint Paul et la liturgie rénovée : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*I Corinthiens 11, 26*). On pourrait tout d'abord être tenté d'induire une opposition entre cette fonction de proclamation que présente l'Eucharistie et le réalisme de la transsubstantiation ; car un acte symbolique percutant semble être plus riche de proclamation que la « simple », de toute façon imperceptible aux sens, présence du Corps du Christ. Cependant, ce qui doit être proclamé — et cette proclamation s'adresse au premier chef aux chrétiens ; car qui d'autre que ceux qui participent à la célébration pourrait percevoir immédiatement cette proclamation ? — c'est le fait que ce soit la mort de Jésus qui porte et forme la vie des chrétiens et qui la rend, dans l'attente, tendue en avant vers le retour du Christ. En prenant et recevant le Christ qui se donne, ceux qui célèbrent l'Eucharistie manifestent, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, le principe de leur action. Ils attestent qu'elle ne devient pas, de sa propre puissance, sacrifice de louange et service de Dieu, mais par la puissance de la mort du Christ. Grâce à cette explicitation accomplie comme service de Dieu, la vie entière des chrétiens devient service de Dieu et proclamation : elle « proclame la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne », c'est-à-dire qu'elle manifeste le sens et le point de départ de la tension eschatologique qui l'in-forme (cf. *I Corinthiens 7* ainsi que les *Epîtres aux Thessaloniens*).

Cela nous conduit finalement à une ultime considération, de perspective inverse : au rôle constitutif de la communauté chrétienne dans la célébration eucharistique. Seule la présence de la communauté confirme l'Eucharistie dans sa signification de sacrifice. Hors de la communauté chrétienne, il ne peut y avoir d'Eucharistie ; même un prêtre, qui célèbre la messe absolument seul se tient dans cette communauté et la tient présente : par son intention, dans son intercession et avant tout du fait qu'il accomplit un rite formé en l'Eglise, et n'improvise pas sa propre prière privée.

Lorsque nous nous interrogeons de plus près sur ce qu'apporte la présence de la communauté à la constitution de l'Eucharistie, une première réponse pourrait être que c'est l'offrande commune effective de la communauté qui expose

ainsi dire le signe sacramental du sacrifice du Christ. Les chrétiens participant à la célébration apportent leur imitation effective du sacrifice dans la vie quotidienne, au partage eucharistique — cette « *actuosa participatio* » qui de *Mediator Dei* à Vatican II était un mot-clé de la rénovation liturgique. Tenant lieu de tous leurs efforts quotidiens, les croyants apportent le pain et le vin — « fruit de la terre et du travail des hommes » — ; ils ont aussi déjà construit l'espace où s'accomplit le service de Dieu et l'ont apprêté (c'est bien pour ce motif que les Évangélistes font un récit aussi circonstancié de la préparation de la salle où a lieu la cène) ; ils forment, avant tout par leur assemblée, cette communauté où peut être en général célébrée l'Eucharistie, et c'est dans leur prière et leur chant que cette célébration s'accomplit.

Plus important toutefois que cette offrande en commun est le fait que la communauté observe le commandement de Jésus, et reçoit son Corps (et son Sang) (7). En cela, ce qui est proprement décisif se trouve sacramentellement exprimé : le fait que l'Eucharistie soit le sacrifice du Christ et non pas au premier chef un sacrifice que les croyants offrent à Dieu. Ce n'est pas nous qui sacrifions Jésus au Père, mais c'est Lui qui se sacrifie lui-même en se donnant à nous. Sur la croix déjà, nous l'avons vu, le sacrifice ne s'est pas accompli dans une relation à deux, pour ainsi dire privée, entre Fils et Père ; sa mort devint bien plutôt sacrifice par la « multitude », pour laquelle et par les mains (pécheresses !) de laquelle Jésus donna sa vie. Une lecture attentive d'*Hébreux* et de *Philippiens* semble montrer clairement que Jésus n'est devenu, somme toute, formellement « obéissant » qu'en devenant homme, c'est-à-dire uniquement par sa solidarité avec les pécheurs ; la relation, intérieure à Dieu, du Fils au Père devrait bien être décrite d'un autre terme. « Par son entrée dans le monde » le Christ récite le psaume d'obéissance (*Hébreux* 10, 5). Il « devint (*genomenos*) obéissant jusqu'à la mort » (*Philippiens* 2, 8). Pendant la Passion, la « multitude », pour laquelle et par laquelle Jésus a appris l'obéissance sacrificielle, se trouve remplacée par les disciples, aussi bien en

(7) L'exception particulière qui jusqu'ici voulait que restassent exclus de la participation à la communion ceux qui participaient activement à la célébration de l'Eucharistie, parce que le même jour ils al, aient déjà communie, a été levée par la décision canonique 917 du nouveau droit de l'Église.

tant que pécheurs (Judas, Pierre, les apôtres dormant et fuyant), qu'en tant que bénéficiaires de la grâce (l'ensemble des disciples dans la salle de la cène, Jean au pied de la Croix) ; dans la célébration eucharistique, c'est la communauté qui assume ce rôle de remplacement. Elle reçoit le don de la grâce, mais elle reconnaît aussi continuellement sa condition pécheresse, non seulement dans l'acte de pénitence au début de la célébration (lequel reprend de façon renouvelée les sacrements de baptême et de pénitence), mais encore de façon plus pressante, dans d'incessantes répétitions, avant que l'on ne reçoive la communion : du Notre Père (« pardonne-nous nos offenses... », en passant par *Agnus Dei* et la prière de communion du prêtre, jusqu'au « Seigneur, je ne suis pas digne... ». Par la reconnaissance de son péché, la communauté donne au Christ en quelque sorte l'occasion de se livrer à nouveau et continuellement entre les mains des pécheurs.

ET pourtant la situation est à présent autre qu'au jour de la Passion. Non seulement parce que c'est maintenant le Christ transfiguré qui offre aux pécheurs son corps transfiguré, délivré de la souffrance, mais parce que ces pécheurs mêmes sont des pécheurs toujours déjà justifiés, baptisés. Ils se tiennent ainsi, fondamentalement, du côté du Christ ; ils se tiennent, pour parler en images, aux côtés de Marie, Jean et Madeleine au pied de la Croix, et c'est ainsi qu'ils peuvent présenter, avec le Christ et en Lui, le sacrifice de leur vie. Ils sont à présent des associés au sacrifice au plein sens du terme, comme auprès de la Croix seule Marie pouvait l'être, elle qui fut protégée de tout péché. C'est pourquoi se produit, dans le geste eucharistique de donner et de prendre, dans ce qui d'abord offre l'apparence d'un repas, un authentique sacrifice communautaire : le sacrifice du Christ entier — « *Chef et corps, un seul Christ* » (saint Augustin).

Peter HENRICI, s.j.

(Traduit de l'allemand par Jean-François Lavigne)
(Titre original : « Tut dies zu meinem Gedächtnis,
Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen »)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Doctorat en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de

Pierre JULG

Le sacrifice entre rite et morale

Il est facile de rejeter la barbarie des sacrifices sanglants, et de vanter — ou de blâmer — l'esprit de sacrifice du héros ou de la victime. Entre le rite (qu'il achève et permet de comprendre) et la morale (que seul il peut fonder) le sacrifice du Christ, unique et définitif, nous incite à penser la libre nécessité de son Incarnation et de sa Passion.

TOUTE la Tradition applique à la mort du Christ le terme de « sacrifice ». Comment comprendre l'usage, quelque peu insolite, de ce mot ? Il a deux sens assez nettement distincts : d'abord un sens *rituel*, qui désigne certaines pratiques religieuses — consistant le plus souvent en l'immolation d'animaux domestiques — assez largement répandues chez les peuples de l'antiquité ou aujourd'hui chez les peuples dits primitifs. Ensuite un sens *moral*, qui désigne un acte de don de soi, d'abnégation ou de renoncement : se sacrifier pour quelqu'un, pour quelque chose.

Quand il s'agit du Christ, c'est en ce dernier sens qu'il nous paraît tout naturel de comprendre le mot « sacrifice ». Le premier sens, en effet, totalement éloigné de notre univers est devenu un terme technique d'histoire des religions. En revanche, le second semble tout à fait adapté pour parler de l'acte de celui qui donne sa vie par amour pour nous.

Nous voudrions soutenir ici une opinion en un sens contraire. Il est certes légitime de parler de l'attitude morale de sacrifice, pour affirmer ensuite que le Christ l'a portée à son achèvement. Mais est-il vraisemblable que la Tradition ait utilisé, comme mot privilégié pour nommer l'acte rédempteur du Christ, un terme désignant une simple disposition morale — si noble soit-elle — de l'homme ? Ne faut-il pas considérer, au contraire, que c'est ce sens moral de « sacrifice » qui dériverait de l'expression dogmatique traditionnelle « Sacrifice du Christ » ? Après avoir signifié la participation du chrétien à la Croix, le mot aurait pris peu à peu un sens purement moral, sans aucun sens religieux. S'il en est ainsi, il faut supposer que le don fait par le Christ de sa vie le Vendredi Saint est appelé Sacrifice, non pas par ressemblance avec un acte humain d'abnégation, mais par analogie avec les sacrifices rituels du Temple de Jérusalem (1).

De fait, si l'on examine la façon dont les auteurs du Nouveau Testament utilisent le vocabulaire sacrificiel, on ne trouve pas trace d'explication morale, mais toujours des références précises aux rites de l'Ancienne Alliance. Cela est clair dans le cas de *l'Épître aux Hébreux*, tout entière construite sur le rite du Jour des Expiations. Mais peut-être encore plus significatives sont les allusions que l'on trouve, çà et là, dans plusieurs épîtres : leurs auteurs ne prennent pas la peine d'expliquer l'application du vocabulaire cultuel à la mort du Christ, allant sans doute de soi pour les lecteurs et faisant partie de la plus ancienne prédication apostolique. Ainsi les allusions au rite pascal : « le Christ, notre Pâque » (*1 Corinthiens 5,7*) « agneau sans reproche et sans tache » (*1 Pierre 1,19*) ; ou aux sacrifices pour le péché : « victime de propitiation » (*1 Jean 2,2* et *4,10*), « propitiatoire » (*Romains 3,25*). On voit bien que lorsque le Nouveau Testament parle du Sacrifice du Christ, il ne s'agit pas de qualifier par nos déterminations humaines l'attitude intérieure de Jésus, mais de désigner la Croix comme l'événement qui achève (parfait) l'histoire du salut, en accomplissant les figures de l'ancienne Loi.

Dans l'Inde ancienne, la religion des *Veda*, avec ses nombreux sacrifices sanglants, a lentement évolué, à travers une relecture et une allégorisation des textes sacrés, vers une conception

très «spiritualisée» du sacrifice, où les immolations sont remplacées par le renoncement ascétique (2). Entre les prescriptions du *Lévitique* et la conception chrétienne du sacrifice, il y a, non pas une évolution de ce genre, mais plutôt un événement dans l'histoire, qui transforme radicalement les réalités de l'Ancienne Alliance en leur donnant un sens nouveau.

M AIS on ne peut en rester là. Dire que la mort de Jésus est un sacrifice parce qu'elle accomplit les sacrifices du Temple n'expliquent pas la nature d'un tel accomplissement : le rapport ainsi établi entre les anciens rites et la Croix paraît purement extrinsèque, ne reposant que sur une similitude extérieure, d'ailleurs bien mince. Mais ne voir entre les préfigurations et leur accomplissement qu'un rapport de ressemblance formelle serait se méprendre totalement sur ce qu'est la lecture de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, telle que l'ont pratiquée les premiers chrétiens et les Pères. Plus que la réalisation d'obscures prophéties, l'accomplissement des Ecritures est l'achèvement par le Christ en Croix de l'histoire du salut, lorsqu'il donne naissance à l'Eglise, pleine réalisation du dessein de Dieu sur l'humanité, dont Israël avait ébauché la figure. A l'Eglise nouvel Israël, s'applique désormais tout ce qui se rapportait à l'ancien (3). Cet accomplissement concerne en premier chef les sacrifices : la liturgie du Temple est en effet le lieu où le peuple élu vit de façon sensible son rapport à Dieu, renouvelant l'Alliance scellée autrefois au Sinaï. Aussi sera-t-elle achevée lorsque Jésus versera le sang de l'Alliance Nouvelle. L'acte rédempteur du Christ est la réalité définitive et indépassable de l'Alliance, que symbolisaient jusque là les sacrifices rituels : c'est en sens qu'il est *le* seul véritable sacrifice. Seule la conviction de ce fait a permis aux apôtres d'opérer des rapprochements entre quelques détails, en eux-mêmes insignifiants, des récits de la Passion et certains versets de l'Ecriture (4).

(2) Lire à ce sujet Madeleine Biarreau et Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, 1976.

(3) C'est ce que les Pères appelaient le « sens spirituel » de l'Ecriture, cf. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence spirituelle des Ecritures d'après Origène*, Paris, 1950.

(4) Ainsi, le fait que l'on ne brise pas les jambes du Christ mort est rapproché par Jean d'un précepte rituel concernant l'agneau pascal (*Jean* 19,36).

Désigner la Croix comme l'unique Sacrifice, c'est y voir l'achèvement de l'histoire par le Christ qui fait advenir le monde nouveau. Ce n'est pas seulement dire que le salut nous y est donné une fois pour toutes, c'est confesser que ce salut nous est acquis par un acte libre du Verbe incarné — ce qu'a bien vu l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* qui voit le Christ moins comme victime que comme grand prêtre. Le sacrifice réside en l'acte libre de Jésus qui marche vers sa Passion en ayant conscience « *d'aller jusqu'à la fin* » (terme et finalité) « *de l'histoire, là où a été rendu le jugement sur le sens global de l'histoire du monde* » (5).

Ce mouvement qui porte le Christ vers la fin du monde est le même que celui qui le porte vers son Père. Si en mourant sur la Croix il fait advenir les réalités eschatologiques, réalisant ainsi le dessein bienveillant du Père, c'est qu'il accepte pleinement ce dessein en s'abandonnant à la volonté de celui qui l'a envoyé. Le sacrifice n'est donc pas autre chose que cet abandon total du Fils qui remet son esprit à son Père : celui auquel « il est dit : "tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech", c'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance. » (*Hébreux* 5,6-8).

On aurait pu craindre qu'en refusant de partir du sens moral du mot sacrifice, nous n'aboutissions à une vision purement juridique de la rédemption. Ce n'est pas *le cas* : nous retrouvons tout naturellement l'idée traditionnelle selon laquelle le sacrifice du Christ réside dans l'offrande (le don) de lui-même qu'il fait à son Père. Notre démarche s'est évidemment inspirée de celle de l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* qui, à partir d'une exégèse de type rabbinique des textes scripturaires relatifs aux sacrifices, construit une théologie de la Rédemption qui met en valeur le rôle de l'humanité du Verbe, dans laquelle la relation éternelle du Fils au Père

(5) Hans-Urs von Balthasar, « La conscience de Jésus et sa mission », *Communio* IV, 1, p. 31-40 (citation p.34), repris dans *Nouveaux points de repère*, collection Communio-Fayard, 1980, p. 161-174 (citation p. 166). Lire aussi, du même auteur, *La Gloire et la Croix, III*, Théologie, Nouvelle Alliance, Paris, Aubier, 1975, surtout p. 124-152 et 175-196.

Développer cette idée d'oblation, ce n'est pas pour autant y voir l'essence du « sacrifice en général » : il s'agit de saisir l'offrande du Christ non comme un cas particulier, mais dans ce qu'elle a d'unique. Il est frappant de voir comment les théologiens, depuis le concile de Trente, et surtout entre le début du XIX^e siècle et les années 20 ou 30, se sont attachés à définir l'idée générale de sacrifice — discutant en particulier le rapport oblation / immolation — pour en *déduire* le caractère sacrificiel de la Croix, ou de la messe (6). Sans nier la légitimité de cette démarche apologétique, il est nécessaire d'en percevoir les limites. Lorsque le théologien détermine les caractéristiques du sacrifice en général, il a évidemment les yeux fixés sur l'unique modèle qu'est le Christ ; mais en même temps, il crée un modèle, indépendant du Christ et lui préexistant, qui est, en gros, celui de l'homme religieux se tournant vers son Créateur. Ce modèle est alors prêt à fonctionner comme n'importe quel modèle anthropologique, une fois éliminée toute référence à Dieu. C'est exactement ce qui s'est passé avec les nombreuses théories du sacrifice développées par les anthropologues de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Il y a, au fond de toutes ces théories, l'idée que la pratique des sacrifices est obscurément liée la valeur morale d'abnégation nécessaire au bon fonctionnement de la société ; le « Sacrifice du Christ » de la théologie chrétienne aurait permis aux sacrifices sanglants de se sublimer pour dégager la notion morale de sacrifice. E. Durkheim ou M. Mauss n'auront plus qu'à montrer comment les rites ont pour but d'apprendre à l'homme son devoir de se sacrifier pour la société (7).

Il est facile aujourd'hui de dénoncer dans cet « esprit de sacrifice » une vision idéologique de l'homme et de la société (8).

(6) Voir l'historique de la question dans M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe, d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris, 1926. -

(7) Voir M. Détiéne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 7-35. En particulier p. 24-35 pour la critique des théories du sacrifice et la mise en lumière de leur origine chrétienne.

(8) Pour Durkheim, la sociologie est la science qui doit fonder les principes de la morale républicaine (il écrivit en 1916 un manuel de morale pour les écoles primaires). En 1920, concluant une savante étude sur le sacrifice, Alfred Loisy écrit : « Si le devoir social est, en un sens, fait de contraintes et de renoncements qui sont pour le bien commun, pour l'avenir de la société, pour celui de l'humanité, et qui peuvent aller, qui vont fréquemment jusqu'au sacrifice de la vie, les religions ont été, elles sont encore un fécond apprentissage du devoir social »... « L'action sacrée » (i.e. le sacrifice) « comme telle, ne fut jamais que superflue, et elle a eu son utilité réelle, sa nécessité relative, en tant que forme plus ou moins consciente, et plus ou moins bien comprise du devoir social et humain. Le devoir reste le sacrifice indispensable et obligatoire, le seul vrai, le seul efficace » (*Essai historique sur le sacrifice*. Paris, 1920, p. 537 et 539-540).

Plus profonde est sans doute l'analyse de René Girard (9) qui pousse jusqu'au bout la logique de ce concept de sacrifice : si le sacrifice assure la cohésion du groupe social en exigeant de l'individu le don de soi (10), c'est parce qu'il est en fait violence de tous contre un — violence qui fonde la société, mais qui devient dangereuse si elle n'est pas « canalisée » par le rite. L'esprit de sacrifice, où un Durkheim pouvait voir une haute valeur morale nécessaire au progrès de l'humanité, cacherait en fait la violence à laquelle l'homme devra tôt ou tard renoncer, s'il veut survivre. Un des mérites de Girard est de montrer l'originalité de la Révélation judéo-chrétienne, et en particulier de la mort du Christ : celle-ci, loin de s'inscrire dans la logique de l'esprit de sacrifice, et donc de la violence, est au contraire l'événement unique qui révèle le mécanisme de la « violence sacrificielle ». Jésus est celui qui vient inaugurer une attitude radicalement nouvelle face à la violence : seul, il ne se solidarise pas avec elle, et donc rompt le cycle rivalité-mimétique-violencesacrifice.

Mais Girard se trompe de cible quand il accuse le christianisme d'avoir occulté le message du Christ en qualifiant sa mort de sacrifice. Nous avons essayé, au début de cet article, de cerner le sens du mot sacrifice dans le Nouveau Testament : il désigne toujours des réalités empiriques du culte du Temple et n'exprime jamais une idée générale dont le sens moral, sous l'esprit de sacrifice, cacherait la violence sacrificielle. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'entre l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* et René Girard, « sacrifice » a changé de sens : la critique du sacrifice est en fait, nous semble-t-il, une critique de l'idéologie sacrificielle sous-jacente aux analyses sociologiques, forme dégénérée d'une théologie chrétienne de la Rédemption. Il est dommage que beaucoup n'aient retenu de Girard que sa négation du caractère sacrificiel de la mort du Christ — soit pour l'en féliciter, soit pour le lui reprocher. L'intérêt de l'analyse girardienne est d'abord de nous interdire de ramener l'acte rédempteur du Christ au sens banalement moral du sacrifice, de réduire la Croix au sommet de la générosité et de l'abnégation ; par là, il souligne le caractère absolument unique de l'attitude de Jésus.

(9) *La violence et le sacré*, Paris, 1972 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, 1978 ; *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

(10) Don de soi au sens banal, et non théologique, du mot.

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 duprême 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 — à 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

(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*, Zürich-Stuttgart, 1972 ; F. Hahn, « Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls », *Ev. Theol.* 35 (1975), 553-563 ; H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt, 1976, 4-76.

les 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).

A 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 fina-

(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 Passafeste 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 Eucharistiefeste », *Ursprung und Gestalt. Erörterungen 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 II. Urchristl. Mahl-Verständnis », *TREI* (1977), 49.

lement 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 relatent 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 Saluas*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Kti1n, 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*. Tell. 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 œuvre 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 — Mille 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 sémismes 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

(13) Cela apparaît très clairement dans *De captivitate Babylonie ('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.

et 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 le faire venir du repas hellénistique de commémoration des morts et que la tentative de la théologie des mystères, de le 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 bibli-

(15) Le premier point de départ chez H. King, *Etre 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*

que 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'Egypte (*Exode 12,14*). Ainsi en toute génération chacun est obligé de « se considérer lui-même comme s'il était sorti d'Egypte » (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.

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

(19) Cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter*, vol. 1 I, Fribourg, 1955, 197s ; G. Kretschmar, art. « Abendmahl III I. Alte Kirche », *TREI* (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.

(20) 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 oecuméniques 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. M ittelalter », *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*, Leiturgia. Handb. d. ev. Gottesdienstes, vol. 1, Kassel, 1954, 209s, 229s; J.J. von Allmen, *Ökumene 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 oecuméniquement 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 » (*I 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* (*I 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 parla commémoration verbale et active, est donc le principe d'unité des différents aspects de l'Eucharistie (27).

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

(22) 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 », *Ecrits théologiques* 9, 1968, 49-91.

(23) 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

3. L'Eucharistie comme action de grâces et sacrifice

Aussi bien l'institution de Jésus que l'anamnèse de son oeuvre 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 (*toda*), 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, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur spirit ualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck-Vienne-Munich, 1978, 11-36.

(29) Ignace d'Antioche, *Ad Smvrn.* 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 Erklärung der römischen Messe*, vol. I, Vienne, 1962 (5), 20s, 38 ; vol. 2, 1 38s (trad. fr. : *Missarum Sollemnia*, Paris, 1952-1954).

(31) Ainsi 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 zur 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'Eglise 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 (prosphora, 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 Age (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 compre-

(25) J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Vol. III 1, 40.

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

(27) 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 Irenäus von Lyon*, Cologne-Bonn, 1975.

(28) 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, dissociant ainsi la structure eucharistique totale de celui-ci. Cf. J.A. Conzelmann, *Die*

naient 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, oecuméniquement 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 cultuel est de plus en plus

(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 ill.*, Einsiedeln, 1967, 166-217.

difficile 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

(40) Cf. Th. Schneider, *Zeichen der Nihe 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. Lengeling, 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. 1 I, 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 : « /te 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

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

(46) 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.

(47) 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.

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

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

D'après l'Ecriture, 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'épiclese 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 épiclese ; l'épiclese spéciale placée et interprétée différemment dans les différentes traditions liturgiques ne fait qu'explicitier 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'épiclese dans la liturgie postconciliaire de la messe une signification éminente et fondamentale aussi bien qu'oecuménique. C'est le cas non seulement pour le rapport avec les Eglises orientales, qui reconnaissent à l'épiclese une signification spéciale, pendant longtemps même controversée (53), mais aussi pour le rapport avec les Eglises de la Réforme. Sans doute se situent-elles, elles aussi, dans la tradition liturgique latine sans épiclese 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'épiclese, une lumière nouvelle

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

(50) Ainsi avant tout E. Kdsemann, « Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre », *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1. Göttingen, 1960, 11-13 ; 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 U mdeutung », *Jahrb. Lit.* 4 (1924), 37-47.

effet 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 pour-quoi 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 *koinônia* (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'ecclésiatement comme communauté dans le Christ (56). La communion à la fois personnelle et ecclésiastique 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

(56) P. Hauck, art. « koinōnos », *ThWNT III*, 798-810, P.C.Bori, 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.

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 ecclésiastique 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

(56) 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 ; iii. « Urn 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 Österreich. 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.

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

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

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

(60) Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 19Is ; F. Lang, « Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament ». *Ev. Theol.* 35 (1975), 524-538 ; V.

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 roman-

(63) Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 201-219; E. Schweizer, art. « soma », *ThWNT* VII, 1065s ; E. Kasemann, « 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 Âge*, Paris, 1944: se rattachant à lui A. Gerken, *op. cit.*, 122s.

(66) Thomas d'Aquin, *Summa Théol.* III, 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 ; et ce 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 sacramenti) 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*.

tisme du XIX^e siècle, (surtout la conception de l'Eglise de J.A. Mähler), 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'Eu-

(67) Vatican II, *Constitution sur la Liturgie*, 11, 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.

(68) 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.

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

(70) Ains J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'eucharistologie messianique*. Paris, 1980, 321s, 337s.

(71) 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 I Corinthiens 10,17) » 11 : « Restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie Eucharistique, ils

charistie 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

(72) D'après la doctrine catholique, l'Eucharistie suppose des ministres validement ordonnés. Cf. *DS 802 ; 1752 ; Vatican II, Constitution sur l'Eglise, Lumen gentium, 26,28. Décret sur l'œcuménisme, Unitatis redintegratio, 22.* Sur la question elle-même : P. Blaser et d'autres, *Amt und Eucharistie*, Paderborn, 1973. En un sens différents : H. Kong, *Prêtre, pour quoi faire ?*, Paris 1971 ; E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Dusseldorf, 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.

d'elle la célébration révolutionnaire des sous-priviliégiés. 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 sacramental. Dans l'offrande du pain et du vin, « fruits de

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

formation 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 recréation 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 oeuvre, 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

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

humaine de Jésus, qui, justement 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

(76) Ainsi J. Betz, *Mysterium Salutis* IV/2, 264s. Sur l'interprétation correspondante de la doctrine de la transsubstantiation, cf. J. Ratzinger, « Das

personnes 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.

A 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 sil 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.

« (~ OURCE 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 tradition du « pain azyme ». C'est le contexte d'émergence de la question qui nous semble mériter quelques observations critiques. Si l'Afrique avait à choisir, elle devrait opter pour le «pain azyme » qui, du fait de sa surdétermination, est plus riche de données anthropologiques et théologiques.

c'est-à-dire « non levé », et qui suscitera de génération en génération la question : « Qu'est-ce que c'est ? ». « Pourquoi ce pain ? ». Cette interrogation annoncée par le Deutéronome naît du lieu du cœur, centre spirituel de la personne qui ouvre l'espace intérieur à ce que le P. Beauchamp a si bien qualifié de « récit total » (3). Ce récit, qui va de la Genèse à l'Apocalypse, du Commencement à la Fin, en se concentrant au maximum dans le Sacrifice du Christ, est ce en quoi se purifient la mémoire et les projets de sens des peuples, leurs cultures, et qui fait prendre corps au nouveau Peuple de Dieu.

Nous nous proposons ici d'éclaircir un tant soit peu le débat né à la faveur de l'inculturation à propos de la matière de l'Eucharistie, en montrant que la question est indécidable aussi longtemps qu'elle n'est pas reliée au caractère sacrificiel ou non sacrificiel du repas eucharistique. Nous traversons donc résolument la critique des idéologies pour tendre vers la saisie de la symbolique anthropologique, qui est le lieu de personnalisation, où prend également son départ tout projet de développement sociétair. L'Eucharistie nous rejoint à ce niveau de constitution première de la personne humaine et de la société. Situer le débat à un autre niveau prioritaire, c'est, nous semble-t-il, courir le risque de manquer de pertinence théologique. Par ailleurs, si c'est le bien véritable de l'homme concret qui est le critère de dernière instance pour juger de la valeur de l'action humaine, comme du reste l'atteste la forme eucharistique prise par le Seigneur avant de nous quitter, alors l'approche culturelle est plus riche et plus pertinente que l'approche socio-politique ou économique. Nous concluons en disant que cette Poétique divine de l'homme et du monde appelle la Poétique humaine : c'est la fécondité et la générosité de la Source qui débordent dans la puissance du courant du fleuve.

1. Difficile problématique africaine en théologie

Que nous le voulions ou non, les peuples qui ont récemment rencontré l'Évangile n'ont pas de tradition constituée de pensée chrétienne et ils se réfèrent nécessairement à la tradition de pensée de l'Église universelle, qu'elle soit comprise comme tradition vivante, ou comme traditions théologiques

(3) Cf. P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*. Cerf, Paris, 1982.

particulières. Ces peuples, considérés comme jeunes Églises ou Nations nouvelles, n'ont pas pu biffer le fait social majeur de leur modernité qu'est l'école. Le mot du marxiste antillais, Frantz Fanon : « *Nous ne devenons ce que nous sommes que par la négation intime et radicale de ce qu'on a fait de nous* » a fait fortune mais il a finalement démontré sa faillite et son impuissance radicales devant le fait massif de l'école blanche en Afrique. Et, pour qui suit de près les politiques gouvernementales en matière d'éducation et de formation, il est clair que nous sommes loin de sortir de l'auberge.

En tout cas, les écolages qui se partagent les esprits dans l'Occident moderne sont innombrables et ce sont eux qui, en Afrique comme dans les pays jadis colonisés, font accentuer diversement les tâches théologiques ou liturgiques, pour ne considérer que celles-ci. Ainsi, suivant les espaces intellectuels que nous habitons, nous porterons l'accent sur le culturel ou le déplacerons sur le socio-politique ou plus radicalement sur l'économique, ou encore, à l'intérieur même du culturel, nous serons fascinés par la multiplicité et la diversité des symboles, ou par la puissance de l'unité symbolique porteuse de l'intentionnalité anthropologique radicale. Il ne faut donc pas aller trop vite en besogne en liquidant verbalement l'impérialisme culturel occidental : c'est une démagogie qui se paiera demain d'un brutal réveil en captivité, ceci pour ceux qui nourrissent le préjugé d'une espérance quelconque fondée sur le soupçon.

Faut-il alors nous soupçonner de résignation et de soumission quand nous insistons pour dire que penser c'est toujours « penser avec » ? Nous ne pouvons pas empêcher les autres de vivre de soupçon, mais nous devons alléguer les raisons pour lesquelles nous affirmons échapper au soupçon. Ces raisons sont pour nous théologiques et anthropologiques. Toutes les raisons théologiques se ressemblent en ceci que le mystère lui-même qui se donne à penser au chrétien, n'est autre que celui du « Dieu avec l'Homme » dans toute la richesse de sa manifestation multiforme. C'est le Dieu qui habite à jamais avec l'homme en Jésus-Christ, rendu présent dans l'Eucharistie, pour continuer de susciter dans tous nos espaces socio-culturels et dans tout le cours de l'histoire, le peuple qui est son Corps mystique. Et du fait que la culture, qui est l'enveloppe primordiale de l'humain, se révèle en fin de compte comme l'imploration de la reconnaissance par l'autre,

l'anthropologie fondamentale s'atteste comme la pensée du Bien commun humain. De part en part notre pensée sera donc positive et elle ne le sera en rigueur et en vérité que si elle est une pensée du Sacrifice. Le point culminant de l'expérience du « Dieu avec » a été vécu par Jésus-Christ sur la Croix. L'Eucharistie nous situe au coeur d'une telle pensée.

S'entêter dans le soupçon conduit finalement à gommer de l'Eucharistie comme de la vie, l'élément gênant qui n'est autre que le Sacrifice (4). De la sorte, l'Eucharistie est vidée de son contenu spécifique et n'est plus que ce moment de détente du repas de communion. Une telle communion ne saurait être qu'une fusion provisoire, une prétention d'annulation de la différence (5). L'opération contraire fait maintenir la violence uniquement au lieu que le Seigneur lui a assigné : son corps, expression de sa personne, qui continue de nous inviter à lui donner la totalité de notre personnalité (corps compris) pour continuer son oeuvre d'amour. Ou bien l'Eucharistie est repas sacrificiel, ou bien la violence retrouve son vieux statut mimétique et destructeur.

L'Afrique ne saurait à la fois accueillir la pensée qui procède par négation de la négation et faire vraiment hospitalité à Celui qui, par son sacrifice, vient transfuser dans les veines de nos cultures et de nos esprits son sang régénérateur, Celui qui, selon la sagesse africaine aja-fon, a « avalé la violence » et nous entraîne dans la qualité de son sacrifice, si nous le voulons.

Mais essayons encore de démêler l'écheveau des déplacements d'accent en Afrique, sans oublier le fait qu'aucune des familles intellectuelles qui se forment aujourd'hui en Afrique autour de la théologie de l'Eucharistie n'a sa souche sur le continent même (6).

(4) La force qu'a le sacrifice eucharistique de changer l'homme réel sera transformée, dans la pensée du soupçon, alias pensée par négation de la négation, en principe spéculatif si l'on est hégélien ou en violence révolutionnaire sur le plan social, si l'on est marxiste.

(5) Nous ne croyons d'ailleurs pas qu'il puisse y avoir repas de communion à caractère religieux sans sacrifice.

(6) Il ne s'agit pas dans ce qui suit de recommencer le procès étroit du poids de l'âge missionnaire sur nos Eglises ; un tel procès ne va jamais sans injustice. Il est plutôt question d'élargir résolument la vision et de percevoir les courants majeurs qui conditionnent l'agir missionnaire tant d'origine intérieure qu'extérieure. Une esquisse de sociologie des mentalités comme genèse des problématiques est ce qu'il faudrait. C'est une critique de la critique des idéologies, un effort d'observation pour la surprendre en flagrant délit d'aliénation des dominés sous couvert de les libérer, que nous aurions souhaité faire. Mais ce n'est pas possible dans le cadre restreint de cet article ; néanmoins nous l'esquisserons très schématiquement, vu l'importance de l'Eucharistie.

2. Une genèse plausible de la problématique occidentale

Observons d'entrée de jeu que, si l'Eucharistie est comprise comme simple repas sans sa dimension sacrificielle, on court le risque, qui est depuis longtemps une réalité ici et là, de voir la convocation sainte du Père dans la personne de son Fils devenir insensiblement un club d'amis qui fraternisent un coup autour d'une table. Naturellement le glissement sémantique né d'attitudes de vie appelle un glissement dans l'ordre symbolique fondateur, ici, l'Eucharistie. En effet le club d'amis va prendre le *pain de la vie courante*, le pain de tout le monde, le pain de chaque jour. Ce club n'a pas pensé à mal, il n'a pas cherché à faire scandale. Néanmoins nous devons le souligner très fort : ce n'est plus du *pain qualifié par la mémoire et appelant un « récit total »*, c'est du pain qui est simple nourriture terrestre, « fruit de la terre et du travail des hommes ». Dans ce contexte, il ne sera insensiblement plus question de « récit total » de la Bible, mais il sera loisible de lire n'importe quel texte d'un poète qui nous inspire bien. De cette pratique ecclésiale nouvelle, qui advient, il faut le reconnaître, au gré d'un effort réel pour la « pertinence » de l'Eucharistie devenue par trop obsolète pour l'homme moderne, on tire des conclusions qu'on estime aller de soi. On oublie seulement que l'homme moderne, comme du reste l'homme de tous les temps, qu'on veut rejoindre est rebelle à la Croix et allergique à l'idée de sacrifice. En aboutissant au simple repas, est-ce qu'on n'a rien perdu en cours de route, qui serait de l'ordre de l'essentiel ? Question grave qu'aucune hâte missionnaire ne saurait nous empêcher de résoudre. L'homme noir en tout cas est trop en retard désormais pour se hâter sur de fausses routes. Il est impératif de prendre son temps.

D'ailleurs, en Occident même, on en est venu à un consensus sur les deux éléments que l'on tendait à dissocier : la réalité du repas et celle du sacrifice. C'est en tant que repas que le mystère du Sacrifice de Celui qui est « mort et ressuscité pour nous » nous atteint, nous pénètre et nous assimile au monde nouveau. On n'a pas le droit de passer sous silence l'aspect « sacrifice », ni de taire l'aspect qui souligne sa destination, laquelle nous destine nous-mêmes : l'aspect « repas ».

Si nous jetons encore un coup d'oeil sur les raisons qui sont à l'origine du grand déplacement d'accent qui faisait pro-

blème, nous trouvons entre autres une certaine saturation de dolorisme. Ce dolorisme, joint au légalisme implacable qui s'était substitué à la vision théologique profonde du rachat, était insupportable à la longue. La perte du sens du péché s'accroissant, l'homme occidental ne pouvait que prendre alibi de cette situation pour mettre ouvertement en doute la réalité sacrificielle de l'Eucharistie et n'en conserver que le sens encore acceptable de repas de communion. Il faudrait ajouter à toutes ces raisons la récente théorie sacrificielle de R. Girard qui, pour ramener avantageusement le judéo-christianisme à la table du débat de l'anthropologie fondamentale, n'en a pas moins gravement réduit le sacré à la violence sacrificielle. La suspicion jetée sur l'épître aux Hébreux et sur le christianisme historique a pu conduire plus d'un à une liquidation allègre du sacrifice comme dimension constitutive du christianisme. Les relectures de fond sur la base d'une anthropologie fondamentale renouvelée manquent encore, qui restitueraient le sacré dans la ligne d'une juste transcendance. Gommer le sacré en même temps que la violence mimétique revient à le confondre avec ses déviations ; c'est rompre la continuité entre l'ordre de la création et celui de la Rédemption, c'est ruiner cette auto-inclusion de la Grâce dans ses propres avances, qui fait la merveille de l'oeuvre de Dieu, qu'il serait pour le coup très juste d'appeler « robe sans couture ». La transcendance déviée pourrait bien avoir pour expression socio-historique ce faux sacré qui se constitue grâce à la violence mimétique, désignée par Girard comme violence sacrificielle ; le sacrifice du Christ, que présente le repas sacrificiel eucharistique, est la correction divine de l'irréductible sacré qui met la personne humaine sur la voie de la sainteté.

Dans une telle constellation intellectuelle, il n'est pas étonnant que les infléchissements du sens de l'Eucharistie aient leurs retentissements sur la problématique africaine en la matière. Comme on pouvait s'y attendre, en effet, si l'Eucharistie est avant tout un repas et qu'on puisse prendre du pain ordinaire de pâtisserie pour la célébrer entre copains, il n'y a pas de raison qu'on choisisse le blé plutôt que le maïs ou le riz, l'igname ou le manioc, le haricot ou le mil... Chaque espace socio-culturel pourrait plaider en faveur de son produit ; ce qui prévaudrait dès lors ne serait rien d'autre que la théorie de Marx suivant laquelle c'est l'économique qui est l'instance déterminante en dernier ressort. Le style des polémiques sur la matière de l'Eucharistie nous prouve, s'il en était encore besoin, la justesse de la pensée du sociologue

américain, Paul Lazarsfeld : « Il n'y a rien de plus concret qu'une bonne théorie ». Prendre le produit du dominateur blanc, ce serait pérenniser, grâce à la matière de l'Eucharistie, l'impérialisme occidental aux mille ressources, qui se serait ici encore faufilé dans les mailles de la liturgie eucharistique. L'argument est repris avec le même pathos décolonisateur à propos du vin.

3. Du culturel au socio-politique en théologie africaine

Nous voyons donc le quiproquo et le chassé-croisé des problématiques entre Eglises occidentales et Eglises africaines. La perte du sens du sacrifice notamment et d'autres raisons historiques entraînent d'un côté une évolution de pratique et de mentalité, qui ne justifierait plus le sacrement que par le seul biais du repas. De l'autre côté, une sensibilité historique, que nous allons essayer maintenant de cerner de plus près, se saisit de la même problématique sacramentelle selon les exigences propres de la décolonisation et de la libération culturelle, mais que l'on veut désormais économique pour être effective. Nous verrons bientôt sur le cas concret de l'Eucharistie, quels enjeux majeurs sont engagés pour nous dans ce déplacement d'accent du culturel à l'économique et qu'il n'est pas innocent de laisser courir sans réagir.

Sous bénéfice d'investigations ultérieures, il faut reconnaître que pour ce qui concerne l'Afrique, les monographies ethnographiques sans portée théorique triomphaient à l'intérieur de l'Eglise, alors que toute l'intelligentsia africaine d'avenir sous la mouvance des Noirs américains panafricanistes (Dubois, Garvey, Padmore) se battait pour la libération du continent. Il faut remarquer que dans les années 50 les interrogations des prêtres noirs dans le livre qui porte ce titre ont pointé sur cette question décisive restée depuis lors sans réponse : « Propagande ou Vérité ? » La réponse eût été d'ordre épistémologique. Or, il n'y a pas d'épistémè chrétienne sans la Croix. La sorte de théologie en mesure d'élaborer ce savoir de vérité liée à la Croix n'a pas été proposée par nos aînés cosignataires de ce livre, et, depuis lors, nous ne l'avons pas élaborée davantage. La génération qui a immédiatement suivi celle de ces aînés s'est prodiguée en monographies. Nous n'allons pas faire ici toute l'histoire des idées, mais ce sont dés

contrastes significatifs, que nous tenons à souligner, pour manifester à quel point il est décisif, selon nous, de situer historiquement les problématiques, pour ne pas se perdre dans le fourré idéologique de l'Occident, — sa « propagande » comme les prêtres noirs des années 50 l'appelaient — et rechercher la vérité qui seule est libératrice. Ajoutons donc que l'âge des monographies ethnographiques a longtemps continué sur le plan des recherches théologiques africaines et que c'est dans le contexte de l'Association des Théologiens du Tiers-Monde, où les Américains du Sud donnent le ton, que l'accentuation socio-politique dans la problématique théologique africaine se fait jour. Cette accentuation en tout cas est récente et peut donner lieu à des questionnements sur les origines et les influences.

Du reste, les théologiens africains ne sont pas des suivistes et à Yaoundé, lors de la première Rencontre des théologiens africains et européens, ils ont parlé de « pauvreté *anthropologique* », ce qui est le signe d'une permanence du culturel comme instance déterminante.

Revenant sur le terrain proprement anthropologique, nous constatons que tout en rejetant le marxisme, quand il devient système politique contraignant, certains théologiens africains ont semblé adopter sans plus ample critique, sur le plan des analyses anthropologiques, la thèse de la détermination en dernière instance de l'économique. Il n'est pas possible de comprendre autrement certaines tournures qu'ont prises récemment les débats sur la matière du sacrement de l'Eucharistie.

4. La pensée de l'intellectuel communautaire : la primauté du culturel

Pour sortir de l'impasse, il me semble que nous devrions distinguer les « symboles » et la « symbolique ». Le respect de la spécificité culturelle de chaque peuple est en danger lorsque, restant dans la multiplicité des « symboles », nous introduisons prématurément des grilles de lecture extérieures à l'universculturelconsidéré. Nous réduisons alors la conscience africaine au silence et nous quêtions sa caution pour l'introduction du « riz » ou de la « bière de mil » dans la célébration eucharistique. Il est facile de la convaincre d'ailleurs en faisant vibrer la

corde sensible du pluralisme culturel. Autrement plus exigeante et libératrice est, à notre avis, la fidélité à la symbolique anthropologique de base, qui s'énonce en terme de rapport entre les symboles et du sens global qu'il revêt d'abord et avant tout aux yeux des « intellectuels communautaires » et de la société concernée. Car ce sont les « intellectuels communautaires » seuls, c'est-à-dire ceux-là qui en régime de culture orale représentent la meilleure condensation de la mémoire collective en voie de réflexion sapientiale, ce sont eux les seuls interlocuteurs qualifiés pour faire le récit anthropologique à confronter avec le « récit total » concentré dans l'Eucharistie. C'est parce qu'elle est à base de « pain *azyme* » que l'Eucharistie est source de récit de gratitude pour l'œuvre de la Rédemption. Azyme, c'est le pain qui n'a pas eu le temps de lever, car le départ pour l'existence libre devant le « Je Suis » urgeait. Or l'un des « intellectuels communautaires » qu'a connu le Dahomey ancien (Bénin actuel), le devin Gedegbe, livrait à l'ethnologue français, B. Maupoil, cette pensée qui, pour les chercheurs du « Sillon Noir » (7), revêt un cachet de synthèse précieuse, source de méditation : « *Le culte que nous rendons au Vodun est notre dette de gratitude envers nos souvenirs les plus chers* ». En cela nous lisons, après 15 ans de recherche avec « Le Sillon Noir », une perception propre de *l'homme comme être de mémoire et de gratitude*. Voilà, à notre avis, qui permet un renouvellement de l'approche anthropologique africaine du sacrement de l'Eucharistie, tout en demeurant à l'écoute de cette Parole en concentration qu'elle est. Elle nous interpellera à une purification de la mémoire, à une conversion de mentalité, à une jonction des figures d'ancêtres, auxquelles appartient les Vodun, avec le Christ, fondateur de l'humanité nouvelle. Mémorial de libération et de nouveauté de vie introduite par pure grâce divine dans notre monde corrompu, l'Eucharistie n'est nourriture nouvelle que pour autant qu'elle est « azyme », pain portant à une interrogation, source du « récit total » de la Rédemption. Nous la recevons afin de devenir « azyme » pour le monde ; nous ajoutons de la sorte un segment de sens existentiel au « récit » dans le monde qui est le nôtre. Un tel récit en lui-même est action de grâce ; l'Eucharistie est constitutivement « Action de grâce ».

(7) « Sillon Noir », en langue béninoise *ajá fon Mewihwendo*, est un mouvement de recherche en Eglise sur la culture africaine avec les intellectuels communautaires convertis, en vue de l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique et plus particulièrement en République Populaire du Bénin.

Cet angle de vision de l'Eucharistie, que nous permettent quinze années de recherche en « Sillon Noir », nous engage dans une réflexion théologique, dont il est difficile de contester l'africanité, de même qu'il est impossible d'en soupçonner la fidélité catholique. Et il nous semble que le mot par lequel Mgr Sanon terminait sa contribution au Colloque théologique de Toulouse en 1981 pourrait nous orienter sur la pente d'une semblable anthropologie fondamentale, fondée cette fois sur le *partage comme genèse de l'infini* : « *Seul ce que nous partageons est infini* », lui confiaient les sages de son pays. C'est de la convergence des études anthropologiques de fond, menées dans toutes nos aires culturelles africaines, que pourra naître la réflexion anthropologique globale, qui sera le lieu africain d'écoute du message chrétien. L'Eucharistie, dans sa matérialité même, est une synthèse impressionnante du tout de notre foi : elle est un *repas sacrificiel* destiné à la double intégration de l'homme, comme individu spirituel doué d'un corps et en voie de personnalisation d'une part, et d'autre part comme personne douée de responsabilité vis-à-vis de tous les autres hommes et de l'univers créé.

Mémorial du Christ en travail d'achèvement du monde pour la gloire du Père dans la force de l'Esprit d'amour, elle entraîne irrésistiblement celui qui y participe à s'investir, mieux à se laisser investir tout entier par le Seigneur pour l'intégration de la Création (ordre naturel et ordre humain total) dans la Rédemption. En elle est en cours la Poétique divine du monde et de l'homme. L'aspect traditionnellement le plus important, si nous savons l'entendre, est bien celui du Sacrifice, coeur du « récit » ; il est précisément ce qui n'autorise pas à prendre n'importe quel pain, ni par conséquent des produits de remplacement, suivant les contextes culturels.

5. Ce que dit le Mystère

Mémorial d'une libération dont nous sommes en dette de gratitude, l'Eucharistie dit sacrifice de la Nouvelle Alliance. La hâte de l'Ange de Yahveh la nuit de la libération n'a pas permis d'avoir du pain levé. Voilà le récit qui culminera dans la Passion-Mort-Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le Seigneur, tendu vers l'Heure de sa passion, parlait de son impatience jusqu'à ce qu'elle sonne et qu'il reçoive le « bap-

tême », pour lequel il est venu. Toute sa vie était polarisée par cette Heure, qui sera l'heure du sacrifice suprême, de l'amour qui va jusqu'au bout, de la Croix qui détruit le péché et donne la vie. En prenant scrupuleusement ce qu'il a pris et qui est devenu, aux temps apostoliques mêmes, la thématique théologique et parénétiq ue d'un saint Paul — « Purifiez-vous du vieux ferment et vous serez une pâte nouvelle, vous qui êtes comme le pain de la Pâque, celui qui n'a pas levé » (*1 Corinthiens 5, 7*) —, nous sommes conduits à écouter le récit qui interpelle notre foi. Ce qui est dit du pain est dit plus précisément de l'Agneau pascal qu'est le Christ. Il est superflu de faire ici une exégèse des paroles de l'institution rapportées par les synoptiques. Mais le caractère sacrificiel du « corps livré pour vous » et du « sang répandu pour vous » est inaltérable. Et c'est dans une obéissance empressée que le Seigneur a marché vers cette heure : « Je fais toujours ce qui lui plaît ». « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé ». En cherchant à approfondir la réalité du sacrifice dans la crise intellectuelle et spirituelle actuelle, nous ne pouvons pas ne pas faire notre profit de l'intelligence trinitaire du sacrifice. On peut dire que l'essence du sacrifice entendu comme événement trinitaire a sa racine historique et théologique dans le fait que, pour reprendre le mot d'Hans-Urs von Balthasar, « *le Fils se laisse mettre à la disposition* » du Père par l'Esprit pour être offert, partagé, dispersé à l'infini. Balthasar écrit cette pensée, qui est d'une très grande fécondité : « *Que Celui qui fut fait homme abandonne tout ce qu'il a aux autres hommes, c'est d'une certaine manière moins important que le fait qu'il se livre et s'abandonne lui-même aux mains du Père, qui l'offre, le partage, le disperse à l'infini. C'est seulement parce que le Père lui-même nous invite à sa table eucharistique et fait s'accomplir sur l'humanité du Fils le miracle de la multiplication des pains, que le miracle est, pour l'humanité en sa totalité, définitivement vrai et définitivement accompli* » (8).

Voilà ce à quoi il importe de veiller le plus dans le mystère sacrificiel tant au niveau personnel qu'au niveau sociétaire : sa qualité d'événement d'amour trinitaire, qui seule peut faire de la vie du chrétien une Eucharistie prolongée. Elle seule fait du chrétien un saint, c'est-à-dire un sacré qui, dans le sillage du Christ, relève de l'initiative du Père lui-même dans la puissance de l'Esprit, ou encore un homme disponible pour

(1) Article cité, note I, p. 35.

réaliser, dans l'obéissance parfaite, la volonté du Père qui est de le donner en nourriture à ses frères. Quand se donner devient se laisser donner aux autres par le Père, alors la vie personnelle comme l'ordre social, politique et économique sont en passe d'être radicalement changés.

Dans une telle perspective, l'on est en mesure d'estimer à sa juste valeur la thèse de R. Girard mais en même temps d'écarter sa prétention de vouloir réduire la vie et la mort-résurrection de Jésus-Christ à la dimension, même ennoblie, d'un bouc émissaire. Disons succinctement, au passage, que, si le sacrifice n'est pas intrinsèque à l'Eucharistie comme un événement intratrinitaire, nos engagements socio-politiques et économiques les meilleurs, nos prises en charge du développement, voire de la libération des pauvres, ne peuvent être que des volontés de sacrifice de soi. Ce serait une autosanctification, qui serait la récupération suprême de soi, l'apothéose de l'orgueil. Elle répondrait adéquatement au schéma girardien de la violence sacrificielle. Le simple repas pris en commun, qui ne serait pas communion à cette qualité de sacrifice, dans laquelle le Fils est à la parfaite disposition du Père pour la vie du monde, serait, nous l'avons dit, un simple moment fusionnel préparant la prochaine crise mimétique, où la violence, apparemment tournée contre soi, révélera sa nature purement stratégique en se retournant contre l'autre, qu'on prétendait servir en parfait désintéressement. Les exemples historiques foisonnent. Le Christ est venu justement briser le cercle infernal de la violence d'autoposition, par la concentration en sa personne de toutes les victimes sacrificielles, de tous les holocaustes, pour faire du Sacrifice de la Croix, rendu présent dans l'Eucharistie, un événement trinitaire, c'est-à-dire un échange d'amour où l'humanité pécheresse est introduite dans le cercle trinitaire de commerce d'amour. Voilà ce qui s'appelle Rédemption, salut par le sacrifice du Christ.

La qualité de la médiation politique et économique dans nos sociétés inégalitaires ne peut être qu'eucharistique, sacrificielle au sens trinitaire. L'activation de l'énergie créatrice des pauvres ne saurait advenir dans l'oubli de l'événement qui a marqué à jamais l'histoire humaine et à l'intérieur duquel tout doit être compris et vécu désormais : le Sacrifice de la Croix, inséparable de la Résurrection et de l'effusion de l'Esprit. Ici la Trinité achève de se révéler comme le véritable

acteur de l'histoire du monde, l'Eucharistie ainsi comprise est la maîtrise divine, où notre histoire socio-politique et économique se fait Histoire Sainte.

Dans le parcours, nous avons remarqué qu'intégrer l'Eucharistie dans la vie, c'est rectifier la transcendance et échapper au soupçon de Nietzsche sur celui qui verse son sang ; c'est aussi retrouver la personne humaine dans son irréductible transcendance, non moins que la personnalité culturelle des peuples dans leur spécificité propre et leur vocation à former l'Eglise. Nos vies sont requises, mieux, sollicitées.

Chacun sait que les énoncés dogmatiques déportent de l'« énonçable » (signification) vers « la chose même » (sens). En assumant leur dynamique, on prend position dans le débat moderne contre la fermeture du langage pour son ouverture, contre l'épuisement du sens dans la signification pour son débordement irrésistible vers le référent, c'est-à-dire la vie symbolique et réelle. Dans la liturgie chrétienne, la Parole la plus vive, celle qui sort de la bouche même du Verbe de Dieu, est juxtaposée au rite de la « fraction du pain » et de la communion. La Parole proclamée trouve sa destination dans le mémorial de la passion, de la mort et de la Résurrection du Seigneur, que présentifie la matière eucharistique « transsubstantialisée » par la parole consécatoire. Avant d'être réduite au silence de la Croix, où le Fils, faisant retour au Père, emmènera avec lui la multitude de ses frères, la Parole se concentre une dernière fois dans le lavement des pieds et le discours d'adieu chez saint Jean, ou dans les paroles de l'institution chez les synoptiques, pour nous laisser en mémorial la seule « chose cachée depuis les origines » : l'amour qui se donne et se reçoit dans la communion parfaite et qui voudrait susciter notre participation, en prenant possession du monde, malgré le péché et la mort. Péché et mort, en manifestant la dissociation originelle de la vie comme relation d'amour, marquaient toute parole culturelle d'une ambiguïté foncière. Tout rite sacrificiel était frappé au coin de la transcendance déviée. La célébration eucharistique est la correction actuelle et le dépassement suréminent de ce sacré ambigu. Elle constitue le « Corps Mystique » du Christ et offre aux peuples de pouvoir purifier leurs mémoires dans le Mémorial du Seigneur et de se tourner avec ardeur vers son retour en transformant le monde ; elle nous offre de partager notre propre vie pour entrer dans l'infini trinitaire. Il ne s'agit plus désormais, en effet, de contempler le monde dans son

processus négatif, ni de le transformer en conformité avec cette logique dépassée. L'Eucharistie est la seule modalité de transformation, où la nouveauté décisive se produit.

L'Afrique ne devrait pas poser la question de l'inculturation de l'Eucharistie sans tenir compte de ces quelques suggestions. Mais peut-être aussi que nos frères des Eglises aînées pourraient en retenir quelques aspects.

Barthélémy ADOUKONOU

Barthélémy Adoukonou, né à Abomey (Bénin) en 1940. Ordonné prêtre en 1966. Après quatre ans de ministère au Bénin, études de sociologie religieuse à l'EPHE de Paris. Trois ans de théologie en Allemagne (Tübingen, Ratisbonne). Doctorat de théologie à-Ratisbonne en mars 1977 sur le thème : « Jalons pour une théologie africaine ». Recteur du séminaire Saint-Paul de Djimé (Bénin) de 1977 à 1984. Professeur de théologie fondamentale à l'ICAO (Abidjan) de 1978 à 1982. Professeur d'anthropologie et de méthodologie des sciences sociales à l'Université nationale du Bénin. A fondé le mouvement « Le Sillon Noir » (Mewihwendò) et l'anime depuis 1970. Publications : La mort dans la vie africaine (Présence africaine UNESCO, 1979) ; Jalons pour une théologie africaine, I-II, Lethielleux, 1980. Prépare une thèse d'Etat à Paris sur « Grammaire et sémantique de la violence : le cas du Vodun béninois ».

L'avez-vous lu ?

Le dix-neuvième volume de la collection « Communio » (Fayard) :

André MANARANCHE, s.j.

Pour nous les hommes

La Rédemption

*Après l'année sainte consacrée à la Rédemption,
au-delà des allergies de notre époque
ou des simplifications de notre esprit,
comprendre comment la croix du Christ
rend aux hommes leur dignité.*

Un volume de 224 pages — 79 F
Chez votre libraire

Nelly VIALLANEIX

Kierkegaard : Abraham, Isaac et le bélier

Le sacrifice n'est pas seulement l'offrande d'une victime (Offer). Il doit être « volontaire ». Il consiste à s'offrir soi-même, Il se change en dévouement (Opofrelse). Alors la « compassion » l'emporte sur le sacrifice. Telle est la leçon du Moriah préfigurant le Golgotha. Désormais, il n'est de sacrifice que de Dieu se donnant lui-même, « une fois pour toutes », en Christ, afin de nous délivrer de l'autojustification que tout sacrifice entraîne avec soi et de nous réconcilier.

E concept de sacrifice (Offer) ... est significatif

du véritable christianisme, que Kierkegaard se e fait un « honneur de servir » (1). De fait, il n'est jamais tout à fait absent de l'horizon kierkegaardien. Il peut même l'envahir, comme en 1847-48 (*Les oeuvres de l'Amour, Discours chrétiens*) ou en 1849 et 1854 (*Papirer*, 10 (I) et 11 (1)).

Or il se concrétise, de manière privilégiée, dans le sacrifice d'Abraham, tenu pour exemplaire, tant par l'Ancien Testament que par le Nouveau (2). Kierkegaard fait donc de ce sacrifice le thème de *Crainte et tremblement*. Dans les *Papirer*, il y revient sans cesse, avec des modulations toujours

(1) *Papirer*: Pap., 10 (1), A, 328 (1849). Pap., 11(3), B, 195 (1855).

(2) *Genèse*, 22, Cf. *Pap.* 10 (6), B, 81 (1850).

« renouvelées ». Tire-t-il sur sa pipe ? Il le retrouve, sous ses doigts, gravé sur le fourneau. Il médite si souvent et intensément sur cette histoire, qu'il l'assimile à la sienne. Il avoue, dès 1843: « Celui qui a expliqué cette énigme, a expliqué ma vie » (3). Abraham devient, par conséquent, le meilleur guide pour explorer la conception kierkegaardienne du sacrifice.

Kierkegaard — Abraham

Quiconque ouvre *Crainte et tremblement* se persuade que Kierkegaard n'est pas loin de s'identifier à Abraham. Si le second est appelé à offrir en sacrifice Isaac, son fils aimé, son unique, le premier vient tout juste de déposer une offrande comparable, en renonçant à Régine, son « unique bien-aimée » (4). Leurs souffrances se rejoignent. Celle du père, à qui Dieu redemande son fils, le « fils de la promesse », est si terrible qu'elle le rend muet. Que faire d'autre, en effet, lorsqu'on est accablé par une épreuve qui dépasse toute compréhension ? De son côté, l'amant qui, dans le tremblement et la crainte de se tromper, s'arrache à l'aimée, submergé de « mélancolie », ne peut que « garder le silence ». De *Silentio* il se nomme... (5). Sur le chemin de l'holocauste, Abraham suit l'exemple donné par la mère : quand le temps est venu de sevrer le nourrisson, « elle se noircit le sein », pour que l'enfant, ainsi rebuté, consente à une nourriture plus forte, dont sa croissance a besoin. C'est ainsi qu'Abraham, au flanc de la montagne, « change de visage : son regard devient farouche et son aspect terrifiant », afin qu'Isaac, le jugeant responsable, en appelle à Dieu et affermisse ainsi sa foi en Dieu. Mais on reconnaît là l'attitude de Kierkegaard, lorsque, consommant son sacrifice, il se met à jouer au dandy sans scrupule, « se grimant en diable », avec la volonté de rompre les liens qui attachent à lui Régine et de la pousser dans la voie où elle fera son « éducation religieuse ».

Sacrifice hors de pair ! Il transporte l'amant comme le père dans l'« exception », où il ne s'agit plus d'accomplir le devoir moral. Il implique ainsi une « suspension de l'éthique ».

(3) *Pap.*, 4, A, 76 ; *Journal*: J., 1, p. 272 (1843) : « Ebauche » (*Anlaeg*).

(4) Kierkegaard rompit ses fiançailles avec Régine Olsen en octobre 1841.

(5) Cf. *Crainte et tremblement* (*Œuvres Complètes* (O.C.), t. 5); 1843. Le livre est écrit sous le pseudonyme : Johannes de Silentio.

Kierkegaard, en effet, refuse « le général », c'est-à-dire le mariage, par rupture de fiançailles. Abraham fait taire son amour paternel, pour offrir son fils comme victime. Les deux actes ne se peuvent justifier que s'ils répondent à un authentique appel de Dieu : en « sautant dans le religieux ». Au cas contraire, Abraham n'est qu'un meurtrier. Et Kierkegaard un jean-foutre (6).

Kierkegaard évoque, par pseudonyme interposé, la souffrance de celui qui monte, pour le sacrifice, sur les pentes du mont Moriah, et il y reconnaît la sienne. Mais chaque chrétien ne doit-il pas gravir son propre mont Moriah ?

L'élu, en effet, est voué au sacrifice, dans la mesure où il lui faut « se rapporter à l'Absolu », alors qu'il continue à vivre dans un monde où règne le relatif (7). Vouloir se conformer à l'Absolu, « servir la Vérité », s'en tenir à « l'unique nécessaire », implique que tout le reste passe au second plan. Kierkegaard va plus loin. Il pose un antagonisme radical entre le Royaume de Dieu et celui de Mammon : notre monde. Sa théologie de la Croix l'y pousse, puisqu'elle s'ordonne autour du signe flagrant de cette tragique « hétérogénéité » : Christ, Fils de Dieu, crucifié par les hommes. Le Nouveau Testament impose, à qui veut « suivre » Christ, de « mourir au monde » (*at afde*), afin de « naître de nouveau... d'eau et d'Esprit » (8).

La célèbre polémique que Kierkegaard engage contre l'Eglise établie, et qui atteint son apogée dans les pamphlets de *l'Instant* (1855), repose sur cette logique. Kierkegaard essaie d'abord de rappeler aux évêques qu'on ne saurait escamoter, dans l'existence chrétienne, le 1^{er} part du sacrifice, puisqu'il représente « 1 élément ou moment (Moment) dialectique » du christianisme, son pôle de « sévérité ». La prédication officielle, pour l'avoir complètement oublié, prêche un

(6) *Ibid.*, « Prélude » (*Stemming*) et « Problemata ».

(7) *Pap.*, 1 1 (1), A, 7 ; J., 5, p. 17 (1854). Cf. *Pap.*, 11 (2), 130 ; J., 5, p. 246 (1854) : « La souffrance... tient à la Majesté de Dieu... ». Cf. aussi : *Pap.*, 9, A, 285 ; J., 2, p. 318 (1848). *Pap.*, 10 (1), A, 221 ; J., 3, p. 79 (1849) ou *Pap.*, 9, A, 418 (1848) ; etc.

(8) *At afdoe* de *at doe* : mourir. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 499 ; J., 3, p. 153 (1849). *Pap.*, 10 (3), A, 171 (1850) : « La contemporanéité avec Christ — c'est mourir au monde » ou *Pap.*, 1 1 (2), A, 161 ; J., 5, p. 262 (1854) ; etc. Cf. aussi *Jugez vous-même* (I), O.C., T. 18 (1851-1852, publié en 1876) : « Mourir à soi-même, c'est l'alpha et l'oméga de ce qui est chrétien au sens fort » (p. 183). *Pap.*, 10 (1), A, 272 ; J., 8, p. 89 (1849) : « Qu'on crachait sur Christ, que la foule (Maengde)... crachait sur lui... Je l'ai mis en dépôt au profond de mon cœur... (C'est) une première pensée... Cette pensée est ma vie ».

christianisme affadi, « émasculé », réduit à son « élément » de « douceur ». Kierkegaard se comporte, comme s'il était l'homme « complémentaire », appelé à rétablir dans son intégralité la vérité chrétienne, tronquée par « la Firme » Mynster et consorts (9).

Mais ni Mynster, ni, encore moins, son successeur à la tête de l'Eglise danoise, l'évêque Martensen, ne se laissent convertir. Ils refusent l'aveu, « le petit aveu » de cette faiblesse qui les rend inaptes à supporter l'entière exigence chrétienne, l'aveu qui sauvegarderait la Vérité. Du coup, Kierkegaard est contraint, pour rester le « correctif » nécessaire à l'époque, de « changer de tactique ». Il doit pousser « un cri d'alarme », dénoncer, sans autre forme de procès, l'abolition du christianisme par la chrétienté (10). Car le christianisme n'est pas seulement faussé. Il s'évanouit bel et bien dans la confusion de l'Eglise et de l'Etat, du religieux et du politique, bref, du Royaume et de l'ici-bas.

Seul un « réveil » pourrait rétablir, désormais, la situation. Il consisterait à retourner au « cloître » (c'est-à-dire à la pratique du sacrifice), pour retrouver « le christianisme du Nouveau Testament ». En présence d'une Eglise et d'un clergé qui s'adonnent au culte des biens terrestres : honneurs, argent, réussite sociale, Kierkegaard réhabilite les vieilles vertus de détachement. Alors retentissent les mots d'ordre de la protestation kierkegaardienne : *Offer* (sacrifice) — *Afkald* (renonciation) — *Forsagelse* (renoncement) — *Selv-fornegtelse* (abnégation). La litanie tourne autour du thème dominant, à partir de 1850, de la « mort à soi-même et au monde » (*at afdoe*). Toutes les variations sur l'idée de sacrifice conduisent, tôt ou tard, à l'affirmation de la nécessité du *Martyr*. Tel est bien l'aboutissement du « mouvement religieux » qui s'impose à l'époque. Tel serait le « nouveau Luther » qui accomplirait une nouvelle Réforme (11).

(9) *Pap.*, 8, A, 403 ; *J.*, 2, p. 167 (1847). *Pap.*, 10 (4), A, 566 (1852) : « Nous sommes complémentaires » (Mynster et moi).

(10) Mynster, mourut le 30 janvier 1854. Martensen fut nommé évêque de Danemark le 15 avril et ordonné le 5 juin 1854. *Pap.*, 10 (4), A, 9 ; *J.*, 4, p. 215 (1851) ou *Pap.*, 10 (4), A, 152 ; *J.*, 4, p. 236 (1851) ; etc. *Pap.*, 10 (4), A, 15 (1851) : « Ma tâche est constamment de fournir un correctif existentiel... par rapport à l'ordre établi... » et *Pap.*, 11 (2), A, 265 ; *J.*, 5, p. 300 (1854) ; etc.

(11) Cf. *Pap.*, 8, A, 415 ; *J.*, 2, p. 169 (1847), ou *Pap.*, 10 (1), A, 92 ; *J.*, 3, p. 47 (1849) ; etc. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 281 ; *J.*, 3, p. 96 (1847) et *Pap.*, 10 (2), A, 143 ; *J.*, 3, p. 239 (1849) : « Un martyr qui gesticule avec son existence quotidienne ».

Mais qu'est-ce à dire ? Le martyr est, à proprement parler, le « témoin de la Vérité », qui va jusqu'à affronter la souffrance et la mort, pour affirmer sa foi ou la défendre. En le rappelant, Kierkegaard ne sacrifie à aucun dolorisme. Il se livre seulement à une constatation de fait. Car c'est un fait que toute profession de foi en Christ sonne comme une provocation aux oreilles du monde. Elle suscite un malaise et ne tarde pas à s'attirer des insultes et des interdits, dès lors qu'elle conteste un confort, un intérêt ou un plaisir. Quelle foudre, lorsqu'elle défie un pouvoir de type totalitaire, en ne reconnaissant qu'un seul Seigneur du ciel et de la terre !

Dans la perspective d'une religiosité primaire, « religiosité A », comme l'appelle Johannes Climacus, le rôle du martyr consiste à rétablir l'équilibre entre le religieux et le profane, compromis dès que le religieux perd sa spécificité. La victime est chargée de restaurer le religieux dans sa pureté, en marquant de son sang le tracé, effacé, de la frontière. René Girard a montré que la violence qui s'exerce sur le sacrifié, bouc émissaire désigné, rétablit l'Ordre. Pris par ce biais, le sacrifice d'Abraham exprimerait encore l'exigence d'*Elohim*, le Créateur, juge tout-puissant, plein de rigueur : distinguer nettement l'alliance avec Dieu des accords purement humains, comme le pacte conclu par Abraham avec Abimélek, le Philistin (*Genèse* 21,27) (12).

Mais l'originalité du christianisme ne se situe pas à ce niveau-là. Kierkegaard la cerne mieux, lorsqu'il dégage deux autres dimensions du sacrifice « chrétien ». Cet acte doit, d'abord, être volontaire. Faute de prendre en compte cet élément de liberté, on élimine le « décisif » chrétien. C'est que, si le sacrifice est une exigence, il ne constitue jamais une obligation. Autrement dit, il ne répond à aucune loi morale, applicable à tout un chacun. S'adressant au « libre vouloir » (*Frivillighed*) de tel ou tel, il ne peut concerner qu'une exception : « l'extra-ordinaire ». Il correspond à la « situation » de celui que Dieu appelle spécialement, pour un service particulier. Si on décore de ce nom n'importe quelle « perte », on « radote » (*at vrovle*).

(12) *Pap.*, 9, B, 63, 13 (1848) : « Le martyr est l'Unique souffrant... ». Cf. l'allocation de Claude Vigée au Colloque de l'A.E.C.E.F., au Centre des Fontaines à Chantilly, du 29 avril au 2 mai 1982. Johannes Climacus est l'un des pseudonymes de Kierkegaard.

Ici, comme ailleurs, le christianisme concerne chaque existant, chaque *Unique (Den Enkelte)* qui, « devant Dieu », doit répondre sa vocation propre. C'est dire que personne ne peut jamais contraindre personne à tel ou tel sacrifice. Que les pharisiens se le tiennent pour dit. Il appartient à l'Unique, et à lui seul, de s'offrir lui-même, pour le service du Maître. Ce sera, de sa part, un « *culte raisonnable* », selon l'expression de l'Apôtre (*Romains* 12,1). Car, il n'est de sacrifice « chrétien » que de soi-même (13). Dans l'opération, on est passé des sacrifices au pluriel, au sacrifice au singulier, puisqu'il s'agit d'apporter sa personne tout entière, en offrande de reconnaissance au Dieu de grâce.

Kierkegaard - Isaac

Alors, tout se retourne : l'accent se déplace du sacrificateur au sacrifié. Face à Régine, Kierkegaard jouait le rôle d'Abraham. Il devient Isaac, dans ses rapports avec son père.

Il crut toujours, en effet, qu'il avait été, « dès la naissance, ou la prime jeunesse,... voué au sacrifice », « mis à l'écart », selon l'expression de Paul. Elevé par « un vieillard sévère », il se sent « vieux dès l'âge de huit ans » : « une flèche de douleur s'est plantée dans (son) coeur ». Adulte, il parlera d'une « écharde dans la chair ». Mais, qu'est-ce à dire ? Sans doute, le vieux père qu'était Michael Pedersen Kierkegaard, cherchait-il, avec insistance, à s'appuyer sur son fils puîné. Il jeta ainsi, sur les frêles épaules de Soren, tout le poids de son sentiment de culpabilité et de ses remords. Il lui communiqua son incurable « *mélancolie* » (*Tungsind*: esprit lourd), « pour ne rien dire de ce qui est plus terrible encore », et qui devait rester « l'affreux secret de (la) tristesse » de Soren. Bref, comme le disent les prophètes, le fils prit sur lui la faute du père. Désormais, et pour la vie, il fut un « *pénitent* » (14).

(13) *Pap.*, 10 (2), A, 370 (1850) : « Le volontaire (Det Frivillige), le Martyr proprement décisif au sens le plus fort... ». *Pap.*, 11(1), A, 23 ; *J.*, 5, p. 22 (1854) ou *Pap.*, II (2), A, 263 ; *J.*, 4, p. 298 (1854). Et surtout *Pap.*, 10 (2), A, 159 ; *J.*, 3, p. 245 (1849) : « Du volontaire » *Pap.*, 11 (2), A, 161 ; *J.*, 5, p. 262 (1854). *Pap.*, 8, A, 629 (1848) : Toute « perte » est baptisée par le pasteur « sacrifice d'Abraham ». Quel « raptage » ! *Pap.*, 9, A, 283 ; *J.*, 2, p. 317 (1848) : « L'exigence chrétienne de se sacrifier (*Op-offrelse*) ».

(14) *Pap.*, 8, A, 161 ; *J.*, 2, p. 128 (1847). *Pap.*, 8, A, 185 ; *J.*, 2, p. 132 (1847) et *Pap.*, 8, A, 205 ; *J.*, 2, p. 135 (1847). *Pap.*, 8, A, 663 ; *J.*, 2, p. 232 (1847) et *Pap.*, 9, A, 70 ; *J.*, 2, p. 256 (1848) ou *Pap.*, 10 (1), A, 234 ; *J.*, 3, p. 81 (1849) ou encore : *Pap.*, 8, A, 177 ; *J.*, 2, p. 131 (1847). Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 272 ; *J.*, 3, p. 89 (1849) : « Je ne suis nullement une personne sainte, je suis un pénitent... », *Pap.*, 10 (1), A, 331 (1849) :

A travers les divers scénarios qu'il monte, pour rendre compte des rapports d'Abraham et d'Isaac, Kierkegaard laisse deviner sa propre histoire. Dans un « préluce » (*Stemning*) à *Crainte et tremblement*, par exemple, il imagine un homme « racontant Abraham à son enfant ». L'enfant « en devient vieux » avant l'âge et, « quinze ans plus tard, il s'avise qu'il est en train de vivre l'histoire d'Abraham ». Ailleurs, dans une « nouvelle (version) de Crainte et tremblement », le père et le fils vivent en si « bonne intelligence » qu'Isaac est « prêt à être la victime » de l'holocauste. Cependant, « d'avoir entendu ce qu'il entendit sur le mont Moriah : que Dieu l'avait choisi pour victime, Isaac, en un certain sens, était devenu comme un vieillard, aussi vieux qu'Abraham... ». Tel est bien le prix du sacrifice consenti par Kierkegaard : lui aussi est devenu « comme un vieillard ». Il se sent tout ensemble le père qui lève le couteau et le fils qui y consent (15).

Isaac, du fait qu'il entretient des « rapports d'ami à ami » avec Abraham, devient sa « victime consentante ». De même, Kierkegaard, s'appropriant la tristesse de son père, se persuade peu à peu que, partout et toujours, il doit être la victime sacrifiée : « Je me comprends complètement moi-même comme destiné à être victime pour ce qui est vraiment la vérité », déclare-t-il en 1848. Mais c'est bien plus tôt qu'il en eut « l'inexplicable pressentiment », avant même que « la pensée du sacrifice » ne soit devenue obsédante. De bonne heure, il s'est dit, en effet, qu'à chaque génération, « il y avait des hommes destinés à être sacrifiés pour les autres », et que lui-même, par sa « croix particulière », il était un de ces hommes-là (16).

Convaincu qu'il ne saurait éviter « la souffrance de devoir être sacrifié et de subir toute sorte de mauvais traitements du monde », Kierkegaard se porte donc au devant des attaques du *Corsaire*, feuille satirique de bas étage, au risque d'en être à jamais brisé. Afin d'éviter à d'autres pareille injure, il « se sacrifie pour la bassesse et l'ironie », victime volontaire de « la mesquinerie du Danemark ». En conséquence, il ne peut plus mettre le nez dehors sans avoir à ses trousses des game-

« La pointe dans ma vie est précisément que je suis un pénitent... », etc.

(15) *Pap.*, 10 (4), A, 458 (1852) : « Abraham. A nouveau Crainte et tremblement... Préluce ». *Pap.*, 10 (5), A, 132 ; *J.*, 4, p. 428 (1852).

(16) *Pap.*, 8, A, 138 ; *J.*, 2, p. 123 (1847). *Pap.*, 10 (1), A, 671 ; *J.*, 3, p. 193 (1849). *Pap.*, 9, A, 130 ; *J.*, 2, p. 271 (1848) ; etc.

ments qui lui jettent des pierres, sans s'exposer aux quolibets du premier « *garçon boucher* » venu qui se gausse de ses pantalons. Il souffre « *le martyre du rire* ». Il est le « *martyr du rire* ». Sa vie trouve l'« *son entière explication* », puisqu'il ne s' imagine ni « *mis à mort* », ni, surtout, « *réussissant dans le monde* ». Cependant, le ridicule aussi peut tuer... Kierkegaard « *commande le feu du rire contre lui* », comme le maréchal Ney celui de son peloton d'exécution (17). Toute une logique, qu'il a perçue et acceptée, conduit le « *martyr* » à cette extrémité. Aller au devant de la persécution, serait-elle celle du rire, détourner sur soi les flèches destinées aux autres, dont il prendra en charge, par conséquent, les souffrances : il n'y a pas d'autre moyen d'endiguer la vague de mensonges, de calomnies, d'avilissement, qui roule sur le « *petit* » Copenhague.

Cette fois, Kierkegaard s'avance donc vers le « *martyre* », par amour des autres, pour le leur éviter. C'est dire qu'au simple sacrifice, *Offer* : sacrifice, au sens d'offrande que l'on apporte à l'autel, de victime, se substitue le dévouement, *Op-offrelse* : sacrifice, au sens de dévouement de l'amour, d'esprit de sacrifice. Kierkegaard déclare, en effet, que sa vie « *correspond* » à ce concept, et, du même souffle, que « *la sympathie est (sa) passion* ». Il ne cesse de protester de son amour des autres, en particulier des « *petites gens* ». S'il a toujours hésité à accepter d'être « *l'extra-ordinaire* », c'est de crainte qu'un mur d'« *hétérogénéité* » ne le sépare des hommes ordinaires et, surtout, de Régine (18).

Bref, l'auteur de *Crainte et tremblement* est aussi celui des *Œuvres de l'amour*. Certes, dans ces dernières méditations, se

(17) Les attaques du *Corsaire* contre Kierkegaard durent presque toute l'année 1846. Cf. *Pap.*, 7, B, I à 73. Cf. *Pap.*, 8, A, 174 (1847). *Pap.*, 9, A, 120 ; *J.*, 2, 269 (1848). Et *Pap.*, 10, (1), A, 120 ; *J.*, 3, p. 53 (1849) ; etc.

(18) Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 671 ; *J.*, 3, p. 194 (1849) et *Pap.*, 10 (1), A, 391 (1849) : la vie de Kierkegaard « répond » au concept de sacrifice-dévouement (*Op-offrelse*). Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 275 ; *J.*, 5, p. 109 (1854) : L'extraordinaire implique « *un rapport d'opposition aux autres* ». Kierkegaard l'écarte donc. Cf. aussi *Pap.*, 10 (5), A, 146 *J.*, 4, p. 434 (13 octobre 1853) : « *Il y a une chose qui m'arrête : elle. D'un christianisme de ce genre, elle n'a aucune intuition. Si je m.v accroche... il y aura alors une différence de religion entre nous.* »

déclenche une « forte *polémique* » contre la réduction, si souvent opérée, de l'amour à l'amour humain, qui n'est la plupart du temps qu'égoïsme. Mais, Kierkegaard explique aussi comment le véritable amour (*Kjerlighed*) entraîne, au contraire, le sacrifice, renoncement et abnégation, dans la mesure où il exige de faire passer l'autre avant soi. Autrement dit, il est « *amour-dévouement* » (*op-offrende Kjerlighed*), toujours prêt à s'offrir en sacrifice pour l'aimé.

Mais il est encore plus que cela. Il fait tout « *pour amener l'être aimé à l'amour de Dieu* », parce que rien n'est plus important que le salut de celui qu'on aime. On reconnaît la démarche adoptée par Kierkegaard vis-à-vis de Régine : s'effacer pour lui permettre sa rencontre avec Dieu. Le « *rapport à Dieu* » est le signe du véritable amour, ou, si l'on préfère, « *Dieu est le tiers dans tout rapport d'amour véritable* (*Kjerlighed, agapè, charité*) ». Qu'il y ait conflit entre ce que Dieu et ce que le monde appellent amour, que « *l'amour chrétien soit abhorré et persécuté par le monde* », comme sur la croix, rien de plus naturel. L'amitié (*Venskab*) et l'amour humain (*Elskov, éros*), qui comportent une certaine part de renoncement, restent eux-mêmes dans la temporalité. Seul l'amour vrai, l'amour spirituel (*Aands Kjerlighed* : L'amour de l'Esprit), amour de Celui qui a dit : « Dieu est Amour », demeure, « *source de la vie éternelle* ». l'amour, au sens fort, consiste donc à se laisser envahir par cet amour-là (19).

Le bélier

Cependant, dans le récit abrahamique, l'accent se déplace une fois encore : il ne porte plus tant sur le sacrifice que sur la compassion.

Telle est bien la leçon d'Abraham, reprise par les prophètes, mise en pratique dans le Nouveau Testament : « Je prends plaisir à la miséricorde, dit le Seigneur, et non aux sacrifices... J'aime la piété et non les sacrifices. Et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes ». Ce n'est pas un

(19) *Pop.*, 8, A, 559 ; *J.*, 2, p. 208 (1847). Cf. *Pap.*, 8, A, 269 ; *J.*, 2, p. 148 (1847) : « *Pour commencer à aimer le prochain* », il faut d'abord « *la mort au bonheur, à la joie, à la douceur de vivre terrestres, de l'abnégation* » (*Selvformegtelsens Afdoen*). *Les Œuvres de l'amour* (1847) ; O.C., T. 14. En particulier, première série, 3, A. (pp. 104-110-120); deuxième série, 4 (p. 253) et 6 (p. 288), 7 (p. 298), 10 (p.339).

sacrifice, en fin de compte, qui est exigé, sur le Moriah, mais un *non-sacrifice*. Isaac n'est pas immolé. Dieu retient le bras d'Abraham. Il montre ainsi que, selon la formule souvent reprise par Kierkegaard, « *L'obéissance lui est plus chère que la graisse du bélier* ». L'obéissance..., c'est-à-dire l'écoute de sa Parole, le dialogue confiant avec lui, bref, la foi. Abraham, précisément, est « *le père de la foi* », non pas du sacrifice. Il est « *le chevalier de la foi* ». Il l'est, du reste, dès le départ de son pays, bien avant l'épreuve du Moriah (20).

Dieu arrête le bras d'Abraham. Et il lui donne un bélier pour le sacrifice. Certes, il faut retenir de l'épisode que le Dieu qui s'y révèle n'est pas l'un de ces dieux païens qui se plaisent aux sacrifices humains. Mais il faut prendre garde aussi au terme hébreu qui désigne le bélier : *Ayil*. La première et la dernière lettres (Aleph - Lamed) constituent le nom de Dieu : *El* (21). Sur le bûcher, ne serait-ce donc pas Dieu lui-même qui s'offre à la place d'Isaac ? « Dieu y pourvoira lui-même »... signifie alors que la seule et unique victime possible pour Dieu, c'est lui-même. Tout autre sacrifice, dès lors, devient superflu.

Il s'ensuit que le Moriah préfigure le Golgotha, où Dieu, en Christ, l'« agneau de Dieu », s'offre lui-même en un sacrifice « unique et parfait », pour le salut de tous les hommes. Kierkegaard le répète, après *l'Épître aux Hébreux* : « *Christ est la seule et unique victime (det eneste Offer)... Christ mourut, une fois (pour toutes), pour les péchés de tous les hommes, désormais, il n'est besoin d'aucun sacrifice de plus.* » Oui, Dieu, dans sa grâce, « *a pourvu* » (22).

Kierkegaard se demande souvent « *si un homme a le droit* » de se laisser tuer pour la vérité. N'est-ce pas montrer de la « *dureté envers les autres* », que de les pousser à commettre

(20) Matthieu 9, 13 ; 12,7 ; *Osée* 6, 6 et 1 *Samuel* 15,22 : « *L'obéissance vaut mieux que les sacrifices et l'observation de sa parole vaut mieux que la graisse des béliers.* » *Pap.*, 8, A, 540 ; *J.*, 2, p. 202 (1847). *Genèse* 12,1 : « L'Éternel dit à Abram : Va-t-en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai ».

(21) Cf. l'allocution de Cl. Vigée, déjà citée. Cl. Vigée voit dans le nom du bélier se manifester l'unité bipolaire du Dieu d'Israël : *El* le Créateur (cf. *supra*) et le *Yod* intercalé qui représenterait la tendresse de Dieu, le Dieu « qui a des entrailles », comme dit l'Ancien Testament. Ce serait donc Dieu tout entier, Hashem-Elohim, qui s'élève sur le bûcher d'Abraham.

(22) *Hébreux*, 9, 25-27-28 : « Christ s'est offert une seule fois... » ; 9, 17, 27 : Christ est le « souverain sacrificateur, selon l'ordre de Melchisédek... qui n'a pas besoin d'offrir chaque jour des sacrifices... car il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même ». Cf. *Pap.*, 10, (5), A, 117 (1853) et *Pap.*, 11 (1), A, 159 ; *J.*, 5, p. 66 (1854).

un tel péché ? On a « *l'illusion de croire que ceux qu'on met à mort sont les hommes qui ont le plus de ressemblance avec Christ* ». Pourtant, « *à la réflexion, la plus grande ressemblance avec l'Homme-Dieu consiste, précisément, à avouer qu'aucun homme n'a le droit de se faire tuer.* » Seul, l'Homme-Dieu, l'acteur, dans le Nouveau Testament, _ dispose de ce droit, parce qu'il diffère « qualitativement » de tout homme (23). Il est le Rédempteur. En conséquence, pour lui seul, se laisser sacrifier, c'est assurer le salut même de ses persécuteurs. Non, désormais, aucun autre sacrifice n'est plus possible.

KIERKEGAARD, dans la perspective ainsi ouverte, n'hésite pas à dénoncer les dangers du sacrifice. Le mot ne va pas sans connoter l'auto justification, péché par excellence devant Dieu, comme l'enseigne Paul. Le Moyen Age qui, pour avoir associé sacrifices et mérites, déclencha la juste colère de Luther, le montre à l'évidence. Mais on retombe, précisément, dans ces « *aberrations du Moyen Age* », dès qu'on s'imagine qu'un sacrifice pourrait bien entraîner quelque récompense, ou dès qu'on se forge, de son propre chef, le devoir d'aller au devant d'un sacrifice. Dans ce mouvement d'orgueil, toujours prêt à surgir de nos coeurs rebelles, nous ne faisons alors rien d'autre que « *tenter Dieu* » (24).

Kierkegaard s'est souvent senti au bord de ce gouffre. Les *Papirer* témoignent des « *scrupules* » (*Anfaegtelse*) de sa « *conscience angoissée* », de ses hésitations devant la tâche d'être « *l'extra-ordinaire* », d'oser « *courir le risque d'assumer un rapport personnel spécial* » avec Dieu. Trop souvent, le sacrifice confine à la folie ou au « *démoniaque* ». Ainsi la « *mélancolie* »

(23) *Pap.*, 11 (2), A, 263 ; *J.*, 5, p. 299 (1854) et *Pap.*, 10 (1), A, 328 ; *J.*, 3, p. 107 (1849) : à propos des *Deux petits traités éthico-religieux* (1849) tirés du *Livre sur Adler* (1846-47). Le premier s'intitule : « Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la Vérité? » cf. *Pap.*, 9, B, 1-53 (1848).

(24) Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 154 ; *J.*, 3, p. 65 (1849) et *Jugez vous-mêmes* (déjà cité), *O. C.*, t. 18 ; 2, p. 241 : « *J'ai une appréhension — hélas ! avec (« l'imitation »)... il est si facile au mérite de revenir... (Quand) on ne sacrifie rien ou qu'on ne renonce à rien... dans ce cas, il est assez facile de rester libre devant le mérite... Mais quand un homme... sacrifie beaucoup... — hélas ! il peut en arriver si facilement... à penser qu'il a du mérite devant Dieu.* » Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 94 ; *J.*, 4, p. 414 (14 février 1853) : « *L'ascèse... peut si facilement conduire un homme ou à l'orgueil, ou à la démence (Vanvid)* ». Et *Pap.*, 11 (2), A, 161 ; *J.*, 5, p. 262 (1854) : « *L'ascèse du Moyen Age (était) sans situation* ».

kierkegaardienne «*frise-t-elle une sorte d'aliénation mentale partielle* ». Ainsi encore, la conviction d'être voué, «*dès la naissance* », au sacrifice qui «*exclut du général* » et éveille «*la pitié des hommes*» peut devenir «*le commencement du démoniaque* ». Ou même, «*l'abnégation* », qui consiste à «*éviter de paraître aussi bon qu'on est* », sous prétexte que se flatter de pouvoir être bon est une «*pensée païenne* », alors que la pensée chrétienne s'en tient à «*la confession des péchés* ». Bref, se forcer à «*être plus fort* » qu'on est, c'est «*un penchant presque démoniaque*» (25).

Une fois de plus, l'histoire d'Abraham dévoile le danger. A deux ans d'intervalle (1851-53), Kierkegaard imagine le même scénario. Abraham consomme le sacrifice et tue Isaac. Mais, aussitôt, Dieu surgit à ses côtés, lui reprochant son geste : «*Qu'as-tu fait, malheureux vieillard ? Ce n'était pas du tout exigé. J'ai crié : Arrête !, Ne m'as-tu pas entendu ?*» Et Abraham d'avouer, «*d'une voix dont la faiblesse (trahissait) sa faiblesse d'esprit* », qu'il n'a pas entendu la voix du Seigneur, et que, l'aurait-il entendue, il n'aurait pas su comment la distinguer de «*celle du tentateur* ». Abraham-Kierkegaard est, ici, la proie d'une «*illusion acoustique* » qui lui fait «*confondre* » la voix de Dieu et celle de Satan, comme dit le prologue du livre de Job. En fait, aller au bout du sacrifice, c'est «*aller trop loin* ». Kierkegaard en conclut que, s'il est rude d'obéir à Dieu en consentant au sacrifice, il l'est encore plus d'obéir «*une seconde fois* » et de «*comprendre que Dieu ne l'exige pas*» (le sacrifice). C'est dans cette perspective que l'on peut entendre le regret-confiance : «*Si j'avais eu la foi, je n'aurais pas quitté Régine*» (26).

Cependant, Kierkegaard ne serait pas Kierkegaard, s'il n'ajoutait que «*le vrai chrétien est celui qui est sacrifié, afin d'attirer l'attention sur le fait que Christ est la seule et unique (det eneste) victime* ». «*Il n'est nul besoin d'un sacrifice de plus* », dit l'Apôtre ; et pourtant, sa propre vie est offerte en sacrifice. Oui, l'Évangile, la Bonne Nouvelle, est un «*message de joie* » et pourtant, la vie des disciples ne va pas sans «*ten-*

(25) Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 477 ; *J.*, 3, p. 143 (1849) : «*l'angoisse du scrupule* » (*Anfaegtelses Angest*) par exemple. *Pap.*, 11 (2), A, 273 ; *J.*, 5, p. 303 (1855). *Pap.*, 10 (1), A, 519 ; *J.*, 3, p. 159 (1849) : «*...Cette malheureuse mélancolie, qui, sur un point, a bien été une sorte d'aliénation mentale (Afsindighed) partielle* ». *Pap.*, 8, A, 161 ; *J.*, 2, p. 128 (1847) ; *Pap.*, 9, A, 224 ; *J.*, 2, p. 299 (1848) et *Pap.*, 10 (1), A, 513 ; *J.*, 3, p. 158 (1849).

(26) *Pap.*, 10 (4), A, 338 ; *J.*, 4, p. 278 (1851) et *Pap.*, 10 (5), A, 132 ; *J.*, 4, p. 429 (1853) : Abraham souffre dans le premier texte de «*faiblesse d'esprit*» (*Sindsvaghed*) et dans le second de «*confusion mentale*» (*Sindsforvirring*) ou d'égarement.

sion », ni souffrance. «*Tout est grâce* » ; et, en même temps, les «*bonnes oeuvres* » sont «*le fruit* » de la gratitude (27).

Est-il vraiment besoin, pour rendre compte du paradoxe caractéristique du «*religieux chrétien* », d'invoquer les misères qui assombrissent la fin de la vie de Kierkegaard ? Certes, l'isolement consécutif à l'affaire du *Corsaire* et à la mort de Mynster, à quoi s'ajoutent les «*soucis d'argent* », la maladie, les souffrances de toutes sortes, incline le pamphlétaire à s'enfoncer dans la «*mélancolie* ». La noirceur du tableau s'aggrave, si on songe à la lecture simultanée des boutades pessimistes d'Arthur Schopenhauer (28). Enfin, et surtout, depuis le départ de Régine pour les îles, rien ne retient plus Kierkegaard sur la voie de «*l'extra-ordinaire* » qui le rendrait «*hétérogène* » à tous les autres, comme Abraham redescendant du mont Moriah.

Il est vrai que, reprenant une fois de plus *Crainte et tremblement*, Kierkegaard regrette, maintenant, qu'Abraham n'ait fait que «*tirer le couteau* », et que, ce faisant, il ait gardé Isaac «*pour cette vie* », au lieu de le recevoir de nouveau, et «*en beaucoup mieux* », pour l'éternité. Il est vrai que Kierkegaard ne juge plus «*sérieux*» le sacrifice d'Abraham, simple «*épreuve*» qui ne dure qu'un temps, avant que ne recommence «*la jouissance de cette vie* ». Telle est, précisément, pour lui, «*la position du judaïsme* », tandis que, dans le christianisme, le sacrifice eût été «*réel* » : pour «*devenir esprit* » (*Aand*), en effet, il faut «*mourir au monde*» (*at afdoe*). Le christianisme serait donc «*plus sévère* » que le judaïsme. Mais il est aussi «*plus doux*», puisque «*tout se retrouve dans l'éternité*» (29).

Mais voilà bien la manière de pensée kierkegaardienne, et on peut mal l'entendre, en la prenant au pied de la lettre. En réalité, Kierkegaard se conduit en polémiste, quand il insiste, provisoirement, sur un premier moment ou élément (*Moment*) dialectique, où sonne la dureté, afin de manifester «*l'élasticité*» de la foi. Mais le second moment, celui de la

(27) *Pap.*, II (1), A, 159 ; *J.*, 5, p. 67 (1854) et *Pap.*, 10 (5), A, 117 ; (1853).

(28) Kierkegaard se plonge dans la lecture de Schopenhauer en 1854. Fritz Schlegel, le mari de Régine, fut nommé Gouverneur des Antilles danoises, au printemps 1855. Il quitta Copenhague, avec sa femme, le 17 mars de la même année. Les pamphlets de *L'Instant* furent publiés du 24 mai au 24 septembre 1855. Kierkegaard tomba dans la rue le 2 octobre et mourut le 11 novembre de cette année. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 357 ; *J.*, 5, p. 282 ; (1851).

(29) *Pap.*, 10 (5), A, 132 ; *J.*, 5, p. 429 (1853) et *Pap.*, 10 (4), A, 572 ; *J.*, 5, p. 339.

douceur, est toujours là. Le balancement de l'un à l'autre permet qu'un équilibre se cherche et que s'ébauche l'harmonie d'une *Klangfigur* (figure de résonance). Ainsi, au plus fort de la bataille pour « le réveil de l'ordre établi », alors que l'idée de sacrifice semble exaltée, Kierkegaard laisse libre cours « au côté heureux » de sa nature, en entonnant un hymne à « 1 amour immuable de Dieu » (30). Il rappelle, par là, qu'il n'est de sacrifice que de Dieu. Seul Dieu peut nous apaiser, en nous réconciliant avec lui-même. Ce qui est « accompli », en Christ.

IL s'ensuit que, désormais, le sacrifice humain n'est plus qu'action de grâces, et la réconciliation avec le prochain, le signe de cette libération. « Là où se fait la réconciliation, là est l'autel, et la réconciliation même est l'unique offrande qui puisse être offerte sur l'autel de Dieu ». Bref, le dernier mot reste toujours à l'amour. « L'oiseau sur le rameau, le lys dans le champ, le cerf dans la forêt, le poisson dans la mer, l'innombrable cortège des hommes heureux chantent avec allégresse : Dieu est amour. Mais, au-dessous, soutenant, comme la voix de basse, tous ces soprani, sonne le De profundis de ceux qui sont offerts en sacrifice : Dieu est amour ». (32)

Nelly VIALLANEIX

(30) Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 266; *J.*, 3, p. 87 (1849) : « Je suis polémiste de nature » et *Pap.*, 8, A, 648 ; *J.*, 2, p. 224 (1848) : « Gloire à Dieu ! C'est pourtant le côté heureux de ma vie. Cette source de joie jusqu'ici, Dieu soit loué, inépuisable et toujours rejaillissante : Dieu est amour (Kjerlighed) ». Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 615 (1849), par exemple : le pseudonyme Anti-climacus « représente le moment dialectique... pour le réveil ». Entre le numéro 7 et le numéro 8 de *L'Instant*, Kierkegaard publie *L'immuabilité de Dieu*, un discours, le 3 septembre 1855.

(31) *Pap.*, 8, A, 115 ; *J.*, 2, p. 115 (1847). Cf. *Discours chrétiens* (O. C., t. 15), p. 257 : « Si le sacrifice de réconciliation (Forligelsens Offer) est plus cher à Dieu, à Christ, alors l'autel est bien là aussi, où le sacrifice le plus agréable est apporté. »

(32) *Pap.*, 10 (4), A, 596 (1852).

Nelly Viallaneix, née en 1923. Études à la Faculté de Lille puis à la Sorbonne. Agrégée de philosophie, docteur-ès-Lettres, a été professeure à l'Université de Clermont-Ferrand. A publié des traductions de discours édifiants de Kierkegaard (*L'attente de la foi et Hâte-toi d'écouter, Labor et Fides*, 1967 et 1970) et Kierkegaard, *l'Unique devant Dieu*, Paris, Cerf, 1974 ; *Ecoute, Kierkegaard*, Paris, Cerf, 1979, 2 volumes. Épouse de Paul Viallaneix, directeur de Réforme.

Jean DUCHESNE

Petite catéchèse pour grands enfants

'EUCCHARISTIE est (aussi) un sacrifice : le « saint sacrifice » de la messe... Affirmation traditionnelle, comprise dans le lot indivisible de la foi. Ou plutôt, pas si facile à comprendre. On ne mesure que rarement l'énormité de ce que l'on croit. Et il arrive qu'on ne soit pas toujours bien éveillé à l'église le dimanche et même en semaine. Ce qui n'est pas forcément de l'indifférence criminelle. Heureusement que les chères petites têtes blondes (ou brunes) n'admirent pas automatiquement nos pieuses quiétudes et nous secouent parfois à l'improviste. C'est vrai que l'implicite de nos évidences a de quoi heurter le bon sens d'une foi adolescente.

« Dis Papa, je peux te poser une question ? Ça ne te dérange pas, toi, que la messe soit un sacrifice ? Moi, je trouve ça un peu dépassé quand j'y pense. Pire que rétro : barbare. Mais on est civilisés. On sait maintenant que Dieu n'est pas sanguinaire. On a appris que, pour lui faire plaisir, on n'est pas obligé d'égorger des innocents en grande pompe. Dieu ne nous demande pas non plus de massacrer des troupeaux entiers en son honneur. Se faire du mal, en faire à d'autres, ce n'est pas ce que Dieu veut. Il nous aime. Il attend que nous l'aimions et que nous nous aimions les uns les autres. L'important, c'est l'amour. Ce n'est pas de se martyriser ni de verser du sang.

« Je sais ce que tu vas me dire : Dieu a bien laissé son Fils mourir sur la croix. D'accord, mais il ne l'a pas souhaité. Et le

Christ n'a pas cherché la mort. On l'a exécuté d'une manière horrible. Il faudrait être complètement tordu pour désirer une pareille horreur. Tu me l'as déjà très bien expliqué. C'est justement en refusant de se faire complice de la mort que Jésus l'a vaincue. Il n'a pas rendu le mal pour le mal. Il n'a pas succombé à la tentation de retourner contre ses bourreaux la bêtise et la haine dont il était victime. Il a continué à aimer quand c'était invraisemblable. C'est pour ça que Dieu, en réponse, n'a pas fait moins pour lui : il a réalisé l'impossible et l'a ressuscité. Est-ce que je me trompe ?

« Jésus avait prié son Père de pardonner à ceux qui le crucifiaient. C'est bien la preuve que ni l'un ni l'autre n'a trouvé agréable ce sacrifice imposé par la méchanceté humaine. On ne peut pas dire que Dieu avait envie de cette atrocité. Et il ne doit pas en avoir davantage besoin maintenant, même si les hommes ne se sont pas tellement améliorés depuis.

« Qu'on se rappelle le sacrifice du Christ, ça ne me gêne pas. Ça me paraît même indispensable. Parce que Jésus était conscient et nous devons l'être aussi. Il n'a pas subi sans comprendre. Toute la différence est là. Il a lui-même offert son sacrifice par avance le soir du Jeudi Saint, à ce fameux dernier repas avec ses disciples. Et il a ajouté : « Faites ceci en mémoire de moi ». Alors la messe nous empêche d'oublier. Elle nous réapprend à chaque fois quelle attitude intérieure il faut avoir pour vivre et aimer comme le Christ, pour mourir et ressusciter avec lui. Elle nous unit à lui en esprit et nous réunit déjà comme nous le serons à la fin — pour une grande fête qui ne finira jamais.

« Ne va pas croire que je suis en train de dire qu'à la messe, tout se passe dans la tête. On reçoit le corps et le sang du Christ. C'est une nourriture bien palpable, qui nous donne réellement la force d'agir en pensant plus et mieux à Dieu et aux autres. Donc la force de faire nous aussi des sacrifices. Nous en serions bien incapables tout seuls. Alors l'Eucharistie, j'ai bien senti, c'est plus qu'un noeud à nos mouchoirs. Elle nous change. Tu m'as cité l'autre jour un truc très chouette de saint Augustin. Il a dit à peu près qu'en réalité, c'est le Christ qui nous « mange », nous prend, nous transforme. Alors qu'en apparence, c'est l'inverse quand on va chercher l'hostie et qu'on l'avale.

« Tout ça me paraît déjà très fort. Dans tous les sens du terme. C'est-à-dire que ça fait un choc, que ça ne peut vraiment pas s'inventer et que ça va drôlement loin. Je veux bien qu'à la messe on commémore le sacrifice du Christ et qu'on s'y prépare à faire soi-même, plus tard, d'autres sacrifices (plus petits). Mais je ne vois pas du tout ce qu'il pourrait y avoir comme sacrifice pendant la messe. Avant, oui : celui de Jésus et aussi ceux de tous les saints. Après, oui encore : les nôtres avec l'aide de Dieu. Mais pendant... ? On a tellement à recevoir et si peu à offrir !

« Tu ne vas tout de même pas me dire que le Christ nous appartient et que nous pouvons l'offrir à Dieu ? S'il nous aime et si nous l'aimons, c'est idiot de le sacrifier ! Tu ne peux pas prétendre non plus que nous ayons rien de bien reluisant à présenter à Dieu et à rajouter au sacrifice du Christ. A part le regret de nos sottises et de nos fautes, avec la promesse de ne plus recommencer... Mais il y a le confessionnal pour ça, et ce n'est le sacrifice que de notre amour propre. »

JE ne garantis évidemment pas la littéralité de cette « interpellation », pourtant bien réelle dans sa substance. Elle m'a réjoui et un peu paniqué tout en même temps. C'est la preuve qu'une catéchèse bien commencée n'est jamais tout à fait achevée. C'est aussi un indice de ce que nous n'avons jamais fini d'assimiler tout ce qu'il y a dans l'Eucharistie. Il serait bien présomptueux d'estimer qu'on en a fait le tour sous prétexte qu'on n'y conteste plus rien. Et j'ai de plus reçu là une leçon : c'est que toute synthèse apparemment réussie, où l'on a pu espérer non seulement se faire comprendre, mais encore atteindre au coeur même de la foi, doit encore subir l'épreuve de la pratique séculaire de l'Eglise — un verdict bien plus rapide et bien plus sévère que le jugement de l'autorité hiérarchique et du Magistère !

Il n'est vraiment pas facile de répondre à un tel « questionnement ». La plupart des observations y sont justes. Et il y a là comme un effet boomerang de l'enseignement et du témoignage qu'on a soi-même donnés. Par dessus le marché, impossible de s'en sortir par quelque péremptoire cuistrerie. L'autorité des exégètes les plus subtils et des théologiens les plus incisifs n'est pas reconnue par l'interlocuteur. Il ne sait pas l'hébreu ni le grec et à peine le latin et l'allemand. Et la bibliographie luxuriante sur le sujet est totalement hors de sa portée.

Je n'ai d'ailleurs pas le temps d'aller y mettre le nez. Pas le temps non plus de convoquer plus savant, plus saint et plus pédagogue que moi. Je n'ai pas davantage sous la main le petit livre où serait clairement et miraculeusement donnée réponse à tout. Pas question d'attendre non plus que le numéro de *Communio* sur ce thème soit publié (et digéré au prix d'une lecture aussi attentive que méritoire). Et je n'ai pas le droit de me taire. Demain il sera peut-être trop tard. L'oisillon est là, qui attend sa becquée. Il faut jouer le père pélican, se fouiller les entrailles et appeler l'Esprit Saint au secours.

Il ne m'a déjà pas laissé complètement tomber. Un vieux souvenir a refait surface pendant que j'écoutais. Je me suis rappelé ce que j'avais entendu une fois, il y a longtemps, à propos de « notre participation au sacrifice de la messe ». C'était destiné à encourager notre coopération à l'offertoire. D'abord par un geste qui devait prendre tout son sens : la quête. Combien donner ? Très simple : assez pour que « ça coûte », pour qu'ensuite on se prive de quelque chose, si peu que ce soit. Et puis en prêtant mieux attention aux paroles du prêtre, quand il offre « le fruit de la terre, de la vigne et du travail des hommes ». C'est donc un peu de ce qu'on a reçu et gagné qu'on donne ou plutôt qu'on rend ainsi à Dieu, en reconnaissant que tout vient de lui.

J'ai donc commencé par là, en espérant que mieux me viendrait en parlant et en surveillant l'impact de mon petit discours. Il y avait au moins là l'intérêt de marquer qu'un sacrifice n'est pas nécessairement sanglant. Il s'agit davantage de se situer devant Dieu, dans une relation où il soit bien identifié comme Créateur. Grâce lui est rendue pour ses bienfaits. Et il y a dans cette restitution partielle et symbolique une gratuité qui répond à celle du don reçu.

Cependant, je me suis assez vite aperçu que cette considération, toute profonde et séduisante qu'elle fût, ne faisait pas mouche. La messe apparaissait dans sa dimension fondamentalement religieuse. Mais il n'y avait pas encore de lien avec le sacrifice du Christ. C'était un rite comme il en existe depuis la nuit des temps. Et il y a tout de même bien plus dans l'Eucharistie.

J'ai éprouvé d'autre part comme une ambiguïté dans le « mode de calcul » de l'obole à déposer dans la corbeille de la quête (même si, à la réflexion, le principe me paraît demeurer

valable). Mais l'idée de privation risque d'introduire une méprise. Car on est alors tout près de confondre la messe avec un exercice ascétique, alors que la réalité de l'Eucharistie est nettement plus mystique...

M AIS voilà que, sans y prendre garde, de bien grands mots ont été lâchés dans cette réflexion à voix haute. Et je me fais rembarrier. « Ascèse » et « mystique » contiennent et résument trop, sans entrer dans le vocabulaire usuel des collégiens. La distinction est tout de même plus qu'utile ici. Essayons de faire passer l'idée. On verra si la meilleure solution n'est pas de conserver finalement ces termes qui ne s'usent que si l'on rie s'en sert pas.

Renoncer à toutes sortes de choses reconnues bonnes (sans les condamner donc), c'est s'en détacher pour se rendre plus attentif à Dieu et aux autres. C'est une très ancienne pratique chrétienne, que connaissent également d'autres religions. Mais le jeûne, l'abstinence, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, les aumônes et les mortifications en tous genres ne remplacent pas la participation à la messe. Car il s'agit là d'efforts *humains*.

Certes, ils ne sont pas superflus. Certes aussi, ils ne peuvent être accomplis qu'avec l'aide de Dieu et rapprochent de lui. Certes encore, ils ont un rapport avec la célébration de la messe : par exemple le célibat du prêtre. Mais ce ne sont que des préparations ou des prolongements. L'essentiel est ailleurs. Le rite pénitentiel est simplement préliminaire, comme le fait de ne pas manger avant de communier. L'offrande de Carême ne dispense pas d'aller à la messe. Elle suppose, même qu'on y ait déjà participé et qu'on s'efforce de surcroît d'y retourner plus souvent.

Car au bout du compte, si l'homme peut prendre des initiatives qui le libèrent vraiment, c'est parce que Dieu fait le premier pas. C'est lui qui affranchit la liberté humaine. Sinon, celle-ci reste esclave de ses limites. Les privations que l'on peut s'imposer ne changent rien de manière définitive. Ce sont des moyens ou des étapes, et non une fin en soi. Dieu n'a pas envie d'hommes amoindris qui mépriseraient leur corps, voire la création entière, en voulant se transformer tout seuls en purs esprits. L'objectif est seulement de se rendre plus disponible aux dons de Dieu, de ne plus les accaparer comme des avarès, afin de bien comprendre ce que Dieu veut.

Dans l'Eucharistie, inversement, il n'est question d'aucune privation. Il s'agit de recevoir Dieu lui-même qui s'offre. Mais ceci veut dire que l'initiative vient de Dieu. Quand on va à la messe, on ne consent pas à un effort pénible : on répond à un appel. On ne va pas s'emparer de Dieu ni le conquérir par le mérite de vertus coûteuses. On va recevoir Dieu qui se donne. C'est Jésus lui-même qui invite, au-delà des apparences. Les apôtres ont entendu et transmis ; après eux, ce sont leurs successeurs jusqu'à aujourd'hui ; et, pour chacune de nos messes, c'est le prêtre que nous envoie l'évêque. Nous ne nous rassemblons pas nous-mêmes. C'est Dieu qui nous réunit.

C'est donc bien vrai qu'on ne s'approprie pas Dieu. C'est lui qui vient et nous aime le premier. L'aimer en retour, c'est la « mystique » (pour simplifier beaucoup). Faire ensuite des efforts, s'entraîner en quelque sorte à exercer la liberté reçue, voilà l'« ascèse » (toujours en schématisant sans vergogne).

L'Eucharistie se situe donc nettement du côté de la mystique, et non au niveau des exercices ascétiques. *Tout* nous est déjà donné dans ce pain et ce vin consacrés, qui sont Dieu lui-même, offert, à notre portée, bien vivant. Il nous fait partager sa vie en nous nourrissant. Le problème est que c'est sans doute plus que ce que nous avons spontanément envie de recevoir. - D'où le fait qu'il nous arrive de traîner les pieds pour aller à l'église le dimanche. D'où aussi l'utilité des petits sacrifices pour purifier nos cœurs. Mais d'où, surtout, avant tout, la nécessité d'accroître notre familiarité avec Dieu, de nous unir à lui, de lui parler, de l'écouter dans la prière. Priorité à la mystique.

Il y a d'ailleurs pour cela un excellent moyen, qui est précisément lié à l'Eucharistie : sa validité se prolonge au-delà de la célébration de la messe. On peut prier devant le tabernacle de l'église où brûle la lumière rouge. On peut contempler le Saint-Sacrement exposé. C'est prendre le temps d'assimiler les dispositions intérieures du Christ offert comme sur la croix et pourtant ressuscité. C'est prendre part à l'esprit dans lequel il s'est sacrifié, pour inscrire nos petits sacrifices dans le sien. Sans ce regard mystique, qui n'a rien d'évaporé et rencontre au contraire la réalité de l'hostie, nos efforts ascétiques risquent bien de rester vains.

RESTE à s'expliquer sur ce sacrifice unique et central du Christ, et aussi sur notre répugnance à l'admettre. Ce qui est paradoxal, c'est que l'amour entraîne quelque chose de si douloureux et scandaleux. Et ce qui n'est pas moins déconcertant, c'est que Dieu s'offre pour ainsi dire à lui-même ce sacrifice. Le Christ est en même temps le prêtre et la victime. C'est ici que notre raison vacille un peu devant une révélation dont elle n'avait pas idée et qui finalement nous en apprend autant sur nous-mêmes que sur Dieu.

Notre ahurissement vaguement gêné devant ce Dieu qui meurt devient moins étonnant si nous concevons que l'homme est séparé de Dieu. C'est ce qu'on appelle traditionnellement le péché. Ou, pour mieux dire, l'état de péché (à ne pas confondre ni avec la désobéissance d'Adam et d'Eve ni avec nos manquements précis). La mort est la conséquence inéluctable de cette rupture avec Celui qui donne la vie. Et de surcroît, l'homme ne comprend plus Dieu. Il n'en garde qu'une nostalgie qui constitue son fond irrépressiblement religieux. Les sacrifices humains reviennent à tenter d'adorer cette force supérieure et créatrice. Mais ils restent meurtriers, suicidaires ou en tout cas sans efficacité irréversible. L'homme ne peut se sauver seul. Comment réinventerait-il l'amour ? Il a peur et croit bientôt que Dieu réclame des cadeaux, voire du sang. Ou bien il finit par juger tout cela absurde et décide que Dieu n'existe pas ou qu'il vaut mieux évacuer la question.

Que change Jésus à cette triste incompréhension ? Lorsqu'il se fait homme, il ne triche pas. Il subit toutes les conséquences de la séparation. Il devient tout petit et faible. Il connaît la faim, la soif, la fatigue et même l'angoisse. Il éprouve aussi la souffrance et la mort. Mais il n'a jamais rompu avec son Père. Il ne mijote pas de petites combines pour « sauver sa mise ». Il ne s'arroge pas le droit de couronner lui-même ses vertus sans tarder. Ceci veut dire qu'à partir du moment où il prend chair de la Vierge Marie et jusqu'à sa Résurrection en passant par sa Passion, le Fils fait homme ne se comporte pas autrement que de toute éternité vis-à-vis de son Père dont il reçoit tout et auquel il s'offre en retour dans une dépendance confiante et absolue.

Sa mort affreuse et injuste n'est donc pas la consommation définitive d'une rupture. Sa Résurrection signifie plutôt que Jésus a accompli ce qui était jusque là impossible :

traduire en termes humains l'attitude filiale. Le Christ est homme : il est crucifié. Et indissolublement il est Dieu : il ne maudit pas ses bourreaux ni son Père. Quand le Fils se fait solidaire des hommes pécheurs, Dieu meurt. Ce qui reste amour devient alors sacrifice. Et ce qui n'était qu'horrible mise à mort libère de la mort : Jésus sort du tombeau.

QUEL sort est alors réservé aux sacrifices offerts par les hommes ? Ils ne font plus le poids et ne manifestent qu'une bonne volonté bien impuissante. Sans parler des perversions un peu sado-masochistes. C'est l'objection que je m'empresse de formuler moi-même, peut-être un peu vite. Je crois bien avoir ouvert quelques horizons en face de moi. Pourvu que je n'aie pas raconté de bêtises... Il faut aller jusqu'au bout maintenant, et continuer à s'en remettre à l'Esprit Saint et à la mémoire de l'Eglise, sans laisser l'imagination s'emballer et se complaire dans ses trouvailles.

Ce qui est extraordinaire, tout de même, c'est que le Christ dans sa Passion n'a pas complètement disqualifié nos pauvres sacrifices. Bien sûr, il a prononcé des paroles tout à fait nouvelles et étonnantes au cours de son dernier repas avec ses disciples. Ceux-ci n'ont compris qu'après coup que Jésus avait donné là par avance tout son sens à ses souffrances et à sa mort. Ils ont également saisi plus tard que cette signification ne pouvait se retrouver et s'expérimenter qu'en répétant ces paroles et ce geste. Mais ils n'ont pas été surpris par le rituel emprunté et transformé par le Christ. Ce n'était pas un petit dîner entre copains, mais une grande fête juive : la Pâque. On y pratique les bénédictions sur le pain et le vin.

Jésus n'a donc pas piétiné ce qu'il y avait de juste et bon dans les vieilles intuitions religieuses. Il pouvait encore moins davantage désavouer tout ce que le peuple élu avait déjà appris de Dieu, et notamment l'action de grâce, l'offrande du cœur brisé plutôt que de boucs ou de taureaux, comme le dit, je crois, le *Psaume 51*... Le Christ n'a pas aboli cet enseignement. Il l'a achevé. Il l'a mené jusqu'à la plénitude du rapport confiant avec le Père, sans autre ombre que celle du péché et de la mort, et justement pour l'effacer dans la lumière du matin de Pâques.

Il n'est évidemment plus question depuis de présenter d'autres sacrifices. Mais si les immolations barbares sont irrévocablement exclues, nos offrandes ne sont pas devenues super-

flues. Nous ne sommes pas condamnés à la passivité, puisque précisément le Christ nous libère et nous appelle à le suivre. Mais il faut que nos sacrifices soient intégrés au sien. En ce sens, il n'y a de sacrifice que *pendant la messe*. Nos petits renoncements n'en sont que dérivés. Il ne s'agit pas tellement de puiser des forces dans l'Eucharistie. L'important est de commencer à partager concrètement la vie de Dieu ainsi offerte à notre niveau humain, dans l'espace, le temps et même la matière, au sein de nos limites où l'amour devient douloureux et presque incompréhensible.

On saisit pourquoi Jésus a demandé à ses apôtres de répéter jusqu'à son retour son geste cultuel du Jeudi Saint. Il faut que les chrétiens dispersés à travers les âges et le monde lui soient incorporés, comme l'a très bien dit saint Augustin. Et ceci ne peut s'accomplir qu'au contact de l'Eucharistie, une fois que le baptême a en quelque sorte rétabli la communication et après que le sacrement de réconciliation a réparé les ruptures causées par les péchés individuels. La vie chrétienne, c'est « se transformer en hostie », comme l'a écrit saint Paul aux Romains, si je me souviens bien.

Tout devient alors possible, et même les plus terribles épreuves, parce qu'à la suite du Christ, on vit humainement la vie même de Dieu. Je me rappelle avoir lu que les témoins du martyre de Polycarpe de Smyrne, environ cent ans après Jésus, le virent beau comme un pain qui cuit, c'est-à-dire comme une hostie, au milieu des flammes du bûcher. Sans doute mourrons-nous de façon moins cruelle. mais nous devons demander la grâce de pouvoir faire ainsi, à ce moment ultime et décisif, l'offrande de notre vie. Il ne s'agit plus alors de trouver une petite place pour la messe dans nos existences déjà bien (ou mal) remplies. Ce sont au contraire nos vies qui doivent entrer dans l'Eucharistie.

Mais du coup, ne peut-on pas dire qu'à la messe nous *nous* offrons aussi, et même que nous offrons également le Fils au Père en nous associant de la sorte à son sacrifice ? Ce n'est pas entièrement faux. Mais ce n'est qu'une participation. Seul le prêtre (qui nous est envoyé) peut consacrer ce que nous apportons. Il le fait au nom du Christ qu'il re-présente. Nous ne pouvons pas lui déléguer ce pouvoir que nous n'avons pas et qu'il a reçu de l'évêque. Notre contribution n'est donc qu'un aspect de la relation filiale où nous entrons et où nous n'avons pas l'initiative, même si nous y gagnons la liberté.

Avec le Fils et par lui, les enfants de Dieu offrent à leur Père tout ce qu'ils reçoivent, tout ce qu'ils ont, tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils sont et deviennent. L'offrande est ainsi réponse au don, mais il faut recevoir avant de rendre. Il y a une source, un sens : tout vient du Père. Les rôles ne peuvent s'inverser ni se confondre. Il y a un déroulement de la messe. Nous devons attendre la communion pour être littéralement incorporés au Christ. Et notre participation antérieure ne peut anticiper ce moment si fugitif.

Oui, nous sommes encore frustrés, privés. L'hostie se dissout vite en nous. Nous vivons encore le temps du sacrifice. Tout est déjà là pourtant et l'Eucharistie assure cette anticipation que nous n'avons pas les moyens d'opérer. Elle nous entraîne non pas à nous lamenter, mais à chanter déjà la gloire de Dieu par l'offrande de nous-mêmes quand nous sommes unis au Christ ressuscité. Notre espérance ainsi nourrie est de le faire un jour sans privation ni sacrifice. Nous attendons le retour du Christ. Il nous l'a promis. Il nous reste à le désirer vraiment.

L'ascèse ne va ainsi pas sans la mystique et la mystique ne se passe pas de la liturgie qui remplira l'éternité et qui est déjà commencée. A la messe, nous répétons. C'est-à-dire que nous devons encore à chaque fois recommencer et que nous préparons cette fête qui n'aura pas de fin.

JE m'aperçois que j'ai peut-être encore une fois été trop loin d'ans mes développements. Ils risquent de me retomber un jour sur le nez, sous forme de nouvelles questions et de leçon d'humilité. Tant mieux. Je n'ai certainement pas tout dit, bien qu'il n'y ait plus de protestations pour l'instant. Faut-il conclure ? Un mot de trop pourrait tout gâcher. J'ai eu l'impression de faire sans arrêt de la corde raide, découvrant à chaque pas où je mettais le pied. C'est vrai qu'on apprend beaucoup de ses enfants.

Jean DUCHESNE

*Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français et membre du bureau de rédaction. Actuellement directeur littéraire aux éditions du Centurion. Marié, cinq enfants.*

Jean GABRIEL

A l'illustrissime Jean-Paul Ier, pontife romain

Le grain qui meurt porte beaucoup de fruit : l'abondance exceptionnelle de la récolte céréalière en 1984 appelle avec acuité une réflexion neuve sur le partage des richesses naturelles ; l'Evangile renouvelle les données du problème que posent justice et charité. Rédigé par un spécialiste des questions agricoles, ce texte reflète la pensée d'un groupe de responsables qui, depuis sept ans, s'efforcent de maintenir dans les rapports économiques l'appel des Béatitudes.

Mon Cher Albino,

Je ne pense pas que cette lettre puisse te surprendre. Avoir écrit aux *illustrissimi* partis pour un monde meilleur, puis être passé dans leur rang, c'était poser la pierre sur laquelle pouvait se hisser un imitateur reprenant ton rôle !

Me voici donc essayant à la fois de t'imiter et de m'adresser à toi. Je ne te suis pas inconnu bien que pour le monde nos liens soient fort peu visibles. Ils sont, cependant, assez solides pour que nos pensées cheminent de conserve, attentives à une même Parole. Je sais aussi que si ma pensée avance dans

la nuit, la tienne progresse déjà dans le jour qui ne finira pas. Mais les yeux qui se sont ouverts en Eden, voient sous une lumière paradoxale et, pour la multitude, c'est toi qui es perdu dans la nuit et nous ici-bas qui nous trouvons au grand jour !

C'est pourquoi le dialogue que tu as initié entre vivants et morts doit permettre des jeux d'ombre et de lumière, car lorsque l'on écrit à un vivant absent, il faut attendre sa réponse. Mais, lorsque l'on écrit à un mort avec lequel on est en communion, sa réponse est déjà là, fondue dans la question même que l'on pose !

Un signe a été donné :

Ce dialogue je voudrais, aujourd'hui, le nouer avec toi à partir d'un fait qui m'a bouleversé, parce qu'il est signe et qu'il n'est pas perçu comme tel. Car nous y sommes bien dans la lumière paradoxale : « Ils ont des yeux pour ne pas voir ! »

Mais toi, Albino, si tes yeux se sont fermés ici-bas, ils sont désormais grand ouverts à la bonne lumière. Ton Pontificat fut peut-être écourté pour que tu puisses le poursuivre dans cette seule lumière, à l'image de l'Imam caché que les croyants chiites ne voient pas, mais dont ils tirent leur vitalité en Islam ! Peut-être aussi que saint Malachie ne s'étonne pas de voir ton intervention venir de cette moitié de la lune où les anciens plaçaient le séjour des âmes désincarnées, encore intéressées à ce monde.

Toutefois, Albino, je dois être presque seul de cet avis ici-bas. Pour tout le monde, en ne t'asseyant que trente-trois jours sur le siège de Pierre, autant de jours de Pontificat pourtant que d'années dans la vie du Christ, tu te condamnais à ne rien faire en face du formalisme romain ! En bref il faut bien que je te le dise crûment : les bonnes gens, lorsqu'il leur arrive de penser à toi, auraient plutôt tendance à estimer que tu es un pape qui n'a servi à rien. Le premier temps, en quelque sorte, d'un bégaiement de l'Esprit dont seule la fin serait restée audible.

Cela ne te déplaît sans doute pas. N'as-tu pas pris comme devise « *Humilitas* » ! Apparaître comme un serviteur inutile, n'est-ce pas là justement, selon l'Évangile, la véritable humilité ? Dans

cette lettre je ne puis, hélas !, explorer les profondeurs de ta devise, bien que, tu le verras, mon propos repose tout entier sur l'un de ses aspects.

Tu as déjà compris où je veux en venir. L'humilité, c'est aussi la vertu qui place l'amour du prochain non dans le monde des idées, mais là où il peut prendre racines : au niveau de l'humus natal, de ce sol nourricier qui porte les moissons.

Voilà, je suis parvenu à placer le mot-clef, je veux te parler de cette prodigieuse moisson que nous venons d'engranger cet été. Je désire, à son sujet, ton conseil et ton aide pour la compter dans la monnaie de la faim, celle dont l'amenuisement ruine une foule d'humbles créanciers, ceux que le Christ appelle « les plus petits d'entre les miens ».

1984: une prodigieuse moisson.

Sans doute, d'innombrables bonnes volontés s'accrochent à ce problème et tentent de lui imposer un cheminement moins tragique. La moindre d'entre elles est meilleure que la mienne. L'effet matériel ne dose pas cette bonne volonté des hommes, telle qu'on la chantait autrefois dans le *Gloria*. Chaque chrétien, en qui a mûri le grain de l'Évangile, sait bien que, vues du Ciel, les petites choses s'apprécient mieux que les grandes. Mais en deçà du niveau des bonnes volontés, il y a d'autres niveaux d'intervention où l'efficacité ne se mesure pas à cette aune. Pour les moissons terrestres, l'effet matériel est primordial.

Il se trouve que la Providence me met en contact avec ceux qui réfléchissent quotidiennement sur des problèmes d'équilibre d'entreprises, de filières de produits et même de marchés complexes. Alors, figure-toi que je me suis mis à réfléchir aussi, mais en vue du Royaume, à l'image du jongleur de Notre-Dame qui jonglait, faute de savoir prier selon la Règle.

Peut-être, Albino, n'as-tu pas eu l'occasion, dans ce monde-ci, de pénétrer les mécanismes économiques qui régissent les échanges de marchandises et plus précisément ceux, assez particuliers, qui sont liés aux mouvements internationaux du blé. Je me permettrai donc de te les exposer de façon à ce que tu puisses suivre ensuite le raisonnement nouveau que je veux te soumettre.

Cinq pays disposent d'excédents de blé : les U.S.A., la C.E.E., le Canada, l'Argentine, l'Australie.

Trois catégories très différentes de clients.

Cinq pays disposent d'excédents de blé pouvant être dirigés vers des pays importateurs. Ces cinq pays appartiennent à cette partie du monde que l'on appelle le monde libre. Les producteurs de blé, répondent librement à leur vocation. Ils produisent à leurs risques et ont donc le libre choix de la conduite de leurs exploitations. Ils ont recours pour ce faire à des crédits que leur accordent des organismes bancaires soumis eux-mêmes à la loi du marché. Le plus souvent, les Etats, ou Autorités jouant un rôle en la matière, interviennent pour garantir un prix minimum et éviter ainsi le risque d'une ruine généralisée des producteurs, génératrice d'une famine ultérieure. Cette intervention porte aussi sur le financement d'un produit dont la caractéristique est d'être long à produire mais d'être récolté en un court espace de temps alors qu'il est consommé sur toute l'année. L'existence de bons mécanismes de financement permet d'éliminer des mouvements de cours aberrants, au début (abondance) ou en fin de cycle (pénurie), en donnant les moyens de régulariser l'offre sur l'évolution des besoins.

En face de ces cinq pays, trois catégories de clients :

- des pays libres où les intermédiaires des consommateurs achètent librement, cherchant seulement à profiter des meilleurs coûts,
- des pays à commerce d'Etat qui achètent plus ou moins, en fonction de leurs déboires agricoles, et expriment une demande monolithique,
- des pays à solvabilité entretenue qui achètent à crédit, le plus souvent en fonction de celui-ci.

Parallèlement à ces clients réels ou assimilés, existe une marge de zones sous-alimentées qui bénéficient d'une aide alimentaire, soit publique mais par des relais administratifs plus ou moins fiables, soit caritative mais avec une faible concentration des bonnes volontés et une grande dispersion des moyens.

Maintenant, Albino, introduisons dans ce décor statique les flux variables des récoltes de blé.

Supposons une récolte égale aux besoins des cinq pays producteurs et des clients solvables des pays assurant de façon libérale l'équilibre de leurs

échanges, et éliminons toute autre demande. Le prix du blé s'établira à un niveau correspondant aux coûts des producteurs les moins bien placés. La propension à produire sera alors d'autant plus forte que les mieux placés verront un gain marginal intéressant dans un surcroît de production.

Supposons maintenant, Albino, que cette propension à produire ait donné son plein effet et que nos cinq pays couvrent non seulement leurs besoins et ceux des clients solvables du monde libre, mais aussi ceux des pays à commerce d'Etat et ceux des pays à solvabilité entretenue.

Tu conviendras avec moi, Albino, que si ces nouveaux demandeurs se comportent comme les anciens, rien ne change en matière de prix. Seulement, l'expérience enseigne qu'il n'en est pas ainsi. Que se passe-t-il donc ? Les pays à commerce d'Etat font preuve d'une force manœuvrière redoutable, jouant adroitement à la baisse sur le marché, en sous-estimant leurs besoins réels et en différant leur demande, sans risque car ils ont la certitude d'être bien accueillis sur un marché encombré, au moment qu'ils choisiront.

Pour les pays à solvabilité entretenue, les motifs de baisse sont différents. Il y a bien sûr le fait que les intermédiaires des cinq pays producteurs se battent pour arracher un client qui leur permettra de toucher une commission et d'apporter aux stockeurs qu'ils représentent la possibilité de ne pas rester avec la marchandise sur les bras !...

Mais il y a plus. On touche ici, Albino, à l'un des mécanismes les plus subtils des systèmes complexes que l'ingéniosité technocrate a réussi à mettre en place. Ces pays présentent à l'évidence des risques sérieux d'insolvabilité. Aussi opérateurs et stockeurs se couvrent-ils contre ce risque. Ils le font auprès d'organismes d'Etat et c'est ici que joue ce que j'appellerai le « complexe du tailleur ». Je le tire d'une savoureuse histoire qui me fut contée par un grand président, plein de finesse paysanne. Elle illustre bien la situation, la voici :

« Deux amis vont chez le tailleur du premier d'entre eux qui désire un costume. Pendant deux heures, le prix de ce costume est âprement discuté. La discussion prend fin sur un rabais de 20 %. Les deux amis quittent la boutique du tailleur, et, une

Le jeu libéral est faussé par le commerce d'Etat et la solvabilité artificielle de certains pays.

fois dehors, le second dit au premier : Pourquoi as-tu discuté si longtemps le prix du costume ? Je te connais bien, tu n'as jamais payé ton tailleur ! Oui, répond le second, mais c'est pour qu'il perde moins. »

On perd moins par insolvabilité quand on vend mal.

Nous y sommes, Albino : à ces pays peu solvables auxquels on vend à crédit, au fond, moins on vend cher, moins on court de risques.

Non, ce n'est pas absurde, si tu veux bien remarquer que ceux qui produisent, qui vendent, qui garantissent, ne sont pas les mêmes et que cette dissociation explique tout.

Toujours est-il que la conjonction de ces nouveaux demandeurs si particuliers tire l'offre vers le bas et fait baisser le prix du blé. Mais, il s'agit d'un prix de marché. Ce prix baisse pour tout, le monde. C'est ainsi que les riches paient leur pain moins cher. Mais les autres, qui par milliers meurent, chaque jour de faim ? Ceux-là, Albino, ils sont incapables de s'immiscer dans le flux normal des richesses. Ils n'arrivent même pas à faire semblant, comme ceux des pays à solvabilité entretenue. Il faudrait une baisse incroyable pour qu'ils puissent entrer dans l'échange avec les producteurs de blé. La baisse ne leur permet donc pas de satisfaire leur faim.

Tout cela n'est pas sans conséquences sur les cinq pays exportateurs. Devant la baisse du prix du blé, ils doivent recourir à différents artifices pour ne pas décourager leurs producteurs. Il faut bien assurer le pain quotidien de demain ! Seulement voilà, cela coûte cher. D'autant plus cher que, bien concentrée, cette dépense se voit infiniment mieux que bien des dépenses inutiles, mieux réparties dans d'innombrables tiroirs !

Alors, Albino, nos augures se disent que si l'on avait moins de blé, on aurait moins de dépenses, c'est le « complexe du tailleur » retourné. Tu vois ce que je veux dire : une récolte médiocre pose moins de problème de financement, d'écoulement et de garantie qu'une bonne récolte. Ils n'osent pas le dire mais ils se dirigent vers une incitation à des réductions quantitatives, quand cela n'est pas déjà fait ! On ne peut pas leur en vouloir, Albino. Dans chaque petit bout de pensée cohérente où ils se meuvent, chacun d'eux n'a pas tort, car il essaie de

respecter l'homogénéité de son milieu d'action. Règle fort louable. Ce qui est insoutenable, c'est la synthèse à laquelle ils aboutissent. En face d'une faim qui augmente, nous voulons réduire la nourriture produite ! Pis encore, nous prenons le risque d'altérer le potentiel de production dont nous aurons besoin lorsque le bon sens prévaudra.

En présence du Christ, comment accepter de réduire la nourriture produite quand la faim augmente ?

En fin de compte, dans la meilleure des hypothèses, on pèsera sur cette augmentation constante de la productivité qui, dans nos régions, a permis, depuis des décennies, le gain moyen d'un quintal/année, par une foule d'améliorations qui vont de la génétique aux façons culturales en passant par la lutte contre les nuisibles de toutes sortes. Or, Albino, il faut maintenir cet effort si l'on veut nourrir les foules d'affamés qui se bousculent en cette fin de millénaire et dont la masse continue de croître !!

Il faut éviter de casser l'effort trentenaire de productivité d'un quintal/an par hectare.

Alors que faire ? Ici on a heureusement les mains, ou plutôt les idées libres. D'habitude, à ce genre de questions, nous avons des amis, spécialistes de la résolution des contradictions, qui nous disent « Nous, nous avons un système tout fait qui évite toutes les difficultés du marché ». Comme l'expérience montre que l'entrée dans leur système n'est pas réversible et que l'on ne saurait donc prudemment et sans y être contraint, l'essayer en vraie grandeur, la réfutation n'est pas facile. Mais s'agissant de blé, la question ne se pose pas, puisque ce système a fait durablement apparaître des déficits là où historiquement il y avait des excédents exportés.

Pour critiquer les insuffisances d'une répartition, il faut savoir produire avec efficacité.

La critique marxiste du marché des céréales n'offre pas de solution.

Alors ? Alors Albino, il faut se tourner vers Celui qui a nourri la foule avec cinq pains et deux poissons de telle sorte que chacun fut rassasié et qu'il en resta de pleines corbeilles.

Je veux donc mener avec toi un raisonnement qui introduise, dans notre problème économique, une nouvelle dimension, celle sur laquelle ouvre le miracle de la multiplication des pains.

Ainsi Thomas, à l'école d'Aristote, enseigne Squ une réflexion, pour être féconde, doit partir d'un fait déterminé bien admis de tous. Ce fait, le voici. La collecte de blé pour 1984 est

Une collecte française de blé en hausse de 33 % sur celle de la meilleure récolte.

en Europe exceptionnelle en volume, et cela à un niveau incroyable il y a quelques mois encore : 28,5 millions de tonnes de blé en France contre 21,2 millions l'an dernier, une moyenne en hausse de 33 % sur une tendance elle-même orientée durablement depuis des années à la hausse. Prodigieux, c'est le terme qui convient sûrement.

Maintenant, suis mon raisonnement. Supposons que l'Europe soit le seul endroit du globe où l'on produise du blé en excédent et que tous ceux qui peuvent acheter ce blé à un prix qui couvre la rémunération normale des producteurs, aient des besoins équivalents à une récolte normale.

Supposons, toujours, que l'Europe soit dirigée par un Monarque avisé. Il ne s'occupe pas de tout mais, laissant à chacun son initiative à son niveau de compétence, il n'intervient que rarement et sur des sujets importants, lorsqu'il faut corriger un mauvais cheminement et juste durant le temps de cette correction. C'est un rêve bien sûr ! Mais supposons maintenant que ce Monarque rêve lui-même. C'est en mars dernier, au plus profond de la nuit, un ange lui apparaît, comme au Maître de l'Egypte au temps biblique de Joseph. Il lui dit : « Demande à tes spécialistes ce que sera la récolte lorsque viendra la moisson ».

Faisons un rêve européen !

L'avis des spécialistes avant l'événement...

Le Monarque troublé consulte, à son réveil, ses spécialistes qui lui disent : « Il faut s'attendre à une récolte égale à celle de l'an dernier, encore que les emblavements (surfaces cultivées en blé) soient un peu plus importants. Mais attention, il y a des risques, prévoyons plutôt un peu moins. Il ne faut pas oublier que la précédente récolte fut la meilleure jamais constatée atteignant le coefficient le plus élevé (115 %) par rapport à la récolte de 1978 ». En somme, résume avec simplicité le Monarque : « si l'on a la même quantité que l'an dernier, ce sera bien », « sans aucun doute », lui répondent les spécialistes, « si l'on pouvait signer un pacte pour obtenir une quantité égale, il faudrait le faire ». Là,

je te le précise, s'agissant de l'avis des spécialistes, on ne rêve plus : c'est ce qui s'est effectivement passé en mars dernier.

Le Monarque ainsi informé, mais en quête de nuits paisibles, comme chacun d'entre nous, sen va dormir et derechef rêve. L'ange lui apparaît à nouveau et lui dit : « Que t'ont dit tes spécialistes ? » L'ange le sait, bien sûr, mais il veut éprouver le sérieux du Monarque. Celui-ci, pris de hardiesse, lui dit : « Ils m'ont dit que si tu me proposais de signer un pacte pour une récolte égale à celle de l'an dernier, il me fallait accepter sans hésiter ». « Bien, dit l'ange. je suis habilité à conclure ce pacte avec toi, tu auras la récolte de l'an dernier, mais, à chaque fois que tu amasseras trois grains, je t'en donnerai un quatrième, car le Seigneur a entendu le cri de ces petits qui souffrent et meurent de faim aux portes de ton continent ».

Un quatrième grain de blé donné en plus des trois espérés.

Il est évident que le Monarque, ainsi averti, considérerait cet excédent de récolte, non prévu par ses spécialistes, comme la part du pauvre que nos aïeules mettaient précieusement de côté pour celui qui allait frapper à la porte, afin de la recevoir au nom du Christ.

A vrai dire, s'il était vraiment chrétien, ce Monarque n'aurait pas besoin d'une apparition angélique pour tirer cette conclusion. Les lumières ordinaires des Evangiles lui suffiraient. Il se mettrait à la recherche de moyens peu coûteux pour transporter cet excédent et de méthodes efficaces pour le répartir aux affamés. Bien entendu, comme il s'agit d'un Monarque sage et éclairé, il saurait très bien que ce n'est pas en créant des services importants, hiérarchisés et bardés de réglementations que l'on remplit ces conditions ! Mais il mettrait en valeur ce gisement fantastique de bonne volonté, à qui on apporterait enfin un bras de levier suffisamment long pour commencer à soulever la faim du monde. Il y a plein d'idées à creuser pour exploiter ce filon au bénéfice des pauvres !

Le Monarque y trouverait aussi son compte. Un pareil courant d'air dans les rangs de ses courtisans balayerait tous les voiles hypocrites qui masquent les égoïsmes sous les apparences de la vertu.

Belle occasion pour chacun de s'éprouver sans risque d'illusion !

Tout cela est très bien, me diras-tu, mais le postulat de l'unique pays détenteur d'excédents de blé sur les besoins de la consommation de ses habitants, c'est une contre-vérité ; il y en a plusieurs que la rivalité déchire le plus souvent !! Je te le concède, Albino, mais remarque ce qui caractérise ces cinq pays qui détiennent la quasi-totalité de ces fameux excédents de blé : ce sont des pays chrétiens. Oui, chrétiens, de ce qualificatif qui définissait autrefois ce qui appartenait à la chrétienté. Ce sont les Etats-Unis, le Canada, l'Europe, l'Australie et l'Argentine.

Voir et agir en tant que chrétienté.

Je reprends donc mon raisonnement. Supposons un Monarque qui règne sur cette chrétienté à laquelle appartiennent les cinq pays en cause. Voici qu'en rêve, lui apparaît un ange... qui lui tient le langage que tu sais déjà, pour l'avoir entendu tenir au Monarque européen. Mais ici, la proposition se complique un peu. Les anges ne sont pas diplomates, leurs missions touchant aux vérités essentielles, mais ils sont psychologues dans le plein sens de ce terme. Or, les principaux pays excédentaires en blé sont engagés dans une politique de défense commune qui leur fait craindre de recevoir le feu du ciel sur la tête. Leur opinion publique est d'autant plus soumise à cette crainte, qu'elle est composée de gens heureux et que ceux-ci sont encore plus sensibles aux éventualités catastrophiques que les gens malheureux ! « Or, dit l'ange au Monarque chrétien, nous connaissons les craintes de tes sujets, non que leurs prières montent jusqu'au ciel comme celles des affamés, car ce ne sont là, à vrai dire, que faibles murmures. On est très loin des grandes tempêtes de prières du Moyen Age. Mais la prescience divine connaît ce que pourrait être la clameur des irradiés ! Eh bien, poursuit l'ange, vous avez là un moyen commode d'écarter la menace. Vos adversaires potentiels peuvent bien courir le risque d'un massacre transitoire. Ils ne peuvent pas idéologiquement courir celui de se mettre durablement à charge une masse d'affamés privés, à cause d'eux, de leur source de nourriture. Ainsi, nourrir les pauvres vous protégera ».

Dans les conditions actuelles du conflit idéologique, nourrir efficacement les pauvres écarte le risque nucléaire.

Le Monarque chrétien, un peu vexé de cette leçon, réplique à l'ange : « es-tu si certain que ce don profitera aux pauvres? Jusqu'à présent, poursuit-il, du ton dont ma grand-mère disait : « on a déjà donné ! », beaucoup d'efforts ont été faits pour ces pays. Je crains que l'on contente ainsi nombre de mauvais riches qui laissent, à leur porte, une multitude de pauvres Lazare. Beaucoup ici trouvent donc que ces dons créent plus de besoins qu'ils n'en satisfont et rappellent qu'il vaut mieux, d'ailleurs, fournir un filet qu'un poisson ». L'ange répond : -- « L'abondance des filets nuit à celle des poissons. Je ne te suis pas dans cette voie. C'est ton affaire de régler la répartition du don que tu recevras, de façon à respecter la volonté du divin Maître. Tu as pour cela les Evangiles ! ». « Je ne vois pas, rétorque le Monarque, comment les Evangiles pourront m'aider dans cette tâche. Les spécialistes ont montré depuis longtemps qu'ils ne donnaient pas de solutions concrètes aux problèmes économiques et sociaux » — « Tiens donc, fait l'ange, relis donc la parabole des talents et tu trouveras la clef de ce problème ! » — « Je perds pied », convient le Monarque, « car je ne vois pas le rapport ».

L'ange sourit, car il aime les hommes francs. Il poursuit alors : « il vous est plus facile de voir le rapport, comme tu le dis, à la lumière des hommes qu'à la lumière de Dieu, car quand celle-ci vous est donnée, vous ne savez où la poser, alors qu'elle vous donnerait sur toutes choses le point de vue divin. Voici la clef que tu demandes. Les talents, ce sont les sols arables qui sont confiés aux hommes. Les uns en tirent beaucoup, se nourrissent, nourrissent leurs proches et peuvent encore nourrir les voyageurs et tous les étrangers qui s'adressent à eux. D'autres peuvent se nourrir ainsi que leurs proches, mais il leur faut parfois s'adresser pour cela aux premiers. Enfin d'autres ne parviennent même pas à se nourrir eux-mêmes.

La parabole des talents s'applique aussi aux sols arables.

Alors, la chose est simple, il faut donner à ceux qui sont à l'image des premiers, afin qu'ils produisent du fruit à la mesure de ceux-ci. Ainsi, le don de Dieu sera multiplié. N'est-il pas écrit : « à ceux qui ont beaucoup reçu, il sera beaucoup donné ». En multipliant les bons serviteurs, vous multiplierez donc les occasions du don. »

— « Et comment reconnaîtrais-je ces bons serviteurs ? » demande le Monarque un peu méfiant, car il est entouré d'une foule immense de serviteurs, avec lesquels il a beaucoup de problèmes. « Ce sont les paysans, lui dit l'ange, ceux qui librement prennent le risque de la semaille, le soin de nourrir la jeune plante, de la protéger, d'en récolter le fruit sans perte le moment venu. S'organisant librement entre eux, ils ne mesurent pas leur travail lorsque les besoins de la moisson le requièrent. Ceux-là ne font-ils pas fructifier leur talent ? Regarde donc si tu ne vois pas la Chine, le pays des fils du ciel, redécouvrir cette clef. Je te le dis, un jour, ils auront aussi à reconnaître un signe qui leur sera donné. »

- « Certes, je vois mieux, dit le Monarque, mais permets-moi de te dire que jusqu'à présent, il me semblait que cette parabole des talents devait s'entendre au sens spirituel ». L'ange paraît agacé et répond : « Sans doute ! Le Christ n'ouvre-t-il pas les voies de l'Esprit ? Mais souvenez-vous, hommes, de vos mesures et commencez par comprendre avec simplicité, dans l'état où la parole vous trouve ; le Seigneur ne revêt-il pas l'apparence du pain et du vin pour vous visiter? »

Lorsque le Monarque s'éveille, la discussion avec l'ange l'a fort éprouvé, tel un nouveau Jacob, et il boite bas dans son système ordinaire de pensée. Par contre, paradoxe habituel du Royaume, son intelligence profonde s'est réveillée et il discerne correctement les signes.

Il réunit alors tous ses ministres dans l'immense salle du Conseil en forme de théâtre romain, et leur conte la chose. Ils se regardent médusés. Le Ministre de la Fonction Publique, alarmé, prend le premier la parole : « Nous ne pouvons agir que par nos fonctionnaires, et ceux-ci ne peuvent agir, à leur tour, qu'au sein d'un système cohérent. Ils ont mis des siècles, oeuvrant sous tous les régimes, pour le mettre en place. Petit à petit, élargissant le sens de l'Etat, ils ont réussi à identifier leur système à l'intérêt général. Et puis, brusquement, on n'agit plus au nom de l'Etat, mais du Christ ! On ne fait plus carrière toute une vie active, mais on est volontaire pour un temps et, ce temps accompli, on n'en tire ni ancienneté, ni honneur, la simple

satisfaction d'avoir fait avancer un Royaume insaisissable ici-bas ! Je crains, Sire, que nous éprouvions de graves difficultés, car tous diront que ce que vous demandez est impossible » — « Je vous trouve, pour une fois, très clairvoyant, lui dit le Monarque, auriez-vous été visité, vous aussi par l'ange ? Sans doute ne vous a-t-il pas alors tout dit, car moi je suis conscient maintenant que cette irruption de nouveau est une source de jouvence pour notre vieille civilisation guettée par une sclérose mortelle. »

Le Ministre des Echanges toussote et prend la parole : « Il n'y a pas que les fonctionnaires qui s'opposent à ce projet, Sire, vous aurez contre vous tous les acteurs du marché, car vous aurez créé un marché parallèle » — « Ce n'est pas l'existence d'un marché parallèle qui les gênerait, interrompt le Monarque perspicace, c'est le fait qu'il soit gratuit ». « Oui, Sire, reconnaît le Ministre, mais comment techniquement ferons-nous pour séparer les deux marchés et éviter la fraude ? » — « Ça, dit le Monarque, je suis sûr d'une chose, c'est que ce n'est pas avec les méthodes habituelles de vos scribes que nous y parviendrons. Ecoutez, Matthieu (21,31) dit que les prostituées et les publicains nous précéderont dans le Royaume. Je ne vois pas encore comment les prostituées s'inséreront dans notre projet, mais je vois bien ce qu'ont à y faire les publicains. Vous devriez invoquer un certain escaladeur d'arbre qui me semble plein d'idées. Dans les Évangiles, il s'appelle Zachée ; on l'appelle aussi Amadour, au Sud du pays des Francs occidentaux. Lui et ses amis peuvent vous aider ».

Le Ministre des Contrôles n'a encore rien dit, il a l'habitude de parler le dernier car il doit ramener à la norme tout ce qui est proposé par les autres ministres. Cela l'a rendu à la fois sentencieux et redoutable. Croyant la discussion terminée, puisque les deux premiers intervenants sont du même avis, il prend la parole sur ce ton professoral que connurent nos jeunes années, lorsqu'on nous disait : « Vous vous êtes assez amusés, maintenant au travail » : « Sire, dit-il, croyez-vous votre solution judicieuse ? Il est louable de donner aux pauvres. Mais pour donner, il faut un donneur et le premier devoir que l'on doit au

Les structures les plus rebelles aux signes sont liées à l'exagération de la souveraineté interne de l'Etat.

La capacité d'adaptation des publicains vient de la conscience de la relativité de leur système de valeurs.

lui conserver un donneur en bon état ». *Il s'arrête pour jouir de l'incidence de ces fortes paroles sur son auditoire. Enhardi par un silence qui lui paraît être approbateur, il poursuit : « nous pourrions agrandir nos silos ou les reconstruire plus vastes. Là, nous conserverions cet excédent de récolte pour faire face à un déficit éventuel dans les prochaines années. Nous serions à l'abri du besoin, et pourrions ainsi être à même de mieux aider les pauvres, lorsque nos problèmes seront moins aigus ».*

Le Monarque chrétien sent la douleur qu'il éprouve à la jointure de ses pensées, lui faire un peu plus mal. Il lui faut se soulager, cela se fait sans tarder !!

« Votre méthode, Monsieur le Ministre des Contrôles, a pour elle un conformisme qui ne laisse place à aucune surprise. Mais je ne la crois pas pertinente sur le plan économique ; de plus, elle me paraît dangereuse pour l'avenir de la chrétienté. »

Une telle volée de bois vert tombait rarement sur les épaules du Ministre des Contrôles que le Monarque lui-même se trouvait, le plus souvent, dans l'obligation de ménager. Autour de la table du Conseil, le silence se fait quasi religieux. Le Monarque est devenu tout rouge ; son débit verbal se fait saccadé. « Sur le plan économique, vous n'aurez pas le temps de construire vos silos, vous serez contraint de brader une partie de la récolte. Et la brader à qui ! à ceux qui peuvent payer. Ainsi, le don de Dieu servira aux riches, sans que l'on ait amélioré la situation des affamés. Pis, vous ferez baisser, avec cette méthode, le revenu des producteurs puisque vous perdez de la marge sur la partie vendue aux pays solvables. Pis encore, l'existence de stocks importants pèsera durablement sur les prix futurs et l'on aura créé les conditions d'une démotivation profonde des producteurs. Bref, en peu de temps, on aura retourné le don de Dieu pour le transformer en calamité !

Sur le plan de la chrétienté, une telle attitude serait suicidaire, car elle ne peut vivre qu'en harmonie avec la parole du Christ, sinon ce n'est plus une chrétienté. Et l'on sait trop bien ce que devient un royaume que le prince de ce monde

trouve nettoyé et orné, mais déserté par l'Esprit. Sa situation est pire que celle de n'importe quel royaume païen !

« Avez-vous lu, dans le douzième chapitre de *saint Luc*, à partir du verset 16, ce que le Seigneur lui-même pense de votre projet. Ce texte m'est venu, comme par hasard, ce matin, devant les yeux, le voici :

« Et il leur dit cette parabole : Les terres d'un homme riche avaient beaucoup rapporté. Et il raisonnait en lui-même, disant : Que ferai-je ? car je n'ai pas de place pour serrer ma récolte. Voici, dit-il, ce que je ferai : j'abattrai mes greniers, j'en bâtirai de plus grands, j'y amasserai toute ma récolte et tous mes biens ; et je dirai à mon âme : Mon âme, tu as beaucoup de biens en réserve pour plusieurs années ; repose-toi, mange, bois et te réjouis. Mais Dieu lui dit : Insensé ! cette nuit même ton âme te sera redemandée ; et ce que tu as préparé, pour qui sera-t-il ? Il en est ainsi de celui qui amasse des trésors pour lui-même, et qui n'est pas riche pour Dieu » (Luc 12, 16 à 21).

« Vous savez, Monsieur, conclut-il, après cette lecture, quels sont les silos que désire le Bon Dieu, ce sont les ventres des pauvres ! »

Plus personne n'ose bouger. Chacun sait qu'il se passe quelque chose d'extraordinaire. C'est alors que le Ministre des Cultes prend la parole :

« Sire, dit-il, vous avez raison », ce qui lui paraît tactiquement adroit et lui fait d'autant plus plaisir que les économies budgétaires imposées par le Ministre des Contrôles l'ont plus d'une fois mis en difficulté devant son personnel. Une petite revanche est bien venue. Ce n'est pas une raison, toutefois, pour laisser croire au Monarque que tout est possible contre l'avis de ses spécialistes qualifiés. C'est pourquoi il poursuit :

« Il ne vous a sans doute pas échappé que ce don, fait au nom du Christ, n'est pas sans poser problème. Nous avons, en effet, nombre de confessions chrétiennes qui ne sont pas d'accord entre elles sur qui est le Christ. Comment donner au nom de quelqu'un que l'on ne peut représenter d'un commun accord ? Quelle efficacité spirituelle attendre d'un acte peu clair ? N'est-il pas écrit que

Luc nous enseigne qu'être riches, pour Dieu, c'est mettre les richesses naturelles à la portée des pauvres.

Il faut éviter que nos habitudes conduisent à transformer le don de Dieu en calamité.

L'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de toute parole qui sort de la bouche de Dieu?»

— «Je reconnais bien là les subtilités des théologiens, *s'exclame le Monarque, mais ma rencontre de cette nuit me donne la certitude que l'amour de Dieu pour les affamés et son désir de les nourrir ne sont pas subordonnés aux conclusions d'un concile oecuménique, toutes religions confondues.*

Certes, ce jour serait la manifestation éclatante de la Vérité. Mais *si Dieu est Vérité, il est aussi Amour et c'est parce qu'il fait passer l'Amour avant la Vérité que les pécheurs subsistent* ». *Il s'interrompt, regarde autour de lui et poursuit avec l'accent qu'il ne peut plus dissimuler quand il est ému : « Té, la preuve c'est que l'on est tous là ! »*

Le grand Monarque ne s'arrête pas. Il sent comme un soleil monter en son vieux coeur : «Tenez, leur dit-il, l'ange a raison, la solution est dans l'Écriture. Vous vous souvenez des pèlerins d'Emmaüs ! Ils marchent sur la route, la nuit s'annonce, et le Christ les rejoint. Et IL la leur explique, la théologie ! Et qui pourrait mieux la leur expliquer que LUI. Hein, dites-moi ? Eh bien, ils ne LE reconnaissent pas à ce moment-là. Et vous savez quand ils LE reconnaissent, c'est quand IL partage avec eux le pain. Alors, partageons en Son nom, entre les affamés, le don de Dieu, les millions de tonnes de blé et ils LE reconnaîtront ! »

Les ministres sont atterrés. Le Ministre des Affaires Extérieures, le Ministre des Transports émettent successivement des réserves techniques. Mais le vieux Monarque est rayonnant. Il manoeuvre les Evangiles comme un bull-dozer et renverse sans complexe tous les obstacles qu'on lui présente.

C'est alors que le Sous-Secrétaire d'Etat à l'archéologie mérovingienne obtient la parole. Il a dû attendre très longtemps parce qu'il est le plus petit parmi les sous-ministres et que, d'autre part, il lui faut l'autorisation de ses supérieurs hiérarchiques. Ce qui est fort long ; il lui faut s'adresser au Secrétaire d'Etat à l'Archéologie Générale qui dépend lui-même du Ministre délégué à la Culture Historique, rattachée à son tour au grand Ministre de l'Education Communautaire. Malgré le zèle de ces estafettes administratives que sont les attachés de cabinet, tout cela met d'autant plus de temps, que

certain relai de transmission ne saisissent pas toujours très bien ce qu'on leur demande.

Mais enfin, son tour est venu, il comprend bien, lui, ce qu'exprime le vieux Monarque. Comme il est le dernier sous-secrétaire à recevoir les crédits du système, ils arrivent à lui épuisés. De telle sorte qu'il n'a, pour ainsi dire, pas de personnel. En revanche, l'absence de la tutelle d'un corps organisé de spécialistes lui a permis d'acquérir une certaine hauteur de vues.

L'homme est politiquement obscur. C'est un « repêché » du suffrage universel que l'on a mis là. En attente de quoi ? Nul, sans doute, ne le sait plus ! De toute façon, son poste n'est pas envié. Il y dure donc !

S'il a été un mauvais combattant électoral, peu disposé à la parlotte et rétif aux bains de foule, il n'a pas, pour cela, dissipé ses loisirs. Il s'est doté d'une culture moyenne mais variée, historique, économique, juridique et même, certains le prétendent, métaphysique, qui lui permet de déceler, dans la trame des faits, de nombreux dessins là où d'autres, bien plus brillants, ne voient rien.

« Sire, dit-il, ce que vous voulez faire n'est pas nouveau et ne saurait effrayer. A partir d'une situation bloquée et apparemment sans espoir, celle des pays très pauvres, vous créez l'événement anormal qui provoque à nouveau des liaisons dynamiques dans le concert des Nations.

Et vous le faites, Sire, sans compromettre les équilibres économiques et financiers des pays développés. Vous utilisez simplement le don de Dieu. Mais là où vous allez plus loin que tous les précédents connus, c'est que vous créez l'événement au niveau de la civilisation, en l'abordant par la voie religieuse. Chacun sait, en effet, que toute civilisation commence par un fait religieux. A un point tel, d'ailleurs, que les systèmes athées sont nés de la poursuite un peu folle d'une réflexion religieuse.

En mobilisant le signe religieux, vous allez insuffler à la civilisation actuelle un rajeunissement des valeurs qui lui sont indispensables, d'où, un regain de vigueur capable de repousser, au moins pour un temps, la morosité décadente qui vieillit prématurément notre jeunesse. En somme,

**P a s d e
civilisation
vivante sans
fondement
religieux.**

**Quand le soir
tombe, on re-
connait le
Christ à la
fraction du
pain. Encore
faut-il amener
ce pain à ceux
qui doivent voir
l'**

vous apporterez l'équivalent de ce que les Francs apportèrent au vieil empire gallo-romain, qui se mourait de sclérose, lorsque Clovis reçut le baptême pour lui et pour les siens. »

Ayant ainsi justifié son intervention par ce rappel opportun d'un sujet mérovingien, le petit sous-secrétaire d'Etat lance soudain : « Je voudrais maintenant aborder un problème qui excède ma compétence ». La foudre fût tombée sur l'Assemblée que celle-ci n'eût pas été plus étonnée !! Comment peut-on oser dépasser les limites de sa compétence ? « De quoi s'agit-il ? », demande le Monarque qui n'est plus tout à fait sur ses gardes, depuis que l'ange l'a rendu boiteux dans ses raisonnements. « Sire, répond le petit sous-secrétaire d'Etat, j'ai débuté ma vie publique dans une circonscription rurale et voici ce que j'ai observé. Depuis des dizaines d'années, des jeunes bien formés aux réalités des productions naturelles, habitués à prendre des risques avec patience, doivent quitter la campagne en vertu d'une règle économique d'autant plus inéluctable que nos pays sont développés. Cette règle veut que la main d'oeuvre soit éliminée d'autant plus rapidement par la productivité qu'elle est plus directe. Or, voyez-vous, un cultivateur ou un éleveur, on ne peut pas être plus directement qu'eux sur le produit ! Mais que deviennent-ils ces paysans emportés par le flux d'un nouvel exode ? Qui oserait affirmer qu'ils sont désormais plus utiles à leur prochain, là où ils sont maintenant ? Quant à moi, le plus élémentaire bon sens me pousse à penser que si, pour l'instant, privilégiés sont ceux dont la productivité ne peut être directement mesurée, les choses vont ainsi à l'envers et qu'un paysan est plus utile qu'un... »

On ne saura pas par rapport à qui le petit sous-secrétaire d'Etat mesure l'utilité du paysan. Le tumulte remplit la salle, soulevé par les nombreux ministres ayant à gérer des corps importants de spécialistes dont le prestige est jalousement gardé. Bref, la salle a anticipé la fin de la phrase, la couvrant de sa réprobation.

Le Monarque se lève et impose le silence : « Monsieur le Sous-Secrétaire d'Etat a posé une question grave touchant à sa compétence. Il nous faut réfléchir quelques minutes en silence ». Le

Les paysans subissent les conséquences de la productivité croissante, comme tous les producteurs directs.

Ils disparaissent, et pourtant, le monde de la faim souffre d'en manquer.

vieux Monarque connaît bien l'efficacité de ces petites écluses silencieuses dans une discussion animée. Mais il sait aussi qu'elles doivent être courtes car si l'on sort trop longtemps d'un problème pour réfléchir sur les conditions d'une bonne solution, ces conditions sont elles-mêmes sorties quand on entre à nouveau dans le problème !

Il se tient le menton, le front plissé. C'est un redoutable exégète formé par d'éminents juristes qui l'ont rompu à cet art difficile qu'est celui de la manipulation d'un texte ou d'une décision pour l'adapter à l'ambiance. Ce don n'est pas rare, mais ce qu'il y a d'exceptionnel, chez le vieux Monarque, c'est qu'il l'utilise, lui, pour faire avancer la solution d'un problème, et non pour la faire reculer.

« Si l'on se réfère, commence-t-il, à l'autorité de saint Eloi, personnage dont nul en chrétienté ne discute l'adresse des mains, ni l'agilité de l'esprit, et puisqu'il s'agit de remettre à l'endroit ce qui est à l'envers, je conclus, Monsieur le Sous-Secrétaire d'Etat à l'archéologie mérovingienne, que vous êtes compétent ! » Il poursuit, marquant bien ainsi sa maîtrise en la matière. « Mais une chose est la compétence, autre chose est l'objet. Celui qui nous intéresse est la façon judicieuse d'utiliser le don que Dieu a fait d'un nombre significatif de millions de tonnes de blé. Veillez à ne point sortir du champ de cette recherche ! » Il ajoute, non sans quelque humour : « et évitez des comparaisons qui, de toute évidence, ne peuvent apporter aucun élément utile à cette recherche ».

— « Sire, je me conformerai à votre décision et voici ce que je propose : les paysans sont les hommes les plus précieux du monde. Non qu'ils soient meilleurs que les autres, mais ils sont, tout de suite après les mères qui portent les enfants, à la racine de la vie des générations à venir. Et, contrairement à tant d'autres, qui ne sont pas demeurés fidèles à leur vocation, eux ont conservé conscience des devoirs de la place qu'ils occupent. Cela, même lorsqu'ils paraissent âpres au gain et rugueux dans leurs relations.

Rien qu'à ce titre, il faudrait en conserver tous les exemplaires existants. Mais au-delà, Sire, il y a ce monde de la faim, qui manque cruellement de

Une banque des paysans envoyés pour aider les pays qui n'en ont pas à en former, valorisera chez nous le fruit personnel de leur labeur : la capacité de se prendre en charge !

vrais paysans. Et plus ce monde a faim, plus on gaspille chez nous cette richesse paysanne. C'est vraiment le monde à l'envers !

Pour le remettre à l'endroit, il faut que les jeunes paysans, une fois formés chez nous, s'établissent dans les pays de la faim, qu'ils aident les paysans locaux à investir la contrepartie en monnaie locale du don de blé qu'ils recevront. Que l'on encadre ainsi des paysans par d'autres paysans plus avertis, mais ouverts aux problèmes de leur niveau. Qu'ils soient associés à ce développement et que, leur tour terminé, au bout d'un temps suffisamment long pour faire un travail sérieux, ils puissent rentrer pour succéder aux plus anciens, sans que leur absence ait pu nuire en quoi que ce soit à leur installation, mais au contraire, la facilite. On le fait bien pour... » *Un nouveau tumulte couvre sa voix.*

Lorsque le vieux Monarque a rétabli le calme, le jeune sous-secrétaire d'Etat aux immigrés de confession islamique se lève et demande la parole. Il l'obtient d'autant plus facilement qu'il dépend à la fois du Ministre des immigrés et du Ministre des Cultes, et que chacun d'eux croit qu'il a l'autorisation de l'autre. « Sire, dit ledit Sous-Secrétaire d'Etat, nous pourrions demander à nos frères musulmans de coopérer dans le transport de ce blé. N'ont-ils pas, eux aussi, reçu un don de Dieu, à l'image de celui qu'Ismaël, leur père, reçut au désert, lorsqu'avec sa mère ils erraient affamés, et que l'ange fit jaillir du sol ce qui leur était nécessaire ? »

Il ne peut poursuivre, car rapides comme l'éclair, les cabinets de ses deux Ministres de rattachement ont repéré la faille qui lui a permis de prendre la parole. Ils se sont mis d'accord instantanément, car, en matière de compétence, les répliques doivent être foudroyantes. En l'espèce, le manèment de la foudre échoit au Ministre des Cultes. Se levant, il interrompt son subordonné : « Avez-vous perdu la raison, faire distribuer quelque chose au nom du Christ par des musulmans, c'est insensé ! » — « Pas du tout, leur prophète a reçu la révélation que seuls Jésus et Marie sont exempts du péché originel. Par ailleurs, ils révèlent la Genèse comme révélée et ils y lisent que le

salaire du péché originel est la nécessité de tirer sa nourriture du sol, par un travail pénible. Alors, pourquoi voulez-vous qu'ils s'étonnent de donner gratuitement les fruits du sol, si c'est justement au nom de Celui qui est le seul, avec sa Mère, à ne pas être lié par cette condamnation ? Je pense que cela contrarierait les musulmans d'aider à distribuer ce blé au nom des chrétiens, mais au nom de Jésus, cela ne les gênera pas ! »

« Oh là là, se dit le vieux Monarque en s'épongeant le front, l'ange est aussi passé par là ».

Le Ministre des Cultes est resté bouche bée, ce qui n'intimide nullement le Sous-Secrétaire d'Etat aux Jeunes désespérés, qui, debout sur sa banquette, comme il l'a souvent vu faire, prend à son tour la parole, malgré les signes de dénégation du Secrétaire d'Etat à la jeunesse et au sport, lui-même relancé, pour ce faire, par le Ministre de la jeunesse, des grands ensembles et des loisirs, auquel ils sont tous deux rattachés.

« Et nos jeunes, pourquoi ne pas compter sur eux ? Les sectes arrivent bien à les mobiliser totalement pour des buts que nous jugeons dangereux et à tout le moins critiquables. Alors, pourquoi n'arriverions-nous pas à mobiliser ces jeunes pour une oeuvre de Dieu ? » *Sorti de sa stupeur, le Ministre des Cultes, qui en est encore à l'échange précédent, crie : « Vous voulez faire quelque chose entre chrétiens et musulmans sans vous être, au préalable, mis d'accord avec les juifs ! Où allez-vous, malheureux ? »*

« Ça, ce n'est pas un problème, réplique le Sous-Secrétaire d'Etat aux jeunes désespérés, comme on ne peut poser aucun signe prophétique sans eux, ils en seront d'une manière ou d'une autre, de la façon à laquelle Dieu pourvoira, mais, rassurez-vous, ils seront là ! »

Le vieux Monarque s'adosse alors profondément dans son fauteuil et murmure : « Décidément, l'ange est passé partout ! »

Le Sous-Secrétaire d'Etat à la monnaie métallique a maintenant achevé le plan qu'il élabore depuis qu'il a écouté le récit du rêve du vieux Monarque. D'allure très effacée, comme l'effigie d'une vieille pièce, il appartient à une famille très ancienne, chrétienne depuis les tout premiers

Chrétiens et musulmans doivent coopérer pour nourrir les pauvres..

De leurs positions différentes, ils voient, sous cet aspect, un même visage de Jésus.

S'agissant d'un don de Dieu, Juifs et jeunes croyants sont des témoins agissants.

Il y a une façon de rendre le pauvre riche selon Dieu : c'est de l'aider à se mettre en mesure de nourrir les pauvres à venir.

temps. Il n'a pas bien entendu ce que vient de dire son collègue, mais il expose avec assurance : « Il faut créer une banque nouvelle qui aura comme débiteurs, bien sûr, ceux qui ont reçu, mais comme créanciers, et cela sera nouveau, ceux qui doivent recevoir. Les premiers seront tenus de livrer ce qu'ils ont reçu, aux seconds, en nature ou en équivalent-nourriture, et cela dès qu'ils le pourront.

Ainsi, jusqu'au retour du Seigneur, les pauvres se relaieront-ils entre eux et ils ne se paieront pas d'intérêts, car ils ne peuvent choisir le temps de leur pauvreté. A nouveau, la Loi abritera les pauvres de Dieu ! »

Le Ministre des Contrôles veut reprendre la parole, et d'une voix étranglée, il s'écrie : « Rien de tout cela ne tient debout ! Ce sont des imaginations de poètes ! »

Le Secrétaire d'Etat aux impôts vient en renfort de son ministre : « Comment ferez-vous pour payer aux producteurs de céréales cet excédent que vous voulez gratuit ? Leur imposerez-vous un hors quantum à prix nul ? Et alors où sera l'incitation à produire? »

La réponse vient du Sous-Secrétaire d'Etat à l'innovation. Homme âgé, habitué à méditer depuis des années sans être dérangé, car l'innovation se faisait toute seule dans le secteur des entreprises, et il n'en était jamais sérieusement question dans celui des administrations, il avait pu concevoir, tranquillement, un système collectif de répartition des charges, révolutionnaire. Et voici que l'occasion lui est fournie de le mettre en avant !

« Vous êtes bien placé, Monsieur le Secrétaire d'Etat aux impôts, pour nourrir pareille crainte. Chacun, il est vrai, nourrit son propre démon ». *Le Conseil tout entier tremble devant une telle audace. Il pressent là le premier coup de pioche dans les fondations d'une forteresse séculaire. Le vieux Sous-Secrétaire d'Etat poursuit : « Rappelons d'abord que dans votre système, cette incitation, vous la réduisez, sur le produit marginal des plus productifs, à moins du tiers de chaque quintal supplémentaire. Et encore, cela n'est vrai qu'à prix constant, ce qui n'est pas le cas. De sorte que je les trouve bien courageux, ces paysans, qui acceptent*

Les paysans prennent des risques considérables au profit de tous. Ne les aggravons pas par des règles étrangères à leur comportement.

de prendre la totalité des risques d'une production pour une espérance de gain trois fois plus faible. Le plus étonnant est que l'expérience leur a pourtant appris que leur parfaite réussite collective signifierait l'effondrement de leur revenu.

Savez-vous, ensuite, Monsieur le Secrétaire d'Etat aux impôts, qu'un égyptien des premières dynasties, *a fortiori* un grec ou un romain, des époques classiques, ne serait pas dépaycé par vos méthodes de prélèvement, une fois celles-ci débarrassées de leur appareil technique. Il s'agit toujours de soustraire à l'assujetti la richesse qu'il contribue à créer. Tout créateur est ainsi deux fois contribuable, une fois par le risque qu'il prend dans le flux dynamique des richesses créées, une autre fois par le prélèvement qu'il supporte sur la part de richesses qui lui revient. Reste à savoir si la seconde contribution ne tend pas à détruire la première et à se dévorer ainsi elle-même ! Je laisse à vos cauchemars futurs l'aspect général de ce sujet de méditation et je me bornerai aux aspects liés au produit vital en question : le blé.

Croyez-vous sincèrement que le problème premier devant la faim dans le monde, soit celui de ce que vous appelez la justice fiscale, qui n'est d'ailleurs pour vous que la mise sous conformateur unique de la création de toutes richesses, si disparates qu'en soient les sources ? Ne pensez-vous pas, avec tout homme de bon sens, que le problème essentiel est de faire en sorte que le détenteur du sol nourricier en tire le maximum de fruits ? Ce n'est pas la justice fiscale qui remplit le ventre des pauvres, mais la capacité productive des paysans.

Alors, veillons à ne pas la contrarier et méfions-nous du jour où les paysans découvriront qu'ils peuvent vivre, pas si mal après tout, et sans grand risque, dans la pénurie alimentaire et l'abondance des textes fiscaux.

Mais vous qui avez des services si inventifs, je ne dis pas novateurs, vous avez les moyens de mettre au point un système simple et sans contrôleur, pour faire en sorte que soit respectée l'équité dans la répartition des charges, y compris celles de la faim dans le monde, tout en fournissant un avantage progressif à celui qui tire du sol plus de quintaux que son voisin. N'est-il pas normal, en effet,

L'homogénéité du système des prélèvements fiscaux peut aller à l'encontre de la production optimale de nourriture. L'impôt du paysan : produire en abondance le nécessaire.

devant tous ces affamés, d'inciter au maximum d'effort de production et non de prendre l'intensité de cet effort comme mesure directe d'un prélèvement ! Il vous faut, Monsieur, retourner comme un vieux vêtement vos habitudes de penser. Si vous n'y parvenez pas, j'en connais d'autres qui s'en chargeront ! »

— « Eh bien, dit à voix haute le vieux Monarque, on l'oublie toujours, celui-là, mais l'ange, lui, ne l'a pas oublié ! »

Le silence qui a enrobé l'intervention du Sous-Secrétaire d'Etat, à l'innovation vole en éclats et, chose jamais vue en conseil, tous ses membres parlent en même temps. Curieusement, ils semblent, cependant, se faire entendre.

Devant ce mini mai 68 ministériel, le vieux Monarque est tout ému, il se sent reverdir à voir tous ces petits sous-secrétaires d'Etatillon bousculer joyeusement leurs tuteurs habituels. Le contact direct de la base et du sommet n'est-il pas dans le plan divin ? Le Christ ne nous dit-il pas que Son Père et Lui viendront dîner en chaque fidèle ! Mais ce qui est possible au Tout-Puissant, ne l'est pas au mortel, même au faite du pouvoir. Il faut redescendre sur terre et remettre de l'ordre ; cet ordre qui est la projection sociale de nos limites.

Le grand Monarque chrétien se lève...

OUI, Albino, il faut redescendre sur terre, Et comme tu le vois, je divague ! Tu es bien mort et je suis un peu fou. Une belle équipe en vérité, pour un si vaste projet ! Oui, je le sais, les voies de Dieu sont inattendues et IL choisit de préférence des farfelus comme porte-signes afin que rien ne voile Sa puissance aux yeux des hommes de bonne volonté ! Mais enfin, il n'y a pas de grand Monarque chrétien ; il n'y a même pas de Sous-Secrétaire d'Etat à l'archéologie mérovingienne ! Tu ne te rends pas compte ! comment aborder, sur un tel sujet, cinq pays aussi souverains et indépendants que possible, sans compter ces souverainetés primaires qui se cachent dans les replis de l'unité comme dans la Communauté Economique Européenne !

Je t'entends mal, pourquoi prends-tu un ton si solennel ? Tu dis que le Christ s'est servi de cinq

pains pour nourrir cinq mille hommes et qu'il peut tout aussi bien prendre cinq pays pour multiplier le don de Dieu et nourrir les pauvres des cinq continents. Excuse-moi, Albino, je n'avais pas fait le rapprochement. Oui, je sais, je ne comprends pas vite ! Mais c'est égal, on voit bien que vous ne vous êtes jamais frottés à l'administration ! Oh pardon ! cette fois, j'ai parlé trop vite. Enfin, ce que je voulais dire, c'est que cela fait beaucoup d'administrations à convaincre et qu'en Europe, c'est encore plus compliqué qu'ailleurs. Autant vouloir soulever une montagne !! tu dis? ah bon ! Si c'est écrit qu'elle se jette dans la mer, il ne faut pas manquer pareille occasion !

Comment... ? L'ange nous y aidera ! Non, Albino, tu te moques de moi. Il n'est pas possible que l'ange existe, puisque les personnages auxquels il devrait s'adresser, tu sais bien que je les ai inventés !

Si, dis-tu, ces personnages existent, mais pas comme je l'imagine, et l'ange les inspire. Chaque fois qu'un acte de charité entre en projet, un ange est mis à son service. Il agit et ne rêve pas comme un poète, car les anges n'ont pas d'imagination. Ils voient les choses et les gens comme ils sont. Ils agissent sur eux, là et comme ils les trouvent. Personne n'est plus réaliste qu'un ange éclairé par le Mystère de l'Incarnation !!

Tu vois, j'aurais cru le contraire. Et je ne suis pas le seul ; pratiquement tout le monde, ici bas, place les anges dans la poésie ! Mais dis-moi, Albino, quel est cet ange ? Est-il chargé de veiller à la construction de ce nouveau temple, à l'image de l'ordre ancien, dont nous ambitionnions de poser la première pierre ? Cet ordre qui devait repenser les rapports si ambigus de la monnaie et des hommes, dans les deux dimensions temporelle et spirituelle...

Ou bien, humilité oblige, faut-il me souvenir que je suis pécheur, et il s'agit alors de l'ange qui retient la première pierre, celle qui n'est jamais jetée et que j'ai pourtant mérité de recevoir ! Cet ange qui fit aussi éclipser prestement les candidats jeteurs de pierre, en commençant par les plus vieux, ce qui s'accorderait davantage à mon âge ? Non, ce n'est pas lui !

Une véritable pierre de touche : un ange est au service de tout projet m0 par une charité authentique.

Tu m'inquiètes, Albino, j'ai peur que tu ne m'entraînes au désert de la Tentation ? Tu sais, les pierres à changer en pains et le prince de ce monde qui regarde, goguenard ! Non, et je n'ai pas à être inquiet, car lors de la première tentation, le prince de ce monde essayait, comme à son habitude, d'opposer la nature à la Parole de Dieu, alors que dans notre projet, il s'agit, au contraire, d'harmoniser l'emploi du don naturel de Dieu avec sa Parole.

Cet ange nous amène, pour sa mission, à reprendre notre démarche spirituelle.

L'ange n'était donc pas parmi ceux qui servirent le Christ au désert ? Si, me dis-tu, car le Christ y reçut de lui la nourriture terrestre. Alors, Albino, cet ange devait aussi être présent à la multiplication des pains ? Oui ! Mais quel est alors le rapport entre l'ange et notre première pierre ? Car il n'y avait pas de pierres sur cette pente herbeuse, inclinée vers un lac semblable à celui au bord duquel j'ai commencé cette lettre, et sur laquelle le Christ accomplit ce signe prodigieux.

Un sourire illumine la première pierre de notre projet, grosse du blé pour la vie...

La pierre, dis-tu, peut être vivante. Un simple sourire gravé en elle suffit à évoquer le mystère de la Vie. Mais j'y suis, Albino, je reconnais l'image, c'est l'ange au sourire de Reims !

Oui, je vois, pierre et Vie sont liées. Chacune peut exprimer l'autre. Je sais, Albino, ce qu'est notre première pierre. Elle est bien réelle et lourde de poids de millions de tonnes de blé.

Et maintenant, avec tous les hommes de bonne volonté, il faut unir nos efforts pour que ces millions de tonnes de blé pour la vie franchissent la crête de l'égoïsme et glissent sur la bonne pente, celle qui conduit aux affamés. Aide-nous, Albino, à faire couler cette première pierre jusqu'à la fondation qui l'attend.

J'achève ma lettre. J'ai ton portrait devant moi. Ton sourire emplit cette image ; il en déborde et illumine ma table de travail. Comme il exprime bien le sens de ton nom, Albino Luciani, cette luminosité blanche qui marque le ciel, là où va poindre l'aurore.

Je t'embrasse fraternellement.

Jean GABRIEL
Toussaint 1984

Lettre recueillie pour la Fondation FERT, 1, av. Marceau, 75116 Paris par « La Première Pierre », l'une de ses associations. Merci de joindre à tout courrier adressé à la fondation FERT une enveloppe timbrée à l'adresse du correspondant.

Un livre-événement

Le vingtième volume de la collection « Communio » (Fayard) :

Rocco BUTTIGLIONE

La pensée de Karol Wojtyla

Pour découvrir, dans toute sa richesse,
l'ouvre théologique, philosophique et poétique
de celui qui devait devenir le pape Jean-Paul II.
Un livre capital. Un ouvrage de référence.

Un volume de 432 pages — 98 F

Chez votre libraire

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016, sauf

pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le Canada : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la Suisse : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM du bénéficiaire _____

Adresse complète _____

Code postal : _____ Ville et pays • _____

(1) Nouvel abonnement, à partir du tome _____ n° _____ inclus

Réabonnement (numéro de l'abonnement • _____)

Abonnement de parrainage (cochez cette case si le bénéficiaire doit être informé de ce parrainage : , et précisez dans ce cas votre identité) : _____

Montant du règlement à joindre : _____ (voir au verso)

par (1) CCP, mandat-lettre, chèque bancaire, espèces.

Chèques à l'ordre de Communio.

Date : _____ 1985 Signature : _____

(1) Cochez la ou les cases Merci.