

Du repas mémoriel au sacrifice eucharistique

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : un seul rite, une question piégée

Le chapitre précédent a montré combien le christianisme des premières générations fut pluriel : des communautés johanniques aux groupes que l'on a regroupés sous l'étiquette commode mais trompeuse de « christianismes perdus », la mémoire de Jésus a circulé selon des formes concurrentes, dont certaines furent ensuite refoulées hors de la grande Église. Cette pluralité ne concernait pas seulement les doctrines christologiques ou les corpus d'écrits : elle touchait aussi les pratiques rituelles, et au premier chef ce repas que les premiers disciples célébraient en mémoire de leur maître. C'est précisément ce rite que nous prenons maintenant pour objet, parce qu'il concentre, mieux que tout autre, la question qui traverse toute cette quatrième partie : par quel mouvement l'Église a-t-elle re-sacralisé et réinterprété l'héritage de Jésus dans des catégories que celui-ci n'avait pas explicitement posées ?

L'histoire que l'on raconte habituellement est limpide. À l'origine, dit-on, il y aurait eu un simple repas fraternel, une réunion d'amitié et de partage où les disciples rompaient le pain en se souvenant de Jésus, dans la chaleur d'une commémoration sans liturgie ni clergé. Puis, sous l'effet d'une lente dérive — influence des cultes à mystères, retour subreptice au modèle sacrificiel du Temple, montée en puissance d'une caste sacerdotale —, ce repas se serait mué en un sacrifice rituel, jusqu'à devenir le « sacrifice de la messe » défini au concile de Trente. Le repas serait le pur, le sacrifice l'altération ; la Cène l'authentique, la messe la déviation. Cette grille a structuré les polémiques de la Réforme et continue d'irriguer bien des reconstructions contemporaines.

Le présent chapitre entend soumettre ce récit à l'épreuve des sources. Non pour le valider ni pour le renverser mécaniquement, mais pour rendre justice à une réalité plus complexe : dès les textes les plus anciens, le repas mémoriel est déjà saturé d'un langage sacrificiel, et inversement, la conception sacrificielle la plus élaborée n'a jamais cessé de se référer à un repas. La vraie question n'est donc pas de dater un « passage » d'un état pur à un état altéré, mais de comprendre comment se sont articulés, et parfois déséquilibrés au fil des siècles, trois pôles indissociables : le repas de communion, le mémorial liturgique et le sacrifice. C'est cet entrelacs que nous devons démêler pour mesurer, conformément à la visée d'Fontes, ce qui dans la pratique eucharistique de l'Église demeure fidèle au geste de Jésus et ce qui a pu s'en éloigner.

I. Le piège du « simple repas mémoriel »

Avant d'entrer dans le détail des textes, il faut nommer précisément le présupposé que ce chapitre interroge. Parler de la « transformation » de l'eucharistie d'un repas en un sacrifice suppose un modèle historique selon lequel l'Église primitive aurait connu un rite essentiellement commémoratif, centré sur le souvenir mental de la dernière Cène, avant qu'un développement dogmatique tardif ne le requalifie en offrande répétée. Or ce modèle achoppe sur un mot grec décisif : **anamnèse** (*anamnesis*).

Lorsque les récits de l'institution rapportent l'ordre de Jésus — « faites ceci en mémoire de moi » —, le terme employé n'a pas le sens faible que lui prête la sensibilité moderne. Dans l'univers liturgique juif, le mémorial n'est jamais une simple remémoration subjective : c'est un acte cultuel par lequel l'événement salvifique fondateur, la sortie d'Égypte par exemple, est rendu présent et efficace pour la génération qui célèbre. Le mémorial pascal ne consiste pas à se souvenir intellectuellement de l'Exode ; il fait advenir, dans le présent rituel, la grâce de la

libération. Plus encore, ce mémorial est d'abord orienté vers Dieu : il « rappelle » devant lui sa promesse et son alliance afin qu'il agisse encore aujourd'hui. La mémoire biblique est théocentrique avant d'être anthropocentrique.

Cette précision conceptuelle suffit à fragiliser le récit de la dérive. Si l'anamnèse eucharistique fonctionne comme les mémoriaux juifs, alors elle n'a jamais été un exercice psychologique de souvenir : elle a toujours comporté une dimension oblationnelle, une présentation à Dieu de l'événement pascal. Les recherches sur l'orientation des anciennes prières eucharistiques confirment cette lecture théocentrique de l'anamnèse, même si l'exégèse de Luc 22 et de 1 Corinthiens 11 laisse subsister un débat. La conséquence est lourde : la dimension sacrificielle n'est pas un ajout postérieur greffé sur un noyau mémorialiste neutre, mais une virtualité inscrite dès l'origine dans la grammaire même du mémorial.

Il convient pour autant de ne pas tomber dans l'excès inverse, qui consisterait à projeter dans les textes du premier siècle les catégories scolastiques de la transsubstantiation ou la notion tridentine de sacrifice propitiatoire offert pour les vivants et les morts. La méthode requise est donc double : reconnaître que le langage sacrificiel est présent très tôt, mais distinguer rigoureusement ce que les sources anciennes disent effectivement de ce que les systématisations ultérieures leur ont fait dire. Trois termes doivent rester clairement distincts tout au long de l'enquête. Le **repas** désigne le partage communautaire de nourriture, avec ses connotations de communion, d'hospitalité et de joie eschatologique, anticipant le banquet du Royaume. Le **mémorial** renvoie à l'anamnèse liturgique adressée à Dieu. Le **sacrifice**, enfin, est le plus polysémique : il peut désigner l'offrande rituelle d'une victime, mais aussi, dans une acception spirituelle déjà présente dans le judaïsme tardif et chez Paul, l'offrande de louange, de prière et de soi-même. C'est l'articulation mouvante de ces trois registres qui fait toute la difficulté — et tout l'intérêt — de la question.

II. Paul et les Synoptiques : le repas déjà sacrificiel

La plus ancienne attestation écrite de la Cène n'est pas évangélique mais paulinienne. En 1 Corinthiens 11, vers le milieu des années cinquante, Paul rappelle ce qu'il a « reçu du Seigneur » : Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, rendit grâce, le rompit et déclara « ceci est mon corps qui est pour vous », puis présenta la coupe comme « la nouvelle alliance en mon sang », ajoutant à chaque geste l'ordre de refaire « en mémoire de moi ». Le passage condense déjà les éléments fondamentaux : caractère de repas, institution d'un mémorial, proclamation de la mort du Seigneur et ouverture vers la parousie — « vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ».

Ce qui frappe, dans le contexte polémique de la lettre, c'est la densité sacrée que Paul attache à ce rite. Il reproche aux Corinthiens de ne plus manger véritablement « le repas du Seigneur », parce que leurs divisions entre riches et pauvres démentent l'unité du corps du Christ que le rite est censé réaliser. La participation indigne au pain et à la coupe est qualifiée de « péché contre le corps et le sang du Seigneur », et Paul va jusqu'à attribuer des maladies et des décès dans la communauté à des communions reçues sans discernement. Un tel langage est inconcevable s'il ne s'agissait que d'un repas commémoratif : il suppose que le rite met réellement en jeu la personne du Christ, et non son seul souvenir.

Le chapitre précédent de la même lettre est encore plus explicite quant à l'arrière-plan culturel. En 1 Corinthiens 10, Paul nomme « la coupe de bénédiction » une **communion** (*koinonia*) au sang du Christ, et le pain rompu une communion à son corps, avant d'opposer frontalement « la table du Seigneur » à « la table des démons » des banquets idolâtriques. Cette juxtaposition situe l'eucharistie dans le même registre fondamental que les repas sacrificiels, juifs comme païens, où l'on entre en communion avec la divinité par la consommation d'une nourriture offerte. Il serait excessif d'en conclure que Paul conçoit déjà l'eucharistie comme un sacrifice

autonome répété ; mais il est clair qu'il comprend le repas comme une participation réelle à la victime pascale unique. Le repas est sacrificiel dans la mesure même où il est communion à un corps livré et à un sang versé.

Les Synoptiques reprennent cette tradition en l'enchâssant dans la trame narrative de la Pâque. Que le repas de Jésus ait été un seder pascal pleinement codifié ou un repas de type pascal antérieur à la fixation du rituel demeure débattu ; mais les évangélistes interprètent unanimement la Cène à la lumière de la symbolique pascale et sacrificielle. Les paroles sur la coupe — « ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés » — renvoient directement au rite du Sinaï en Exode 24, où le sang des victimes, aspergé sur l'autel et sur le peuple, scellait l'alliance. En se servant de ces mots, Jésus présente sa propre mort comme le sacrifice d'une **alliance nouvelle**, et fait du repas le signe et le moyen de la participation à cette offrande. Luc et Paul ajoutent seuls l'ordre de l'anamnèse ; mais que le mot soit prononcé ou non, c'est bien un mémorial liturgique d'un sacrifice d'alliance qui s'institue.

III. Jean et Hébreux : la présence et l'unicité

Deux écrits néotestamentaires, qui ne rapportent pourtant pas le récit de l'institution, fournissent les catégories théologiques décisives sans lesquelles le développement ultérieur serait incompréhensible. Le premier est l'Évangile de Jean. Là où l'on attendrait, au cours de la dernière Cène, les paroles sur le pain et le vin, Jean place le lavement des pieds — geste de service qui devient une clé d'interprétation du rite — et reporte le langage eucharistique sur le grand discours du pain de vie au chapitre 6. Jésus y déclare sa chair « vraie nourriture » et son sang « vraie boisson », liant le fait de les manger et de les boire à la possession de la vie éternelle et à la résurrection au dernier jour.

L'absence du récit institutionnel n'implique nullement une ignorance ou un rejet de la tradition eucharistique : la plupart des exégètes estiment que Jean présuppose la connaissance liturgique du rite et choisit de la déployer sous une forme symbolique propre à sa théologie. Certains y voient l'effet d'une discipline de l'arcane, par laquelle les réalités les plus sacrées de la liturgie étaient évoquées de façon allusive plutôt que décrites frontalement. Quelle que soit l'hypothèse retenue, Jean enrichit décisivement la compréhension du rite en accentuant la dimension de **présence** et de nourriture immortalisante, et en identifiant Jésus à l'Agneau de Dieu dont la mort coïncide, dans son récit, avec l'immolation des agneaux pascals au Temple. La croix devient ainsi explicitement le sacrifice pascal unique, et l'eucharistie la participation réelle à ce sacrifice.

Le second écrit est l'Épître aux Hébreux, qui occupe dans tout le dossier une place singulière et tendue. Elle développe une christologie sacerdotale élaborée : Jésus, grand prêtre de la nouvelle alliance, s'est offert lui-même « une fois pour toutes » (*ephapax*), mettant fin par cette offrande unique à la multiplication impuissante des sacrifices animaux. Le motif de l'unicité est martelé — en 7,27, en 9,12, en 9,26-28, en 10,10 — et culmine dans l'affirmation que par « une seule offrande, le Christ a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés ». Hébreux ne parle pas de l'eucharistie ; mais en posant avec cette force l'unicité non répétable du sacrifice du Christ, l'épître fournit la matrice théologique de tout le débat ultérieur.

Car c'est précisément cette unicité que les Réformateurs invoqueront contre la messe : si le sacrifice de la croix est parfait et suffisant, comment l'Église pourrait-elle parler de sacrifices répétés à chaque célébration sans nier l'efficacité de la croix ? La tradition réformée répondra en redéfinissant la Cène comme mémorial et repas de communion spirituelle, où le Christ est présent par son Esprit mais où nulle offrande objective n'est faite à Dieu. La question de l'articulation entre l'**unicité** historique de la croix et la **répétition** liturgique de la célébration constitue ainsi le nœud théologique le plus serré de toute la matière — un nœud que nous retrouverons noué et dénoué au terme du chapitre.

IV. La Didachè : action de grâce et sacrifice de louange

Le premier témoignage extrabiblique sur la pratique eucharistique, la **Didachè**, écrit judéo-chrétien de la fin du premier ou du début du deuxième siècle, déconcerte par sa tonalité. Ses chapitres 9 et 10 rapportent des prières de bénédiction sur la coupe et sur le pain qui sont tout entières des actions de grâce. On y remercie le Père pour « la sainte vigne de David » manifestée par Jésus, pour la vie et la connaissance révélées par lui, et l'on demande que l'Église soit rassemblée des extrémités de la terre comme les grains de blé dispersés sont rassemblés dans un seul pain. Frappe ici l'absence de toute mention explicite du corps et du sang du Christ, et l'accent porté sur l'*eucharistia* au sens premier de « remerciement », sur la révélation et sur l'unité ecclésiale.

Pour autant, ce repas d'action de grâce est clairement perçu comme un rite sacré, réservé aux baptisés : « que nul ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon les baptisés », précise le texte, en citant la parole sur les choses saintes qu'on ne donne pas aux chiens. Et surtout, le chapitre 14 introduit sans détour le vocabulaire sacrificiel : « Chaque jour du Seigneur, assemblez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos péchés, afin que votre **sacrifice** soit pur. » Le mot grec *thysia* y est employé, associé à la confession communautaire et à la pureté morale, et rattaché explicitement à la prophétie de Malachie 1,11 sur l'offrande pure présentée parmi les nations.

Cet usage a nourri deux lectures opposées. Certains, dans une perspective d'inspiration protestante, soutiennent que le « sacrifice » dont parle la Didachè est celui de la prière de louange offerte avec une conscience pure, non le pain et le vin comme victimes matérielles : la prophétie de Malachie serait accomplie par la prière pure des chrétiens, dans la ligne d'un sacrifice spirituel. D'autres objectent que la *thysia* n'est pas une prière intérieure désincarnée mais un rite objectif — la fraction du pain, la coupe de bénédiction, le rassemblement dominical —, et que la référence à Malachie, lue par tant de Pères comme une prophétie de l'eucharistie, oriente vers une compréhension proprement cultuelle.

La vérité paraît résider dans la tenue conjointe des deux lectures. La Didachè atteste un stade où l'eucharistie est simultanément repas d'action de grâce, prière de louange et sacrifice spirituel offert par une assemblée purifiée. L'absence de mention du corps et du sang ne prouve pas l'absence de foi en la présence réelle : elle peut refléter une tradition liturgique particulière, une réticence à dévoiler les paroles les plus sacrées, ou simplement un stade où l'accent n'est pas mis sur l'ontologie de la présence mais sur la fonction communautaire et eschatologique du rite. L'essentiel, pour notre propos, est que le langage du sacrifice est déjà appliqué à l'eucharistie à une date très haute. On observe d'ailleurs, dans l'enchaînement de l'action de grâce pour la création, du mémorial des œuvres de Dieu et de la supplication pour le rassemblement de l'Église, l'esquisse de la structure que développeront plus tard les grandes anaphores. Le passage vers une conception plus explicitement oblatrice ne se fera donc pas par rupture, mais par densification progressive d'un langage déjà là.

V. Ignace et Justin : présence réelle et oblation pure

Avec **Ignace d'Antioche**, dont les lettres datent de la décennie 110 alors qu'il était conduit à Rome pour y être martyrisé, le ton change radicalement. Ignace écrit dans un contexte où des doctrines docètes menacent la foi en la réalité de l'incarnation et de la passion, et il fait de l'eucharistie l'un des lieux où cette réalité se confesse. Ses adversaires, dit-il, « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée ». Le réalisme eucharistique d'Ignace n'est pas spéculatif — il n'élabore aucune théorie du mode de présence — mais il est intransigeant : nier la réalité de la chair dans le sacrement revient à nier l'incarnation elle-même.

À ce réalisme, Ignace ajoute une formule appelée à une immense postérité : l'eucharistie est le « **médicament d'immortalité**, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus Christ pour toujours ». L'image, à la fois biblique et hellénistique, exprime la conviction que la

communion à la chair livrée et au sang versé communique la vie divine et arrache à la mort éternelle. Le rite n'est plus seulement mémorial et proclamation : il est sacrement efficace de vie. Ignace insiste enfin sur l'unité de l'Église autour de l'évêque et d'un autel unique, exhortant à ne célébrer qu'une seule eucharistie sous la présidence épiscopale. Ce langage d'**autel**, emprunté au registre sacrificiel, confère au repas une dimension culturelle objective : l'Église unie offre un culte commun centré sur le sacrement. Ignace n'élabore pas de doctrine du sacrifice propitiatoire, mais tous les jalons — réalité de la chair, autel, unité, efficacité salvifique — sont posés.

Justin Martyr, vers 155, fait franchir une étape supplémentaire. Sa *Première Apologie* offre la première description détaillée de la liturgie dominicale : lecture des « mémoires des apôtres » et des prophètes, homélie, prières communes, baiser de paix, présentation du pain, du vin et de l'eau, prière d'action de grâce du président, acclamation de l'assemblée, distribution par les diacres, communion portée aux absents. On y reconnaît la structure de la messe ultérieure. Justin affirme que le pain et le vin, « bénis par la prière de la Parole qui vient de lui », ne sont plus un aliment ordinaire mais deviennent la chair et le sang de Jésus incarné, en un changement réel que désigne l'expression *kata metabolen* — sans qu'il faille y projeter la conceptualité scolastique de la transsubstantiation.

Surtout, Justin développe une théologie de l'eucharistie comme **oblation pure**. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il soutient que, les sacrifices anciens ayant cessé d'être agréés, les chrétiens dispersés parmi les nations offrent en tout lieu le sacrifice pur annoncé par Malachie : la prière et l'eucharistie, le pain et la coupe offerts à Dieu en mémoire de la passion. Il emploie aussi, dans le sillage de Romains 12, l'expression de « sacrifice raisonnable » (*logikè thysia*) pour qualifier ce culte distinct des immolations matérielles. L'eucharistie est ainsi l'offrande de la nouvelle alliance, non sanglante mais réelle ; le caractère de repas demeure, mais clairement intégré dans une compréhension sacrificielle. On ne trouve pas encore chez

Justin la distinction des sacrifices latréutique et propitiatoire, ni la notion d'offrande pour les morts ; mais la base conceptuelle est posée. Loin d'un « simple repas mémoriel », Justin atteste déjà une phase où le langage sacrificiel s'est cristallisé autour de l'eucharistie.

VI. Irénée, Tertullien, Cyprien : la conceptualisation du sacrifice

À la fin du deuxième siècle, **Irénée de Lyon** approfondit la ligne justinienne dans son *Contre les hérésies*. Contre les gnostiques qui méprisent la matière, il fait de l'eucharistie l'argument de la bonté de la création : l'Église offre à Dieu les **prémices de la création** — le pain et le vin —, et Dieu les transforme en corps et sang du Christ, par lesquels nos propres corps, nourris, sont appelés à la résurrection. L'eucharistie devient ainsi l'oblation de la nouvelle alliance, à la fois offrande de la création transfigurée et actualisation mémorielle du sacrifice du Christ. Irénée identifie lui aussi ce sacrifice à celui qu'annonçait Malachie, en le distinguant des immolations juives désormais sans agrément : oblation spirituelle et raisonnable, faite de prière, de louange, de charité et de l'offrande du pain et du vin devenus corps et sang.

Tertullien, le juriste africain converti à la même époque, introduit une note plus complexe. Commentant lui aussi Malachie 1,11, il y voit volontiers la prière chrétienne pure, opposée aux sacrifices matériels, et insiste — dans la ligne de Romains 12 et d'Hébreux 13 — sur la prière, la louange, la justice et l'offrande de soi comme sacrifice véritable. Cette insistance a parfois été lue comme un déni de tout sacrifice eucharistique au sens strict, et donc comme un appui à la thèse mémorialiste. Mais la pensée de Tertullien est plus nuancée qu'il n'y paraît : il témoigne d'une pratique où le pain et la coupe sont tenus pour sacrés, et il emploie en d'autres contextes le langage de l'offrande pour l'eucharistie. Ce qu'il privilégie, c'est la dimension spirituelle et morale du sacrifice, contre tout ritualisme matériel ou magique — sans pour autant nier que l'eucharistie soit le lieu par excellence où ce sacrifice s'exprime.

C'est avec **Cyprien de Carthage**, au milieu du troisième siècle, que le langage se précise au point de devenir presque technique. Dans ses lettres et dans son commentaire sur la prière du Seigneur, Cyprien est l'un des premiers à parler explicitement du prêtre qui « offre » (*offerre*) le sacrifice, et à assimiler l'autel chrétien à la croix. L'analyse attentive de sa théologie montre toutefois qu'il ne conçoit nullement une nouvelle immolation du Christ ni une offrande indépendante : le sacrifice est la **présence sacramentelle** de la victime unique de la croix, identifiée au pain et au vin consacrés. Le prêtre, agissant au nom du Christ, ne fait que prolonger liturgiquement ce que Jésus accomplit à la Cène. Cyprien insiste enfin sur la dimension ecclésiale : il nomme l'eucharistie *sacramentum unitatis*, sacrement de l'unité, où la participation à un seul pain et à une seule coupe réalise l'unité de l'Église ; et il met en garde, dans la ligne de Paul, contre la réception indigne. Avec lui, la matrice conceptuelle qui rendra possibles les développements médiévaux et tridentins est complètement en place — mais elle reste enracinée dans l'unicité du sacrifice du Christ, dont l'eucharistie n'est que la rendre-présent.

VII. Trois motifs et leur résolution : la re-présentation sacramentelle

Au terme de ce parcours patristique, on peut ressaisir la cohérence du dossier en distinguant trois **motifs** complémentaires du sacrifice eucharistique, qui tous trouvent leur racine dans les sources anciennes. Le premier est celui du **sacrifice unique du Christ**, offrande viciaire pour le péché du monde, nourri de la christologie johannique de l'Agneau et de la théologie sacerdotale d'Hébreux : le Christ, prêtre et victime, s'offre une fois pour toutes. Le deuxième est celui du **banquet sacrificiel** : comme dans les sacrifices de communion de l'Ancien Testament, où une part de la victime était consommée par les fidèles en signe d'alliance, l'eucharistie est le repas où les croyants communient à la victime pascale et reçoivent son corps et son sang comme nourriture de vie. Le troisième est celui de l'**oblation de l'Église** : la communauté présente à Dieu le mémorial du Christ sous les espèces du pain et de la coupe, et s'offre elle-même avec lui.

Ces trois motifs ne s'opposent pas, ils s'articulent. Le sacrifice unique du Christ est la source et le contenu ; le banquet sacramental en est la forme de communication aux fidèles ; l'oblation de l'Église en est la réponse de louange et de don de soi. Tout le travail théologique consiste à les tenir ensemble sans en privilégier un au détriment des autres — et l'on verra que les déséquilibres de l'histoire sont précisément des absolutisations de l'un de ces pôles.

Reste l'objection majeure, celle d'Hébreux : multiplier les messes, n'est-ce pas répéter un sacrifice que l'épître déclare unique et parfait ? La réponse catholique classique, fixée au concile de Trente et reprise par le Catéchisme de l'Église catholique, repose sur la catégorie de **re-présentation sacramentelle**. « Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'eucharistie sont un seul et même sacrifice : c'est la même victime, c'est le même qui offre, par le ministère des prêtres, celui qui s'est offert lui-même sur la croix ; seule diffère la manière d'offrir. » La messe ne répète pas la croix ; elle la rend présente dans l'ordre du signe, afin que l'Église des siècles puisse y participer. Cette distinction entre l'ordre historique — la croix, unique et passée — et l'ordre sacramentel — la messe, qui rend présent l'unique — permet de lever l'accusation de répétition. L'eucharistie ne complète pas un sacrifice insuffisant : elle applique aux croyants, selon leur disposition, les fruits d'un sacrifice déjà parfait. Que les fidèles ne soient pas rendus parfaits par chaque messe ne prouve pas l'insuffisance de l'offrande, mais la limite de leur réception.

Les théologies contemporaines du sacrifice ont approfondi cette résolution en la déplaçant sur un terrain trinitaire. **Edward Kilmartin** et surtout **Robert J. Daly** ont proposé de penser le sacrifice non comme un objet posé sur un autel, mais comme un événement de don personnel entre les personnes divines. Daly distingue trois moments : l'auto-don du Père qui envoie le Fils ; la réponse du Fils qui s'offre librement au Père dans l'Esprit, par sa vie, sa mort et sa résurrection ; la participation des croyants, dans l'Esprit, à cette auto-offrande, par la foi, la charité et la liturgie. Le sacrifice eucharistique est alors la participation liturgique de l'Église au mouvement éternel par lequel le Fils se donne au Père. L'unicité de la croix n'est pas niée : elle est comprise comme la permanence, dans l'éternité, du don du Christ, que la liturgie rend

présent dans le temps. Cette reconfiguration dépasse l'alternative stérile entre un mémorial purement subjectif et un sacrifice répétitif, et montre que le motif sacrificiel appartient à la structure originelle de l'eucharistie comme mémorial pascal.

VIII. Les déséquilibres de l'histoire : de la communion à l'adoration

Si la structure originelle articule indissociablement repas, mémorial et sacrifice, l'histoire de la pratique se laisse alors lire comme une suite d'équilibres et de déséquilibres entre ces trois pôles. Les travaux d'**Enrico Mazza** sur la genèse des prières eucharistiques montrent que, dès les anaphores du quatrième siècle — celles de Jérusalem, d'Antioche, le Canon romain —, l'anamnèse et l'**oblation** sont indissociables : l'Église « se souvient » devant Dieu de la croix, du tombeau, de la résurrection et de l'ascension, et dans le même geste « offre » le pain et la coupe, « ce qui est à toi de ce qui est tien ». Se souvenir devant Dieu, c'est lui présenter le mémorial : l'acte est explicitement oblatif, et il s'enracine, comme l'a montré Mazza, dans la compréhension juive des mémoriaux et l'interprétation patristique de la Cène comme sacrifice d'alliance.

C'est au Moyen Âge que survient le déséquilibre le plus net, étudié par **Nathan Mitchell** dans son enquête sur le culte eucharistique hors de la messe. Plusieurs facteurs convergents déplacent l'accent de la communion vers la contemplation de l'hostie : la raréfaction de la communion des fidèles — au point que le concile du Latran IV doit imposer la communion au moins annuelle —, le développement de la doctrine de la présence réelle, l'introduction de l'élévation de l'hostie et du calice, la multiplication des visions et miracles eucharistiques, l'essor des processions et des expositions du Saint-Sacrement. De plus en plus, la messe apparaît comme un drame sacré voué à l'**adoration** de la victime offerte, plutôt qu'à la participation au repas ; et la pratique des messes privées, célébrées par un prêtre pour des intentions particulières sans assistance du peuple, accentue la focalisation sur son geste sacrificiel.

Cette évolution témoigne d'une révérence authentique pour la présence du Christ, mais elle obscurcit le lien intrinsèque entre présence, sacrifice et repas. La victime sacramentelle est adorée, parfois au détriment de la communion et de l'offrande qui constituent pourtant l'essence du sacrifice eucharistique. Mitchell souligne que cette dérive n'était pas intentionnelle : elle fut facilitée par une compréhension unilatérale du sacrifice, centrée sur l'oblation objective de la victime, sans intégration suffisante des dimensions de mémorial, de louange et de banquet. Or c'est cet unilatéralisme qui provoquera, par réaction, la critique réformatrice : au nom d'Hébreux et de la primauté de la foi, la Réforme rejettera la messe comme sacrifice pour redéfinir la Cène en pur mémorial et repas de communion spirituelle. Le déséquilibre médiéval — surcharge du pôle sacrificiel — appelle ainsi le déséquilibre inverse — amputation de ce même pôle.

Le concile **Vatican II** a entrepris de restaurer l'équilibre, en s'appuyant précisément sur les recherches patristiques et liturgiques du vingtième siècle. La constitution *Sacrosanctum Concilium* présente l'eucharistie comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » et tient ensemble ses dimensions : mémorial de la passion et de la résurrection, sacrifice de louange, oblation de l'Église et banquet sacré où les fidèles reçoivent le Corps et le Sang. Le culte hors de la messe demeure encouragé, mais rattaché à la célébration dont il prolonge la grâce. Les travaux de Mazza et de Daly ont théologiquement soutenu ce retour aux sources, en montrant que la structure patristique de la prière eucharistique offrait déjà le modèle équilibré que les siècles avaient déformé. Le geste de Vatican II est donc, au sens propre, un geste de **réforme par retour aux sources** : non l'invention d'une nouveauté, mais la réappropriation d'un équilibre originel perdu.

Conclusion : ce que l'eucharistie change pour lire la réforme de l'Église

Ce chapitre a démontré que le récit d'une « transformation » de l'eucharistie, d'un repas pur en un sacrifice altéré, ne résiste pas à l'examen des sources. Dès la tradition paulinienne et synoptique, le repas est inséré dans le cadre pascal, qualifié par le langage de l'alliance et de la communion à un corps livré, institué comme mémorial liturgique au sens fort de l'anamnèse juive. La Didachè parle déjà de *thysia*, Ignace affirme la réalité de la chair et l'autel unique, Justin et Irénée identifient l'eucharistie à l'oblation pure de Malachie, Cyprien nomme le prêtre celui qui offre. Ce qui évolue à travers les siècles n'est donc pas la substance — repas, mémorial et sacrifice sont entrelacés dès l'origine — mais la manière de dire et surtout d'équilibrer ces trois pôles. La véritable histoire n'est pas celle d'une dérive linéaire, mais celle d'une tension structurante, périodiquement déséquilibrée puis rééquilibrée.

Cette conclusion engage directement la thèse d'Fontes. Si la réforme légitime de l'Église se mesure à la fidélité de ses pratiques au message et au geste de Jésus, alors l'eucharistie offre un cas exemplaire : l'erreur historique n'a pas été d'avoir « sacralisé » un repas profane, puisque le geste de Jésus à la Cène était déjà sacrificiel ; elle a été, à certaines époques, d'avoir absolutisé l'un des pôles — la victime adorée, le geste solitaire du prêtre — au détriment des autres — le mémorial offert par toute l'assemblée, le banquet de communion partagé. Le critère de la réforme n'est donc pas l'opposition du repas et du sacrifice, mais la restauration de leur unité originelle. Vatican II, en revenant aux sources patristiques contre les déformations médiévales, a montré que la réforme la plus profonde est souvent un acte de mémoire fidèle plutôt que de rupture — ce qui est la conviction même qui anime cette enquête.

Or ce premier déséquilibre — la concentration progressive de l'acte eucharistique sur le geste du seul prêtre, jusqu'aux messes privées sans peuple — pointe vers une mutation plus large encore. Comment, en effet, l'assemblée tout entière, qui chez Paul, dans la Didachè et chez Justin offre et communie comme un seul corps, s'est-elle peu à peu effacée derrière la figure du

ministre ordonné ? Comment le « peuple sacerdotal » dont parle le Nouveau Testament a-t-il cédé la place à un clergé séparé, détenteur exclusif du pouvoir d'offrir ? C'est cette seconde transformation, parallèle et liée à la première, que le prochain chapitre examinera, en suivant le passage du sacerdoce universel au clergé ordonné.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Robert J. Daly, Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice (2008) ; Edward J. Kilmartin, The Eucharist in the West: History and Theology (1998) ; Enrico Mazza, The Eucharistic Prayers of the Roman Rite (1986) et The Origins of the Eucharistic Prayer (1995) ; Nathan D. Mitchell, Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass (1982) ; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (1978) ; Alexander Schmemmann, The Eucharist: Sacrament of the Kingdom (1987) ; Louis Bouyer, Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer (1968) ; Henri de Lubac, Corpus mysticum (1944) ; David N. Power, The Eucharistic Mystery (1992). Sources primaires : 1 Corinthiens 10–11, récits synoptiques de l'institution, Jean 6 et 13, Épître aux Hébreux ; Didachè 9–10 et 14 ; lettres d'Ignace d'Antioche ; Justin, Première Apologie et Dialogue avec Tryphon ; Irénée, Contre les hérésies ; Tertullien, Contre Marcion ; Cyprien, lettres et De oratione dominica ; concile de Trente et Catéchisme de l'Église catholique ; Sacrosanctum Concilium.