

# L'Eucharistie dans le Nouveau Testament

Autor(en): **Kilpatrick, George D.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **14 (1964)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380813>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'EUCCHARISTIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

En 1933 parut en Angleterre un livre de S. H. Hooke, intitulé *Mythe et Rite*. Le titre dit l'essentiel du livre. Dans l'ancien Orient nous trouvons un certain nombre de liturgies composées de deux parties. Par exemple, à la fête du Nouvel-An à Babylone, une partie consistait en rites et cérémonies, que Hooke décrit en tant que rites, et la seconde partie consistait en un poème épique de la création, *Enuma élish*, qui donnait l'explication du rituel. Cette partie narrative, Hooke l'appelle mythe.

Quand nous arrivons au judaïsme du premier siècle après Jésus-Christ, les sources rabbiniques nous fournissent au moins deux exemples de mythe et de rite.

Le premier concerne le Jour des expiations. Tandis que le taureau et le bouc expiatoires étaient brûlés sur l'autel dans le temple, le grand prêtre lisait sur un rouleau (Lév. 16 : 1-34 ; 23 : 26-32) ; il récitait ensuite de mémoire Nombres 29 : 7-11 (*Yoma* 7 : 1-2, *Sota* 7 : 7), qui sont les principaux passages de la Torah relatifs à la liturgie de ce jour, donnant l'origine de cette coutume, prescrivant la procédure à suivre et commandant une célébration annuelle. Dans la terminologie de Hooke, ces passages constituent le mythe, et le reste du service le Jour des expiations c'est le rite.

Le second exemple est celui de la Pâque. Dans la Haggadah de la Pâque, nous voyons que, immédiatement après la préparation du repas, y compris la préparation de la première coupe, le plus jeune enfant présent demandait au maître de maison la raison de cette pratique. Pour répondre à cette demande, le maître de maison fournissait une longue explication. Le noyau de cette explication, qui doit au moins remonter au premier siècle après Jésus-Christ, est un exposé sur Deutéronome 26 : 5-8 : la Pâque est observée année après année pour commémorer la délivrance du pays d'Égypte. Cet

N. B. Cet article est l'abrégé de deux conférences données à l'Université de Genève sur l'invitation de la Faculté de théologie, le 29 février 1964.

exposé ne fait pas partie de la liturgie, qui suit, mais il explique la pratique. C'est pourquoi il correspond à ce que Hooke appelle mythe, et la pratique elle-même correspond au rite.

Avant d'appliquer cette analogie au cas de l'eucharistie, considérons de plus près la relation du mythe et du rite. En premier lieu, le mythe sert de fondement narratif au rite dont il donne l'origine. En second lieu, il explique ce qui se passe dans le rite. Troisièmement, il sert de norme à ce qui doit être dit ou fait dans le rite. Ainsi le mythe expose l'origine du rite, il l'explique et il le règle. Il peut aussi contenir l'ordre de répétition du rite. Le rite dérive du mythe ; il l'imite et il est contrôlé par lui.

Si nous appliquons cette analyse à l'eucharistie, il faut opérer deux modifications dans la terminologie. Il est entendu que, quand l'école parle de mythe, elle ne porte pas de jugement sur la vérité ou l'erreur de l'histoire qu'il rapporte. Il n'en reste pas moins que le mot « mythe » suggère si infailliblement l'idée de fable qu'il vaut mieux l'éviter. En outre, le mythe est une « histoire », et cela ne convient pas à plusieurs de nos exemples. Ainsi les trois passages lus dans le temple le Jour des expiations ne sont pas en ce sens des « mythes », mais des « lois ». La Haggadah pascale est un exposé. Je suggère donc d'employer le mot « narration » ou « texte ». De même, rite est peut-être trop étroit et je propose de parler de liturgie.

A la lumière de ces remarques, examinons l'eucharistie pour voir si elle peut être considérée analytiquement comme narration et comme liturgie. D'abord, le récit de l'institution, tiré du Nouveau Testament, constitue la narration ou texte. Ensuite, si nous pouvons parler le langage de l'ancienne Eglise, l'action dès le moment où sont apportées les offrandes du peuple jusqu'à la fin de l'eucharistie constitue la liturgie. Troisièmement, la narration a le triple rapport avec le rite que nous avons mentionné : il donne l'origine de la liturgie, il en explique le contenu ; il en est la règle. Il contient en outre un ordre de répétition.

Si nous acceptons cette analyse, nous avons au moins deux questions à poser concernant la relation de la narration à la liturgie. D'abord celle-ci : la description que nous venons de donner, de la relation de la narration à la liturgie, est-elle complète ? ou bien faut-il y ajouter des éléments ?

J'explique cette question. Dans la chrétienté postérieure, le récit de l'institution est considéré comme effectuant lui-même la consécration. Notre question sera donc, plus concrètement : le récit est-il non seulement un élément de la liturgie, mais aussi facteur de consécration ? Pour répondre à cette question, je ne veux pas discuter tout le problème de la consécration comme telle, mais seule-

ment la relation de cette doctrine de la consécration avec la structure de l'eucharistie.

Réponse ne sera donnée que plus tard à notre première question. Occupons-nous ici de la seconde. Etant admis que l'eucharistie consiste en narration et liturgie, comme cela vient d'être dit, quelle est la place propre de la liturgie ? A quel point devrions-nous la rattacher ?

Une autre analyse nous aidera. Elle est bien connue en Angleterre par l'ouvrage de G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945), p. 103. Selon Dix, l'eucharistie consiste proprement en quatre actes essentiels :

1. « Le fait de prendre le pain et le vin. »
2. La prière d'action de grâces.
3. La « fraction du pain ».
4. La communion.

Si nous rappelons la précédente analyse distinguant narration et liturgie, nous voyons que ces quatre moments essentiels apparaissent aussi bien dans la narration que dans la liturgie. Nous devrions nous attendre à cela, étant donné la relation de la narration et de la liturgie.

En fait, il n'y a qu'un élément du récit qui n'est pas contenu dans cette quadruple analyse. C'est la déclaration : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », et la suite. Ces mots disent ce qui est offert et on devrait les ajouter aux quatre actes essentiels déjà mentionnés.

Naturellement cette déclaration est destinée à fournir une interprétation. Dans des liturgies postérieures, d'autres éléments d'interprétation sont ajoutés. Mais ces éléments demeurent secondaires et n'appartiennent pas aux actes essentiels. C'est ce que nous pouvons établir très clairement en les comparant au récit d'institution dans lequel ils manquent.

Où devons-nous placer, parmi les actes essentiels, le récit de l'institution ? Ce récit apparaît dans chaque, ou presque dans chaque ancienne forme de l'eucharistie, et toujours dans le second acte, la prière d'action de grâces, par exemple dans Hippolyte (*Tradition apostolique* : IV, 4-8), dans la prière eucharistique.

C'est là, en fait, une action de grâce pour l'incarnation de Jésus-Christ et pour notre salut. Les anciennes liturgies offrent trois genres d'action de grâce : en premier lieu pour la création et le bien que nous recevons par elle ; en second, pour la miséricorde que Dieu a montrée envers Israël ; troisièmement, pour l'incarnation et notre salut par l'incarnation du Fils. Il est compréhensible que, si un choix était à faire, le récit de l'institution devrait être rattaché au troisième type d'action de grâce.

Il y a un témoignage qui peut militer dans ce sens. Nous lisons dans I Corinthiens II : 24-25 : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Que signifie εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ? Différentes réponses ont été données à cette question.

D'abord, ἀνάμνησις était employé dans l'Antiquité pour la commémoration d'un décès. En particulier il était associé habituellement à des repas pris sur la tombe. Le sens, bien qu'il soit ainsi attesté, ne peut être appliqué à l'eucharistie chrétienne. Les chrétiens n'offraient pas l'eucharistie en mémoire du Seigneur en tant que défunt.

Secondement, on a suggéré que ἀνάμνησις pourrait signifier davantage. Dans *The Shape of the Liturgy* (p. 245), Dix s'exprime ainsi : « Nous avons d'abord à tenir compte de la signification qu'avait le mot *anamnesis* dans une large partie de l'Eglise de langue grecque, qui désignait le rappel ou représentation d'une chose de telle manière qu'elle n'était pas considérée comme absente, mais présente et opérant certains effets. C'est là un sens que ne rend pas exactement le latin *memoria* et que ne comporte guère le français *rappeler* ou représenter et moins encore mémorial ou souvenir. » En fonction de cette interprétation, il faut distinguer deux choses. Personne ne doute que le Seigneur est présent dans l'eucharistie. Que ἀνάμνησις puisse signifier cela, reste question ouverte. Aucun exemple décisif n'a été produit d'un usage du mot dans ce sens. Là où le sens apparaît, c'est le contexte dans son ensemble et non le mot lui-même qui le présente.

En troisième lieu, le professeur J. Jeremias, pour l'œuvre duquel j'ai beaucoup de respect, a proposé l'interprétation suivante : Dementsprechend dürfte der Wiederholungsbefehl zu verstehen sein : « Tut dieses, damit Gott meiner gedenke » : Gott gedenkt des Messias, indem er das Reich hereinbrechen lässt in der Parusie (*Die Abendmahls Worte Jesu*, p. 243). Cette suggestion est très stimulante et je lui dois beaucoup dans le présent essai. Elle a en sa faveur un témoignage d'appui philologique plus fort que l'opinion tenue par Dix. Le titre du Psaume 69 et du Psaume 37 εἰς ἀνάμνησιν et Nombres 10 : 10 καὶ ἔσται ὑμῖν ἀνάμνησις ἔναντι τοῦ θεοῦ ὑμῶν illustrent ce sens. Nous pouvons paraphraser le passage de Nombres 10 ainsi : « Cela fera que Dieu se souviendra favorablement de vous. »

Cette suggestion est nouvelle, ce qui n'est pas une objection. Elle a un grave inconvénient. Elle paraît contredire le caractère général du récit de l'institution. Par exemple τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν ; ces mots font état d'un fait ; il y a là la conviction que Dieu agit avec puissance et pour le salut. Cela suppose comme arrière-plan que le drame de la rédemption est une réalité présente. L'interprétation du professeur Jeremias, avec sa prière tournée vers l'avenir, contredit cette assurance.

Reste une quatrième possibilité. La phrase signifierait : « pour rappeler mon acte rédempteur ». C'est là tout autre chose que la

première explication, car nous rappelons, non pas une personne défunte, mais le salut que le Seigneur nous procure, le salut apporté par celui qui est vivant et qui peut sauver. Dans l'Ancien Testament, on citera comme parallèle les passages qui se rapportent à la délivrance d'Israël, comme Psaumes 78, 81. Ainsi l'ἀνάμνησις du Seigneur serait le rappel des actes accomplis par le Seigneur pour notre salut durant son incarnation.

Bien que ἀνάμνησις ne soit pas employé dans Deutéronome 26 : 1-11, ce passage fournit un parallèle véritablement intéressant. L'Israélite installé dans la terre promise prend les prémices de sa récolte et les apporte au prêtre dans le temple. Quand le prêtre les a prises et déposées devant l'autel, l'Israélite se rappelle comment Dieu l'a délivré de l'esclavage et l'a conduit dans ce bon pays. On peut penser que cette pratique, et en particulier ce qui est adressé à Dieu, pourrait être correctement décrit comme une ἀνάμνησις. C'est une signification inusuelle en ce qu'elle se trouve en relation avec une offrande. Rappelons qu'une partie de ce passage est exposé dans la Haggadah pascale.

Venons-en maintenant à notre problème. En dehors de ce passage relatif à l'eucharistie, il n'y a pas d'exemple dans le grec biblique où ἀνάμνησις soit employé dans ce sens. D'autre part, le verbe ἀναμνησκεισθαι est employé ainsi : 2 Esdras 19 : 17 (= Néh. 9 : 17) : « Ils ne se sont pas souvenus (ἀνεμνήσθησαν) des merveilles que tu as opérées avec eux ; de même deux parallèles dans la version de Symmache : Psaume 76 : 12 : « Je me souvenais (ἀνεμιμνησκόμην) des actes providentiels du Seigneur, dénombrant ses merveilles anciennes » ; Psaume 77 : 42 : « Ils ne se rappellent (ἀνεμιμνήσκοντο) pas sa main, le jour où il les a délivrés de l'oppresseur », ou dans Aquila Esaïe 63 : 7 : « Je me souviendrai (ἀναμνήσω) de la miséricorde du Seigneur ». Il se peut qu'il en soit de même dans Symmache : Psaume 41 : 7 : « Quand je me souviens (ἀναμιμνήσκωμαι) de toi depuis le pays du Jourdain » ; 62 : 7 « Quand je me souviens (ἀναμιμνησκόμενος) de toi sur mon lit » ; ou dans Aquila, Théodotion et Symmache : Psaume 44 : 18 « Je me rappellerai (ἀναμνήσω) ton nom dans chaque génération ». Nous pouvons comparer Exode 23 : 13 : « Vous ne devez pas vous souvenir (ἀναμνήσεσθε) du nom d'autres dieux. »

En dehors de la Bible grecque, il y a trois ou quatre exemples intéressants. Le Testament de Job : « Par le chant des psaumes je les fais se souvenir (ἀνεμιμνησκον) de Dieu pour qu'ils glorifient le Seigneur » (XIV, 112 : 3 dans l'édition de James) et « mais pourquoi ne te souviens-tu (ἀνεμνήσθης) pas de ces grandes bontés que nous avons goûtées ? » (XXVI, 119 : 15). Polybe a : « Le souvenir (ἀνάμνησις) des bienfaits antérieurs par lui accomplis » (16.26.5) et Josèphe : « Et il se

souvint (ἀνεμίμνησκεν) de tous les bienfaits qu'ils avaient reçus de Dieu » (Ant. juive., v. 115).

Si ces témoignages sont suffisants pour appuyer notre suggestion qu'ἀνάμνησις peut par exemple signifier le « souvenir des actes rédempteurs de Dieu », l'expression εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν pourrait signifier : « pour le souvenir de mes actes rédempteurs », c'est-à-dire l'incarnation du Seigneur et la délivrance qu'il apporte à l'homme. Cela admis, nous pouvons comprendre pourquoi le récit est rattaché à l'action de grâce adressée à Dieu pour l'incarnation et pour notre salut dans la prière eucharistique d'Hippolyte comme dans la majorité des anciennes liturgies.

Nous pouvons donc considérer que cette interprétation était acceptée dans l'Ancienne Eglise. Était-elle également acceptée, avec les conséquences liturgiques, dans la période néo-testamentaire ? Pour être plus concret, le récit de l'institution était-il déjà une partie de la prière eucharistique et était-il déjà rattaché à cette prière par l'ἀνάμνησις, le souvenir de l'incarnation du Seigneur et notre salut.

Pour répondre à cette question, nous avons à considérer quatre points, dont trois sont positifs.

D'abord, que signifie τοῦτο ποιεῖτε (I Cor. 11 : 24, 25) ? En bref, cela veut dire : « Faites ce que je fais. » Ce qui ne se rapporte pas à la récitation de l'institution, mais à l'accomplissement des actes essentiels de la liturgie. Si cela est vrai, le minimum de la liturgie existait au moins aussi anciennement que I Corinthiens.

Secondement considérons la nature des récits de l'institution dans Marc 14 et I Cor. 11. Le texte de I Cor. 11 est le plus ancien et il contient des indications de fait plus anciennes. Par exemple, μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι : les mots « après avoir soupé » rendent plus clair que ne fait le texte de Marc que le repas se place entre ce qui est fait avec le pain et ce qui est fait avec la coupe. En cela, I Cor. conserve la trace des faits originaux. De même pour : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang) ; ces mots sont évidemment plus archaïques que Marc τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (Ceci est mon sang de l'alliance). La forme marcienne paraît être une harmonisation due à la déclaration correspondante : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Ceci est mon corps).

D'autre part la relation de Marc a également ses données anciennes. L'unique conjonction est καί (et) ; les génitifs suivent le nom déterminé, par exemple τὸ σῶμά μου ; l'unique adjectif attributif vient après le nom dans la phrase (ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης (jusqu'à ce jour) ; les formes verbales sont situées au commencement des phrases ou des clauses. Αὐτὸ πίνω (Je le bois) est l'unique exception. Il y a

d'autres expressions intéressantes, comme εὐλόγησας (ayant rendu grâce) et οὐ μὴ πῖω ou bien οὐ μὴ προσθῶ πεῖν, quoi que nous lisions (Je ne boirai plus, ou je ne boirai pas de nouveau). On a souligné que ces faits littéraires sont caractéristiques de Marc ; mais ils ne sont pas caractéristiques également de toutes les parties de Marc et dans 14 : 22-25 ils apparaissent particulièrement nombreux.

I Corinthiens fait contraste avec Marc 14. Nous y avons des conjonctions variées ; un génitif est séparé de son nom dans τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα (Ceci est mon corps) ; les adjectifs attributifs précèdent toujours leur nom, par exemple dans τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (en souvenir de moi) ; jamais les formes verbales ne commencent les phrases. Seul apparaît εὐχαριστήσας, et non εὐλόγησας. Καινή, dans ἡ καινὴ διαθήκη (la nouvelle alliance) est une interpolation. Ὁ κύριος Ἰησοῦς, ou bien ὁ κύριος, quoi que nous lisions, est secondaire. Ni Matthieu ni Marc n'usent de ὁ κύριος à propos de Jésus de cette façon, et l'expression est rare et incertaine chez Luc. Elle est également vraiment exceptionnelle chez Jean. Ὁ κύριος Ἰησοῦς est entièrement étranger au texte original des évangiles. Ces détails montrent que le langage a été considérablement remanié pour être assimilé au grec courant de cette époque. En outre, I Corinthiens ajoute la notice : ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο (dans la nuit où il fut livré). C'est une introduction donnée au récit quand il a été isolé et pris pour lui-même. Nous pouvons admettre que cela s'est passé en même temps que l'adaptation du grec. Cela ne paraît pas être l'œuvre de l'apôtre. Celui-ci est capable de conserver des phrases de caractère sémitique comme Romains 1 : 4 πνεῦμα ἁγιωσύνης (esprit de sainteté), 9 : 8 τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα (ces enfants de la chair) ; I Thessaloniens 4 : 8 τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον (son esprit saint). Ce qui suggère donc que l'adaptation de la langue et l'adjonction de l'introduction eurent lieu avant que le récit ne parvînt à l'apôtre. Mais le grec était apparemment adapté uniquement pour l'usage régulier du récit dans une communauté de langue grecque. Et le contexte normal de cet usage doit être l'eucharistie et nous pouvons conjecturer que ladite communauté de langue grecque fut celle d'Antioche. Ceci est un argument en faveur d'un usage antique du récit de l'institution dans la liturgie eucharistique.

Troisièmement, nous avons dans Jean 6 : 48-58 un exposé sur l'eucharistie. L'évangéliste explique souvent un fait ou une parole de Jésus qui se trouve dans l'Évangile. Ici, il explique un incident qui n'est pas relaté dans l'Évangile. A première vue, nous pourrions penser que le passage est un commentaire du repas de la multitude raconté auparavant. Il y a à cela deux objections. D'abord la multiplication des pains a lieu plus tôt, en 6 : 31 ss. Ensuite, la mention « boire mon sang » (6 : 53-56) n'a pas de parallèle dans le repas offert



à la multitude. Bien qu'il ait eu sans doute des raisons pour ne pas donner de récit de l'institution dans son évangile, l'évangéliste peut en fournir un commentaire en le supposant bien connu de ses lecteurs. S'il n'en était pas ainsi, Jean 6 : 48-58 aurait été bien mystérieux pour eux et problématique pour nous. L'explication la plus simple, c'est qu'à la fin du premier siècle le récit de l'institution était régulièrement récité lors de l'eucharistie chrétienne.

Ces trois points ensemble pourraient s'accorder avec l'opinion que, dès l'époque néotestamentaire, le récit de l'institution faisait partie de l'eucharistie. En outre, nous pouvons supposer que, lors de chaque eucharistie, tous les actes de celle-ci étaient accomplis. Nous avons dans les Actes (2 : 42, 46 ; 20 : 7) des références répétées à l'eucharistie. Nous pouvons avoir une référence à une prière eucharistique dans I Cor. 14 : 16. Une eucharistie sans participation serait inconcevable et contraire à Hébr. 13 : 10.

Si l'interprétation que nous avons proposée pour ἀνάμνησις est correcte, nous pouvons aller plus loin et admettre la possibilité que le récit de l'institution était, au premier siècle après Jésus-Christ, rattaché à l'action de grâce pour l'incarnation et notre salut, comme il en va dans la prière d'Hippolyte. Cela suggère que la structure essentielle de l'eucharistie telle qu'Hippolyte la décrit existait déjà au temps du Nouveau Testament.

Ainsi nous pouvons reprendre un point déjà mentionné dans cette conférence. Si le récit de l'institution et le reste de l'eucharistie sont considérés comme récit et liturgie, correspondant à ce que le professeur Hooke et ses collègues appellent le mythe et le rite, il semble s'ensuivre que le récit joue le rôle suggéré par cette analyse et non pas le rôle de consécration. Mais alors on demandera : comment, dans ces conditions, la consécration était-elle opérée ?

En premier lieu, nous pouvons penser que la bénédiction ou les bénédictions qui apparaissent dans les diverses liturgies pouvaient opérer la consécration. Mais le Nouveau Testament et la pratique juive contemporaine de la bénédiction ne nous le permettent pas. Au premier siècle, comme en d'autres temps, l'usage juif était de prononcer des bénédictions sur Dieu et sur les êtres humains. Les Juifs n'en prononçaient pas sur les choses. Cependant, ils bénissaient Dieu à leur occasion. Nous pouvons voir cela dans différentes bénédictions relatives aux repas, dans la prière dite des Dix-huit Bénédictions ou Shemone Esré, et dans les bénédictions de Qumran.

Cette pratique apparaît dans le Nouveau Testament. Dieu est fréquemment béni, et généralement de telles bénédictions commencent avec εὐλογητός (béni !). Par ailleurs, εὐλογεῖν n'est pas couramment utilisé pour un objet. Le dictionnaire donne peu d'indications de cet usage. Dans Luc 9 : 16 nous devons probablement lire

εὐλόγησεν ἐπ' αὐτούς avec D a b d ff<sup>2</sup> l q r<sup>1</sup> μ (il les bénit). Dans Marc 8 : 7 εὐλογήσας αὐτά, les manuscrits byzantins omettent αὐτά. Reste I Corinthiens 10 : 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν. C'est le seul exemple d'un accusatif après εὐλογεῖν dans le Nouveau Testament et la littérature chrétienne primitive. Même ici nous n'avons aucune raison de penser que nous avons un autre genre de bénédiction que la bénédiction de Dieu sur la coupe. Le Nouveau Testament n'offre aucun exemple d'une bénédiction d'une chose.

Nous pouvons appuyer cette conclusion sur l'usage de εὐχαριστεῖν, qui est souvent synonyme de εὐλογεῖν. Il est utilisé avec le datif, fréquemment τῷ θεῷ, pour rendre grâce à Dieu et l'objet à propos duquel grâce est rendue est indiqué par ὅτι (parce que), ὑπὲρ ou περὶ avec le génitif, et ἐπὶ avec le datif. Il n'y a qu'un exemple d'accusatif : *Pasteur d'Herma* (Sim. 7 : 5) τοῦτο εὐχαριστεῖ τῷ κυρίῳ ὅτι (rendre grâce à Dieu concernant ceci ou cela). Probablement est-ce là un exemple d'accusatif de respect (v. *Blass-Debrunner*, § 160). Cela peut également être l'explication de ὃ εὐλογοῦμεν que nous venons de relever. Dans chaque cas, nous avons un pronom neutre singulier (τοῦτο ou ὃ) avec lequel cette construction serait plus aisée.

A en juger d'après le judaïsme du premier siècle et le christianisme antique, nous pouvons exclure toute bénédiction directe sur le pain et le vin considérée comme étant l'occasion de la consécration.

Il y a quelques années, on a donné une forme nouvelle à la théorie de la consécration par bénédiction. Elle accepte que εὐλογεῖν était employé au premier siècle après Jésus-Christ, et s'appuie sur I Timothée 4 : 4-5 οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως (Rien n'est à rejeter, qui est pris avec action de grâce ; car cela est sanctifié par la parole de Dieu et l'intercession). Cela signifie exactement que la nourriture sur laquelle εὐχαριστία ou εὐλογία a été prononcée est acceptable ou pure. De même dans Actes 10 : 15 (Ce que Dieu a purifié, ne le tiens pas pour souillé). La différence entre les deux passages est dans l'emploi du verbe ἀγιάζεται (est sanctifié). Il est affirmé que, dans l'eucharistie, l'ensemble de la prière eucharistique est, par sa véritable nature, une εὐχαριστία, une bénédiction et une action de grâce envers Dieu, et que, en vertu de cela elle sanctifie le pain et le vin.

Hélas, cette théorie n'est pas suffisante. L'εὐχαριστία peut rendre une nourriture sainte au lieu de profane ou impure, mais il faut davantage que cela. Nous offrons une nourriture sainte, mais nous offrons beaucoup plus, la coupe et le sang du Seigneur. Pour notre explication il faut chercher ailleurs.

L'apôtre écrit, dans I Corinthiens 11 : 30 : διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοὶ καὶ κοιμῶνται ἱκανοί (C'est pourquoi plusieurs

sont parmi vous faibles et malades et quelques-uns sont morts). Il met en garde les Corinthiens contre un usage indigne de l'eucharistie, mais, même cela étant, nous pouvons trouver ce langage sévère. Comment en est-il arrivé à parler ainsi ?

Selon l'opinion des peuples de l'Antiquité, un sacrifice n'est pas seulement propre à libérer une vie, mais également à mettre en jeu une puissance surhumaine. Ainsi, le roi de Moab (II Rois 3 : 27), alors que lui et son peuple sont dans une situation désespérée, prend son fils aîné et le sacrifie sur le mur de la cité avant que soit donné le dernier assaut. Une force surhumaine était libérée, le rempart pouvait résister aux agresseurs, les envahisseurs reculèrent <sup>1</sup>.

C'est pour ces raisons que les sacrifices étaient entourés de toutes sortes de précautions et d'interdictions. Ils ne pouvaient être offerts que par des personnes dûment qualifiées et en un lieu choisi par Dieu. Les participants devaient être rituellement purs et porter des vêtements adéquats.

L'apôtre écrit à propos des viandes sacrifiées achetées au marché, le *macellum*, à Corinthe. C'est là un détail sur lequel la pratique juive différait de celle des Gréco-romains de l'époque. Il serait inconcevable qu'une viande offerte dans un sacrifice juif fût vendue à n'importe quel marché ; elle devait être entièrement consommée à l'intérieur de l'aire sacrée.

Toutes ces mesures étaient nécessaires. Le sacrifice libérait des puissances, qui pouvaient être bénéfiques ou maléfiques. Si Dieu était offensé ou le sacrifice profané, cette puissance pouvait apporter le désastre à ses participants. Cela nous permet de comprendre l'avertissement de l'apôtre aux Corinthiens et son interprétation des maladies et des décès survenus parmi eux. La puissance divine libérée par l'eucharistie était désastreuse pour les communiant indignes. Notre interprétation de ces paroles est renforcée par la phrase : μή διακρίνων τὸ σῶμα (I Cor. 11 : 29). Cela ne signifie pas « ne percevant pas le corps », mais : « ne faisant pas de distinction entre le corps et le monde profane, ne traitant pas le corps comme quelque chose qui est mis à part ».

En disant cela, ai-je trop facilement considéré comme acquis que l'eucharistie est un sacrifice ? Je me permets d'ajouter alors ceci. D'abord, si Jésus dit : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι (« Cette coupe est l'alliance en mon sang »), cela implique que l'eucharistie est une alliance. Comme nous le savons par l'Ancien Testament, les alliances étaient scellées par un sacrifice ; par exemple celle du Sinaï. La parole de Jésus se réfère particulièrement à cette

<sup>1</sup> Comparez les histoires d'Ozias (II Chron. 26 : 16-21) et de Coré (Nombres 16 : 1-40).

circonstance et oppose son propre sacrifice d'alliance à celui-là. Secondement, que Jésus ait dit τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (pour vous) ou bien τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (versé pour beaucoup), les mots, appliqués au corps ou au sang ont des implications sacrificielles. Troisièmement, nous avons un argument *ad hominem*. Si le dernier repas fut un repas pascal, ce qui est très discuté, la Pâque est un sacrifice et l'Institution s'inscrit dans un contexte sacrificiel. Nous devons être prêts à admettre que le chrétien du premier siècle considérait d'abord qu'il offrait du pain et du vin ; puis que, sur eux, il louait et rendait grâce, et que, en eux, il voyait le corps et le sang du Seigneur. L'idée que, selon les termes de la liturgie anglaise, « nous offrons nos âmes et nos corps » est dans la même ligne, et elle n'exclut pas la précédente compréhension du sacrifice eucharistique.

En fait, l'apôtre considère l'offrande eucharistique comme sanctifiée, consacrée, pour parler en termes de sacrifice. Elle a le caractère général d'un sacrifice et spécialement elle est le sacrifice ou l'offrande du corps et du sang du Seigneur. Si nous la traitons purement comme un sacrifice en général, nous ne rendrions pas justice aux mots de l'apôtre : « le corps et le sang du Seigneur ».

Toute offrande est sainte parce qu'elle est une offrande. L'offrande du corps et du sang du Seigneur de même est sainte, parce qu'elle est une offrande, et spécialement parce qu'elle est offrande du corps et du sang. En d'autres termes, le sacrifice implique la consécration. Cela nous permet de mettre l'intention réelle de l'eucharistie au centre de notre exposé. Cette intention, c'est d'offrir le sacrifice eucharistique, non d'effectuer une consécration. La consécration est une incidence de notre offrande.

Ceci nous permet de répondre à la question : « Où la consécration se situe-t-elle dans l'eucharistie ? » Nous rappelons qu'en Occident prédomine l'opinion que le récit de l'institution effectuait la consécration ; mais en Orient c'est l'*epiklesis* du Saint-Esprit. Une théorie moderne, nous l'avons vu, veut que ce soit la prière de bénédiction qui accomplit la consécration. Toutes ces théories ne réussissent pas à relier de façon immédiate consécration et sacrifice. Si la consécration est effectuée par le sacrifice, alors l'action sacrificielle est consécatoire. Comme l'action sacrificielle est continue depuis qu'on prend le pain et le vin au début jusqu'à la communion à la fin, on peut considérer que toute cette action est dans son ensemble consécatoire, que l'offrande est sainte par la vertu de l'action sacrificielle prise comme un tout.

Nous voudrions enfin relever un autre problème : quelle est la relation de l'offrande faite par Jésus de lui-même durant sa vie incarnée avec l'offrande eucharistique ? Je ne propose pas une réponse à cette question, mais je voudrais faire une suggestion. Pour autant

que les réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle sont partis de l'épître aux Hébreux, ils se sont trompés, et leur erreur a un écho dans le *Prayer Book*. Nous devons partir des faits positifs donnés dans le Nouveau Testament concernant l'eucharistie. Selon eux, l'eucharistie est manifestement un sacrifice et nous devons leur rapporter l'enseignement de l'épître aux Hébreux.

Les pensées et les termes du Nouveau Testament ne sont pas nécessairement les mots et les pensées d'aujourd'hui. Le terme de sacrifice en est un exemple. Si nous désirons le comprendre, nous devons nous familiariser avec la signification du sacrifice dans le Nouveau Testament et dans l'ensemble de la Bible, même si nous devons laisser de côté pour un temps bien des idées qui sont pour nous liées à l'idée de sacrifice.

GEORGE D. KILPATRICK.