

## **SACRIFICE**

### **1 L'Ancien Testament**

Fondement de toute société primitive, comme l'a démontré R. Girard (1972), le sacrifice se situe au cœur de la religion d'Israël. Il est inscrit dans le cadre de l'alliance du Sinaï, à la fois comme don et comme exigence. Dans les visions d'Éz 40-48, le Temple avec son culte sacrificiel est au centre de la Jérusalem future.

L'importance du sacrifice est confirmée par les multiples occasions où il est offert. Il est apporté à Dieu aussi bien par un individu que par une collectivité, comme sacrifice obligatoire et régulier ou comme sacrifice spontané, dans des moments de détresse, où il constitue l'ultime recours, et dans des moments de joie. Le sacrifice ne saurait donc être réduit à un rite de piété individuel ni interprété en termes psychologiques.

Le sacrifice est fondamentalement un rite théophanique. Conséquence d'une rupture, il traduit l'aspiration à rétablir la communication avec Dieu (Gn 8, 20). Il a pour fonction de provoquer la venue de Dieu en vue d'obtenir sa bénédiction\* (Ex 20, 24) et de répondre à sa présence au milieu de son peuple (Ex 29, 38-46).

#### **1.1 Trois types de sacrifice**

##### **1.1.1 L'offrande des prémices (par ex. Dt 26, 1-11) et des premiers nés (par ex. Ex 13, 1-16).**

Ce sont des redevances versées à Dieu en tant que propriétaire du pays, et donc de ses ressources.

Les premiers-nés humains, en revanche, sont rachetés par un animal (par ex. Ex 13b, cf. Gn 22) ou par une somme d'argent (Nb 18, 15).

##### **1.1.2 Les holocaustes (Lv 1), sacrifices de communion (Lv 3), au premier rang desquels on trouve le sacrifice de louange (« tôdâh », Lv 7, 11-15), offrandes végétales (Lv 2) et libations.**

Ces sacrifices consistent exclusivement en produits comestibles et plus précisément, en produits caractéristiques de l'élevage (gros et menu bétail) et de l'agriculture (céréales, huile d'olive, vin) préparés pour servir à un repas. Ce repas est offert intégralement à Dieu, marque d'une hospitalité particulièrement déférente (holocauste, libation) ou partagé entre Dieu, le prêtre et l'offrant (sacrifice de communion) qu'il unit par des liens de commensalité (Marx 1992). Le code sacerdotal attribue une place à part à l'offrande végétale, qu'il associe au sacerdoce, et qui évoque le végétarisme originel et ses valeurs (Gn 1,29). Tous ces sacrifices sont dits d'« odeur agréable » pour Dieu (Marx 1994).

##### **1.1.3 Les sacrifices pour les « péchés » (Lv 4, 1-5, 13) et les sacrifices de réparation (Lv 5, 14-26).**

Ils ne sont connus que du code sacerdotal, d'Éz 40-48 et du chroniqueur. Nés de la conscience aiguë de la sainteté de Dieu et de l'exigence de pureté consécutive à la présence de Dieu au milieu de son peuple, ils sont prescrits dans un certain nombre de circonstances fixées avec précision. Le « sacrifice pour les péchés » est généralement considéré comme un rite d'absolution des péchés et/ou comme un rite de purification. Il est fondamentalement un rite du sang mis en œuvre dans des situations de passage. Il sert à réintégrer dans la communauté celui ou celle qui aurait péché par inadvertance ou par inconscience (Lv 4, 1-5, 13), ou qui se serait rendu impur du fait d'une maladie (Lv 14;15) ou à la suite d'un accouchement (Lv 12). Mais il est aussi exigé dans le cadre des rituels de consécration (Lv 8, Nb 8) et de désécration (Nb 6) et aux principales articulations de l'année liturgique (Nb 28-29), (Milgrom 1976b, Schenker 1994). Quant au sacrifice de réparation il est principalement exigé de celui qui se serait rendu coupable d'une atteinte à la propriété de Dieu ou du prochain et constitue une réparation versée à Dieu en tant que propriétaire ultime de tout bien (Milgrom 1976 a). Ces sacrifices ont pour fonction le « *kappér* », l'expiation, dont l'objet n'est jamais Dieu, mais toujours le bénéficiaire du rite.

Dans tous les cas, l'immolation de la victime n'est qu'un rite préparatoire destiné à libérer la matière sacrificielle, et non le rite central, ce qui va à l'encontre de toute forme de théorie d'une satisfaction vicieuse (y compris celle de Girard).

## 1.2 Communion et expiation

En attestant la présence de Dieu au sein de son peuple, en permettant à Israël et à chaque individu d'établir une communication avec Dieu et d'entrer avec lui dans une relation de commensalité, en autorisant sous certaines conditions, celui que son péché ou son impureté condamne, à réintégrer la communauté, le sacrifice tendu entre les deux pôles de la communion et de l'expiation, apporte à Israël l'indispensable sentiment de confiance.

Comme toute forme de culte, le culte sacrificiel est guetté par le danger du formalisme. Ses critiques ne visent pas son abolition. Ils rappellent que le sacrifice ne dispense pas de l'exigence de justice sociale (És 1, Am 5, 21-27, Mi 7, etc.), insistent sur l'honneur de Dieu que ce culte sacrificiel doit exprimer (MI 1) et sur l'attitude intérieure (Ps 51, 19). Mais l'opposition du sacrifice à l'amour et à la connaissance de Dieu (Os 6, 6), à l'obéissance (1 S 15, 22), à l'offrande des lèvres (Os 14, 3) et à la louange (Ps 50, 14) prépare la voie à une spiritualisation.

## 2 Qumrân, Nouveau Testament

### 2.1 Les Esséniens

Cette spiritualisation sera opérée à Qumrân. Les esséniens, en rupture avec le culte officiel, s'y rassemblent en une communauté qui se comprenait comme le véritable temple (1QSVIII, 4-10) dans l'attente du rétablissement d'un culte pur à Jérusalem. Dans le vécu de cette communauté-temple, deux rites revêtent une importance fondamentale : les bains de purification, reliés à la notion de pardon des péchés (1QSIII, 4-12) et assumant ainsi le pôle de l'expiation; le repas communautaire, composé des éléments constitutifs de l'offrande végétale, préparé par un prêtre, offert par lui à Dieu, conçu comme anticipation du festin eschatologique (1QSVI, 4-5; 1QSall, 17-21) et privilégiant ainsi le pôle de la communion.

Même si l'on a affaire à une liturgie de substitution dans une situation que l'on espère provisoire, un tournant a été franchi : les sacrements remplacent ici le sacrifice.

### 2.2 Nouveau Testament

Il en va de même dans le mouvement initié par Jean-Baptiste. Le baptême auquel il appelle les foules se substitue aux rites du temple. Il apparaît en effet comme une médiation permettant l'octroi du pardon divin. La proclamation par Jésus du pardon des péchés sans préalable ni rite (Mc 2, 1-12, Lc 7, 36-50) se substituera en quelque sorte au baptême de Jean. Mais, si Jésus ne baptise pas (ou plus), c'est qu'il se sent habilité à proclamer, sans support rituel, le pardon des péchés. Dans cette perspective, sa commensalité avec les pécheurs, qui apparaît comme une anticipation du Royaume et du festin eschatologique, trouve tout son sens. Elle permet, sans aucun préalable rituel, d'instaurer une communion qui constituait l'aboutissement du culte sacrificiel. Dès lors, tout se passe comme si, dans la prédication de Jésus, la bonne nouvelle de l'irruption du règne de Dieu venait se substituer au temple et à ses rites. Tant que l'Époux est présent en compagnie des invités à la noce (Mc 2, 19) il y a quasi immédiateté dans les rapports avec Dieu. Il n'y a plus d'autre médiation que la seule présence de Jésus et tous ceux qui le rencontrent sont invités au festin. Plus tard, médiations et rites seront à nouveau nécessaires (Mc 2, 20), mais là tout écart est supprimé entre Dieu et son envoyé.

Les paroles d'institution de la cène (Mc 14, 22-25) peuvent être interprétées en termes tant d'expiation (motifs du corps et du sang versé, thème du « pour vous ») que de communion (horizon de la commensalité eschatologique dans le royaume de Dieu) et invitent à comprendre le don fait par Jésus de sa propre vie comme récapitulant les deux pôles du culte sacrificiel. Par ailleurs, Jésus instaure là un rite qui sera à la fois lieu d'une mémoire (celle de sa vie et de sa mort pour les siens) et d'une espérance au sein de la primitive Église.

La mort de Jésus fut comprise, de fait, comme récapitulant l'ensemble du culte sacrificiel. Déjà, l'antique confession de foi de 1 Co 15, 3 affirme que Jésus est mort « pour nos péchés ». D'autres traditions, tout aussi anciennes, interprètent sa mort en fonction des grandes fêtes juives. Elles font de lui non seulement la Pâque, c'est-à-dire l'agneau pascal (1 Co 5, 7), mais encore « l'*hilastèrion* », le couvercle de l'Arche, lieu à la fois de la mystérieuse présence divine et de l'aspersion annuelle de sang réalisée au cœur même du Saint des Saints par le grand prêtre le jour du Kippour (Rm 3, 25). En reconnaissant de la sorte que le Kippour eschatologique avait eu lieu le vendredi saint, au Golgotha, les premiers chrétiens confessaient

bel et bien que le culte sacrificiel se trouvait récapitulé. Mais ils faisaient valoir aussi qu'il était, par là même, abrogé.

Cette ligne d'interprétation de la mort de Jésus est reprise et développée au sein du NT, essentiellement par He. De l'affirmation fondamentale selon laquelle Christ est ressuscité et a ouvert à tous la voie de la communion avec Dieu, cet écrit tire la conséquence suivante : le culte sacrificiel est aboli parce que ce qu'il était censé procurer ( à savoir l'expiation et la communion ) a été conféré une fois pour toutes et d'une manière tout autre, qui récapitule l'ordre ancien tout en le rendant vain. Ici, comme chez Paul, « la représentation vétérotestamentaire sert de type pour attester l'antitype qui dépasse lui-même le type et dont la signification propre ne résulte pas du type mais de lui-même et est simplement manifestée par le type », (Merklein 1990, 158).

Dans la perspective ainsi dégagée, il apparaît que, sur le plan du rite, le baptême et la cène sont notamment venus, au sein de l'Église naissante, se substituer aux sacrifices et en constituer l'antitype au même titre que la mort de Jésus. Le pardon des péchés a désormais son lieu dans le baptême, tandis que la cène, anticipation du repos eschatologique, réalise l'utopie végétarienne du code sacerdotal, mais à travers le détour du drame d'une vie offerte au cœur de la dynamique du règne qui vient.

## Bibliographie

O. Betz (1959), Le ministère cultuel, in *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*, Bruges, 163-202.

R. Girard (1972), *La violence et le sacré*, Paris.

J. Milgrom (1976 a), *Cult and Conscience*, Leyde; (1976 b), *Israel's Sanctuary*, RB 83, 390-399.

J. Starsky (1979), DBS 9, 996-1006.

M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, 1Ka. Z9, 1-25. 135-147.

H. Merklein (1990), Der Sühnetod Jesu, in *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, Fribourg, 155-183.

W. Kraus (1991), *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, Neukirchen.

C. Grappe (1992), *D'un Temple à l'autre*, Paris; (1994), *Cène, baptême et ecclésiologie du Nouveau Temple*, RHPH 75, 35-43.

A. Marx (1992), Familiarité et transcendance, in A. Schenker (sous la dir. de), *Studien zu Opfer und Kult im AT*, Tübingen, 1-14.

I. Willi-Pleïn (1993), *Opfer und Kult im altes-tamentlichen Israel*, Stuttgart.

A. Schenker (1993), *Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hattal*, Bib 75, 59-70.

A. Marx (1994), *Les offrandes végétales dans l'AT. Du tribut d'hommage au repas eucharistique*, Leyde.

Bibliographie par V. Rosset in A. Schenker (sous la dir. de) (1992), *Studien zu Opfer und Kult im AT*, Tübingen, 107-151.

Alfred MARX (AT) et Christian GRAPPE (NT)

## SACRIFICE DE LA MESSE

### 1 / Notion

La notion de « sacrifice de la messe » est celle d'un aspect particulier de la théologie de l'Eucharistie qui prit un relief spécifique chez Luther et, corrélativement, au concile de Trente, où elle fit l'objet d'un décret particulier, « *De Sacrificio Missae* », dont le titre est dû à l'éditeur du concile, mais correspond bien au contenu du document. Ces deux éléments lui ont valu de tenir une place importante dans la théologie occidentale, au XVI<sup>ème</sup> siècle et depuis. Même si Luther y voit une des trois « captivités de Babylone » de la théologie eucharistique catholique, l'expression « sacrifice de la messe » n'est presque jamais attestée avant lui mais, après avoir été utilisée par les réformateurs, elle sera constamment employée par les catholiques.

### 2 / Tradition liturgique

L'idée du sacrifice de la messe prend appui sur deux données de la pratique ancienne. Elle repose d'une part sur la pratique paléochrétienne des eucharisties offertes pour les défunts, pratique qui se développa considérablement dans le Moyen-âge latin, surtout dans les derniers siècles avant Luther. Et elle repose

d'autre part sur la place faite à l'aspect sacrificiel dans la célébration eucharistique et dans le texte même de la prière eucharistique. Dans la célébration, tant en Orient qu'en Occident, on admet et encourage que les fidèles apportent leur offrande en vue du sacrifice eucharistique, en considérant cette offrande dans une perspective déjà présente chez Irénée : les offrandes présentées à Dieu sont le retour à Dieu des dons qu'il a faits à l'homme. Dans des termes empruntés à la prière de Salomon (1 Ch 29, 14), cette idée prit place dans les anaphores antiochiennes (« nous t'offrons ces dons qui viennent de toi », *la sa ek tôn sôn soi prosperontes*) et de là dans la prière eucharistique romaine (« cette offrande prélevée sur les biens que tu nous donnes », *de tuis donis ac datis*). Les prières eucharistiques -déjà celle de la Tradition apostolique, puis celles d'Antioche et la prière eucharistique romaine- font également place, dans leur section d'anamnèse, à l'idée d'une offrande de ce dont on fait mémoire, dans une conception où l'acte d'offrir est intérieur à l'acte de faire mémoire et fait en quelque sorte partie de son réalisme. Ces données communes à l'ensemble des prières eucharistiques étant constatées, la prière eucharistique romaine a ceci de particulier que l'aspect sacrificiel y occupe une place plus importante que dans les autres, et que dans une certaine mesure il y fait perdre de vue l'action de grâces pour l'histoire du salut.

### 3 / Théologie

Jusqu'au XIII<sup>ème</sup> siècle, la dimension sacrificielle de l'Eucharistie ne préoccupe guère la théologie qui se contente d'évoquer en s'y arrêtant à peine la formule d'Augustin (Ep 98, 9) selon laquelle « le Christ est immolé chaque jour en sacrement » et l'idée antiochienne du mémorial du sacrifice (Pierre Lombard, Sent. IV, 12, 5). Thomas d'Aquin, qui donne un relief nouveau au sacerdoce du Christ, amorce certes la distinction entre eucharistie-sacrement et eucharistie-sacrifice, mais il est loin d'en faire la base de sa théologie eucharistique. A la différence des autres théologiens, parmi lesquels Duns Scot, pour qui c'est l'*Ecclesia* qui offre le sacrifice, Thomas conjoint d'autre part l'acte d'offrir et le rôle consécuteur du prêtre : cette position entraîne une divergence dans la théorie des offrandes de messes, qui se développe et prend de l'importance à partir de la fin du Moyen-âge.

La Réforme du XVI<sup>ème</sup> siècle refuse toute idée d'une Église offrant le sacrifice. L'Eucharistie, au contraire, est offrande de Dieu aux croyants : « Nous nous laissons faire du bien par Dieu » (Luther, WA 6, 364). La seule offrande de l'Église est son action de grâces.

En 1562, contre Luther, le concile de Trente définit (DS 1738-1759) que la messe est vraiment un sacrifice non sanglant, y compris un sacrifice propitiatoire pour les vivants et les défunts, et qu'à la Cène le Christ a institué à la fois l'Eucharistie et le sacerdoce. Mais le document conciliaire évite avec soin l'idée, qu'on pourrait attribuer à la théologie du Moyen-âge, selon laquelle le Christ est « immolé de nouveau » à la messe (Grégoire le Grand, Dialogues IV, 58, PL 77, 425) alors que son sacrifice a été offert sur la croix une fois pour toutes (He 9, 14.27). Il ne semble pas, par ailleurs, qu'on ait mis en évidence le fait que la communion au calice signifiait davantage l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie. Il est en tout cas certain que l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie devient alors une préoccupation croissante de la théologie catholique : ainsi par ex. chez Suarez, qui consacre au sacrifice un tiers de son traité de l'Eucharistie.

Les textes de Vatican II, un concile qui ne pouvait manquer d'être attentif à la dimension œcuménique de cette question, soulignent l'unité de l'Eucharistie et du sacrifice de la croix (LG 3), indiquent que le prêtre offre « sacramentellement » le sacrifice (PO n° 2 et 5), marquent l'unité entre le sacrifice spirituel de l'ensemble des baptisés et le sacrifice eucharistique (ibid.) et donnent enfin au chapitre de *Sacrosanctum Concilium* sur la messe le titre *De mysterio missae* là où on attendrait *De sacrificio missae*.

### Bibliographie

M. Lepin (1926), *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris.

J. A. Jungmann (1953), *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia*, ThQ 133, 385-399.

B. Neunheuser (sous la dir. de) (1960) *Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf,

F. Iserloh, *Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen von Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert*, ZKTh 83, 44 -79.

K. Rahner, A. Häussling (1956), *Die vielen Messen und das Opfer*, (trad. fr. 1972), Fribourg.

J. Chiffolleau (1980), *La comptabilité de l'au-delà*, Rome.

A. Duval (1985), *Des sacrements au concile de Trente*, Paris.

P.-M. Gy (1993), *Avancées du traité de l'Eucharistie de saint Thomas*, RSPTh 77, 219-228.