

Un christianisme non sacrificiel est-il possible ?

† Robert Spaeman¹

Le geste du sacrifice remonte aux temps les plus anciens de l'humanité. Il ne doit rien à une réflexion basée sur des considérations rationnelles. Le concept de sacrifice ne précède pas le sacrifice, et les justifications données pour expliquer le sacrifice ne sont venues qu'après. Le rapport entre ces explications et l'objet à expliquer est identique à celui des “dérivées” par rapport aux “résidus” chez Pareto. Ainsi que l'écrit A. Loisy, le sacrifice est “par excellence l'action sacrée... et pour cela même l'acte dans lequel l'homme pose la suprême affirmation de sa foi et réalise éminemment sa religion”². On pourrait longuement discuter pour savoir si les différents phénomènes que résume le concept de sacrifice peuvent véritablement être associés. Pour autant qu'existent des caractères communs à ces phénomènes, nous trouvons une bonne définition du sacrifice dans l'encyclopédie *Religion in Geschichte und Gegenwart*, selon laquelle le sacrifice est “une action rituelle dans laquelle un être doué de vie ou doté d'une force est détruit pour influencer des puissances invisibles, entrer en contact ou même en communion avec elles, hâter leur action, leur offrir satisfaction, les honorer ou neutraliser leurs influences néfastes. Le sacrifice n'est pas simplement un don, il est sanctifié par un rite particulier. Il n'y a pas de relation logique entre son efficacité supposée et les moyens employés”³.

Lorsqu'il offre un sacrifice, l'homme entre en relation avec le monde invisible considéré comme fondement du monde visible. Le but du sacrifice est de maintenir le contact créateur et vivificateur entre les deux. Dans les religions animistes d'Afrique, on parle d'un courant de force vitale, qui ne doit pas être interrompu. Les sacrifices sont une condition *sine qua non* de la vie. C'est ce que l'on constate dans le livre de la Genèse : après que Dieu a respiré “l'agréable odeur” des animaux sacrifiés sur l'autel de Noé, il promet de ne plus jamais maudire la terre à cause de l'homme. Il admet que “les desseins du coeur de l'homme sont mauvais dès son enfance”. “Tant que durera la terre, semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus” (Gn 8, 21-22). Cette paix cosmique constitue en même temps la base de la communauté humaine : celle-ci est réalisée essentiellement par le repas sacrificiel commun. Au cours de ces repas, divinité et humanité s'unissent. Comme je l'ai dit, ces rites de sacrifice ne découlent pas de quelconques considérations théoriques. Les explications qui en sont données ne sont que des démarches *a posteriori*, et cela jusque et y compris la théorie de René Girard, aujourd'hui la plus importante quoiqu'aucunement satisfaisante. Sans doute cette théorie a-t-elle l'avantage d'expliquer son propre caractère d'*a posteriori*. En effet, selon René Girard, tous les sacrifices reposent sur le refoulement du mécanisme qui leur sert de base : la nécessité de maîtriser la violence sociale destructrice. Cette fonction n'est efficace qu'aussi longtemps qu'elle demeure latente ; l'interprétation religieuse

¹Conférence prononcée au 3e Colloque CIEL à Versailles, octobre 1997.

²A. LOISY : *Essai historique sur le sacrifice*, 1920, p. 16.

³*Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960, vol. IV, p. 1637.

méconnaît l'existence de la violence fondatrice, mais c'est précisément en cela qu'elle assure cette fonction.

En revanche, pour Girard, les théories rationalistes modernes, qui tournent en ridicule l'idéologie du sacrifice, sont des refoulements qui ne tiennent aucunement compte de la persistance de la "violence fondatrice" et qui, de ce fait, rendent indispensables les renouvellements de ce rite. Ce n'est que depuis que le Christ a assumé sans résistance le rôle de bouc émissaire que la chaîne de la violence a été rompue et qu'a été explicitée l'essence de ce rôle. Là seulement se révèle le vrai Dieu, lequel n'a rien à voir avec le prince de ce monde qui exige des sacrifices. Ce n'est qu'au moment où le rideau du Temple se déchire que le sacré commence à livrer son ténébreux secret et à refluer devant la révélation du vrai Dieu. Ainsi, la mort du Christ est la fin de tous les sacrifices non pas cependant parce qu'elle parachève leur sens secret mais parce qu'elle révèle leur absurdité, leur non-sens. Dans ce sens, Girard s'inscrit dans la grande tradition gnostique qui commence avec Marcion et qui met sur le même pied le Dieu de l'Ancienne Alliance et le prince de ce monde, qui doit céder le pas au Père de Jésus-Christ. Il est vrai que, à considérer les apparences, avant l'apparition de Jésus l'image de Dieu était teintée d'une certaine ambiguïté : "Vous êtes du diable, votre père" (Jn 8, 44), dit le Christ aux Juifs. Et encore : "Vous dites : il est notre Dieu, mais vous ne le connaissez pas ; mais moi je le connais" (Jn 8, 55).

Si certains se refusent à interpréter la souffrance et la mort de Jésus comme un sacrifice d'expiation offert au Père pour les péchés du monde, l'une des raisons en est sans doute qu'ils n'admettent pas que l'on puisse classer cette souffrance et cette mort dans la catégorie générale des sacrifices, si chargée des nombreuses horreurs et aberrations de l'humanité, dont les origines se perdent presque complètement dans les ténèbres et qui, à en croire René Girard, ne peut que craindre la lumière. Mais est-il inéluctable que cette catégorie échappe à la lumière ? Déjà saint Thomas d'Aquin demandait si l'on pouvait inclure les souffrances de Jésus dans un concept qui a des connotations tout à fait différentes et ambiguës ; il répondait en substance qu'il s'agit de comprendre ce concept à partir de son achèvement, c'est-à-dire de la mort de Jésus, et que tous les autres sacrifices doivent être considérés comme des réalisations plus ou moins authentiques de ce "vrai sacrifice". Et, une fois admis que les sacrifices de l'humanité ont leur origine non pas dans un concept mais dans un obscur pressentiment, on peut alors comprendre ce qui était ainsi pressenti ; cette ultime découverte, c'est la *logikè thysia*, la *rationalis oblatio* dont il est question dans le canon de la liturgie de la messe romaine.

Le propre du sacrifice qui constitue le centre du christianisme, c'est qu'ici viennent fusionner en une nouvelle synthèse à la fois l'idée de sacrifice et l'intention qui poussait les prophètes à critiquer les sacrifices purement rituels, ainsi que cela est prédit de façon prophétique par le Psaume 50. Après avoir dit que Dieu ne prend aucun plaisir aux sacrifices ni aux holocaustes mais qu'il veut un esprit brisé et un cœur contrit, le psaume poursuit sans transition aucune : *Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut ædificentur muri Jerusalem ! Tunc acceptabis sacrificium justitiæ, tunc imponent super altare tuum vitulos* - "En ton bon vouloir, fais du bien à Sion : rebâti les temples de Jérusalem ! Alors tu te plairas aux sacrifices de justice - holocauste et totale oblation -, alors on offrira de jeunes taureaux sur ton autel". Il n'est bien sûr pas interdit de penser que cette

phrase a été ajoutée plus tard par Néhémie. Il n'en reste pas moins que, telle quelle, elle fait partie de la Sainte Ecriture, et il faut la lire dans le contexte du sacrifice du Golgotha, dans lequel s'accomplissent à la fois les intentions du sacrifice et les intentions de ceux qui critiquent le sacrifice.

Ce que l'on remarque à propos du sacrifice, et ce qui gêne la raison humaine normale, c'est que, pour plaire à Dieu, on détruit quelque chose, et non pas quelque chose de mauvais, un instrument du mal ou une maladie, mais un bien : un animal sans tache, des fruits des champs, une jeune vierge, un enfant innocent, ou encore, enfin, le Fils de Dieu. Dans les sacrifices archaïques, la victime doit être offerte à la puissance invisible. Comment offrir quelque chose à cette puissance ? En rendant ce quelque chose lui-même invisible, c'est-à-dire en le détruisant. Ce qui est perte ici doit devenir gain là-bas. Cette logique est incompréhensible dans un monde paradisiaque : là, Dieu est glorifié non par la mort mais par la vie. La vie elle-même est un culte rendu à Dieu. Et plus cette vie est pleine et réussie, et plus Dieu en est glorifié. Thomas d'Aquin écrit que, au Paradis, le plaisir sexuel était plus grand qu'il ne le fut jamais depuis car la capacité de l'homme à se réjouir et la sensibilité humaine dépassaient celles de la nature déchue. Dans ce monde-là, il n'y a pas de place pour le sacrifice. C'est la vie réussie qui est elle-même sacrifice, c'est elle qui constitue le don.

En fait, il existe déjà au paradis un analogue du sacrifice : il s'agit d'un renoncement imposé par Dieu, celui de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Par ce renoncement, les hommes devaient expressément reconnaître l'autorité de Dieu et, comme le dit saint Thomas, ne faire quelque chose que parce que Dieu l'a ordonné. Il fallut le serpent pour éveiller le désir de ce qui était interdit et pour transformer ce renoncement en quelque chose qui ressemblait à un sacrifice, à savoir le sacrifice du désir. Les sacrifices proprement dits n'ont commencé qu'après la chute.

Une vieille sentence que l'on doit à Anaximandre en dit plus sur ces relations que bien des théologiens de notre temps. Cette phrase dit : "Là d'où les choses proviennent, c'est là aussi qu'elles disparaissent en leur temps. Car elles réparent le mal les unes pour les autres." Que dit cette phrase ? Tout être existe aux dépens d'autre chose, rabaisant tout ce qui existe avec lui au rang de simple environnement. L'être est violent par essence. Sa tendance fondamentale est non l'amour mais l'affirmation de soi. Mais c'est aussi la raison pour laquelle, en fin de compte, il en paie le prix par sa propre disparition, et c'est ainsi que la *dikè* éternelle, la justice cosmique, reste intacte. La mort est le prix de l'affirmation de soi dans la violence. C'est cela le mal. Mais, pour Anaximandre, un mal tragique, fatal. *Ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, dit le psaume 50. Pourtant, le psalmiste en sait plus qu'Anaximandre. Pour ce dernier, il y a d'un côté le monde du mal réciproque. Mais, comme chacun souffre soi-même le même mal que celui qu'il cause, et puisqu'il paie le prix de sa vie par la mort, l'ordre du monde dans son ensemble n'est pas perturbé et la justice éternelle reste inchangée. Il ne s'agit pas ici d'un mal moral, car il n'est pas du tout question d'hommes mais de choses, d'êtres vivants, parmi lesquels il y a l'homme.

Le psalmiste, lui, voit au contraire l'homme comme un être qui ne commet pas le mal aveuglément et en paie le prix aveuglément, mais comme un être qui est directement confronté à

l'origine des choses et donc à l'obligation de faire le bien et de regretter le mal lorsqu'il l'a commis. *Tibi soli peccavi et malum coram te feci* - c'est la phrase clef de ce psaume, à la fin duquel le psalmiste dit qu'il apporterait volontiers des offrandes pour pouvoir réintégrer l'ordre divin, mais que de telles substitutions ne sont pas agréables à Dieu. Sans doute est-il vrai pour tout homme que "la mort est le salaire du péché", mais cette mort n'est qu'*objectivement* le rétablissement de l'équilibre, le prix de la vie, comme nous l'enseignent d'ailleurs les biologistes. C'est pourquoi la mort ne ramène pas pour autant celui qui meurt dans l'ordre divin. Cet ordre se rétablit sans lui. *Non mortui laudabunt te, Domine, neque qui descendant in infernum*, lit-on dans un autre psaume. Et c'est pourquoi le psaume 50 poursuit : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*. La mort qui ramène à Dieu est un acte que nous devons accomplir nous-mêmes : c'est "la mort du vieil homme". Pourtant, même cela, nous ne pouvons pas le faire par nous-mêmes. Le repentir, le coeur contrit, cela même est un don. Le repentir parfait n'est pas la condition du pardon mais le signe du pardon déjà accordé.

Jésus nous a enseigné ce pardon, qui précède tout ce que peut faire l'homme et qui est offert à tous ceux qui le désirent. Si le fils prodigue revient vers son père, ce n'est pas par pur amour mais parce que sa situation est tellement désespérée qu'il n'a plus aucune autre solution. Le "repentir parfait" n'intervient qu'au moment où, au lieu de l'embaucher comme un journalier, le père l'embrasse comme un fils. Pourtant, lorsque celui qui enseigne ce pardon sans condition est rejeté par ceux qui, manifestement, croient n'en avoir pas besoin et qui, eux-mêmes, ne veulent pas pardonner sans condition, on pourrait penser que Jésus a épuisé les ressources de sa sagesse. Mais les ressources de la sagesse de Dieu sont infinies. Son ultime sagesse est la Croix : Jésus transforme le refus de l'amour de Dieu en un sacrifice pour ceux qui repoussent cet amour. Ce ne sont pas eux qui présentent ce sacrifice, c'est le Fils qui le présente au Père pour ceux qui repoussent son amour, parce qu'ils "ne savent pas ce qu'ils font" (Lc 23, 24). Comme Judas, ils deviennent acteurs d'un drame dont ils ne comprennent pas le sens. "Ne fallait-il pas que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire ?" (Lc 24, 26). Il ne s'agit pas là d'une nécessité par inférence, comme si Dieu n'avait pas eu d'autre choix. C'est Dieu qui a choisi ce moyen de notre rédemption. Sa nécessité interne est comme celle d'un chef-d'uvre parfait dans lequel aucun élément ne pourrait être différent de ce qu'il est sans que nous puissions dire qu'un autre chef-d'uvre n'aurait pas été possible. Dans ce chef-d'uvre divin qu'est l'histoire du salut, le sacrifice occupe une place centrale. Les contraires les plus extrêmes s'y rejoignent : d'une part, l'épuration de l'idée de sacrifice, le rejet de toutes les victimes sacrificielles de remplacement - à commencer par les archaïques sacrifices humains - au profit d'une vie parfaite et, d'autre part, le sacrifice humain sanglant mais, dans ce cas, en tant qu'il s'agit du sacrifice que l'homme-Dieu fait de lui-même, et en tant que c'est le parachèvement de sa vie parfaite.

Les visions prophétiques de la fin du sacrifice ne pouvaient s'accomplir que lorsque le sacrifice parfait serait devenu réalité. C'était la seule façon pour que fût possible une vie dont le caractère moral ne serait plus simplement l'expression d'un orgueil spirituel mais bien une expression de gratitude pour ce sacrifice. Ce n'est pas sans raison que la célébration de ce sacrifice s'appelle "Eucharistie", action de grâce.

Selon l'interprétation rationaliste que les Lumières donnent du christianisme, le drame réel qu'est l'histoire du salut n'existe pas ; il n'y a qu'un enseignement progressif donné à l'humanité. Lorsque Paul écrit que, sur la Croix, le Christ a abattu le mur qui séparait les juifs des païens, selon l'interprétation moderne cela signifie simplement que nous avons ainsi appris que ce mur n'était qu'imaginaire. Pour les modernistes, dire que maintenant Dieu a véritablement aboli une frontière fixée par Dieu, cela relève de la mythologie. Et, dans ce sens, on voit que les modernistes acceptent la fin de la croyance superstitieuse en l'efficacité du sacrifice mais non la doctrine de l'ultime sacrifice qui s'est substitué à tous les autres sacrifices. Seul René Girard y voit un événement réel, parce qu'il attribue effectivement une fonction réelle aux sacrifices de l'époque antérieure. Cependant, pour Girard, cette fonction n'est en fin de compte qu'une fonction socio-psychologique. Et Girard n'arrive pas non plus à expliquer pourquoi tout à coup, depuis la mort de Jésus, la société humaine n'a plus besoin de ce mécanisme de bouc émissaire pour assurer sa stabilité. Peut-être en aura-t-elle à nouveau besoin, précisément lorsque le souvenir du sacrifice de Rédemption ne sera plus célébré.

Dans ce contexte, il est intéressant de voir ce que disait Kant : dans sa philosophie du droit, Kant écrit qu'un Etat qui se dissout a le devoir, auparavant, d'exécuter la peine de mort prononcée contre ceux qui l'ont méritée pour meurtre afin, ainsi qu'il le dit, que la peine de sang non expié ne pèse pas sur les citoyens après leur dispersion. Manifestement, on voit ici revenir les Erinnyes, les anciennes déesses de la vengeance. Le Moyen-Age chrétien n'utilisait déjà plus ce genre de langage mythique : à cette époque, on considérait que l'expiation, dans un sens métaphysique tel que l'entend Kant, a été réalisée une fois pour toutes par le Christ. C'est la raison pour laquelle, chez saint Thomas d'Aquin par exemple, le droit pénal s'inspire exclusivement de considérations découlant des nécessités du bien commun. Mais il est vrai que Kant rejetait l'idée d'un sacrifice de Rédemption remplaçant tous les autres ; d'où cette réapparition, dans le droit pénal, de l'exigence d'expiation sous sa forme mythique. Et s'agit-il véritablement d'un hasard si le génocide technicisé commis par les nationaux-socialistes a été baptisé par les survivants : "holocauste", ce terme qui caractérisait les sacrifices présentés par les Israélites au Temple ? Jamais dans l'histoire n'a été célébré un rituel de bouc émissaire ainsi poussé à l'extrême, un rituel célébré cette fois par ceux qui ne voulaient plus rien savoir de l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde. Et, bien évidemment, cet holocauste ne s'adressait plus à une divinité - il n'a fait qu'aggraver ce péché du monde que l'Agneau de Dieu a porté.

L'idée de sacrifice est aussi vieille que l'humanité : pour les hommes, il est toujours allé de soi que la vie ne subsistait que par des sacrifices, et qu'une perte volontaire en bas était un gain en haut. Mais cette évidence s'oppose à toute tentative d'explication rationnelle ; c'est d'ailleurs pourquoi il existe non seulement beaucoup de théories du sacrifice mais aussi beaucoup de théories théologiques sur le sacrifice qui a accompli notre rédemption. Or il se trouve que le mystère le plus profond de notre foi n'a jamais été exprimé sous une forme dogmatique claire. Il y a la doctrine de saint Irénée ou de saint Grégoire de Nysse, selon laquelle Jésus a payé de son sang le tribut à Satan pour nous libérer de l'esclavage dans lequel il nous tenait ; mais il y a aussi celle de saint Anselme, pour qui Jésus a versé son sang pour satisfaire à la justice de Dieu, ou encore celle de Luther, selon

laquelle Jésus a apaisé la colère du Père. Toutes ces théories s'appuient sur des textes du Nouveau Testament ; aussi devrait-il être possible de les faire s'accorder d'une manière ou d'une autre. Enfin, dans la 1ère Epître aux Corinthiens, saint Paul exhorte ses lecteurs à livrer “le criminel à Satan pour la perte de sa chair afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur” (1 Cor 5,5).

Dans la Sainte Ecriture, toute l'activité du diable semble être une activité qui, malgré lui, ne peut qu'aller dans le sens du plan de Dieu. L'Eglise n'a même jamais défini dans un dogme que la mort de Jésus fût un sacrifice pour nos péchés. Elle ne l'a jamais défini parce que cela ne fut jamais contesté : cela faisait partie de l'enseignement du magistère ordinaire. Il est vrai qu'elle l'a défini de façon indirecte, au concile de Trente : celui-ci déclara que, en tant qu'elle est une actualisation du sacrifice de la Croix, la messe est un sacrifice réel et véritable. Et elle l'a ainsi défini en réaction contre Luther pour qui le sacrifice de la messe menaçait la foi dans le “une seule fois” et le “une fois pour toutes” du sacrifice du Christ. En réalité, ce que nous constatons aujourd'hui, c'est que le sacrifice de la messe est le véritable rempart de cette foi. Depuis que, jusque dans l'Eglise catholique, on conteste ou fait passer au second plan le fait que la messe a véritablement le caractère d'un sacrifice, c'est depuis ce temps-là que, de plus en plus nombreux, des théologiens contestent que la mort de Jésus ait été un sacrifice. Depuis que les autels de nos églises sont remplacés par des tables, on ne dit plus que la Croix était un autel.

Ce furent les philosophes des Lumières dans leur variante favorable à la religion, donc par exemple Rousseau et Kant, qui rejetèrent l'idée que la mort de Jésus pût être interprétée comme un sacrifice d'expiation. Dans leur interprétation, le christianisme était une “religion naturelle” ce qui, pour eux, ne signifiait pas religion de la nature mais, pour reprendre la formule de Kant : “la religion dans les limites de la simple raison” ; et Jésus en était le maître à penser le plus important et le modèle suprême. Le vrai culte divin est une vie morale, et rien ne peut remplacer celle-ci. Cela, Platon l'enseignait déjà. Dans toutes les grandes religions du monde, il y a un courant critique vis-à-vis du sacrifice. C'est ainsi que les Upanishad critiquent les sacrifices cultuels védiques. Et les prophètes d'Israël - Isaïe et Jérémie - écrivent que Dieu a les sacrifices en abomination. Ce que Dieu veut de nous, c'est : aspirer au bien, aider les opprimés, faire justice à la veuve et à l'orphelin. “Ne vous fiez pas aux paroles mensongères : ‘C'est le sanctuaire de Yahvé!’ Mais... améliorez réellement vos voies et vos oeuvres” (2 Jr 7,4). Dans l'ancienne liturgie romaine, l'Eglise catholique n'hésitait pas, et qui plus est le vendredi saint, à lire le texte du prophète Osée : *Misericordiam volui et non sacrificium, et scientiam Dei plus quam holocausta.*

Une autre raison pour laquelle ces philosophes se refusaient à considérer que la mort de Jésus fût une mort sacrificielle, c'était le concept de substitution. La substitution, semble-t-il, n'existe que dans le domaine de la réparation matérielle et non dans le domaine moral. Les Lumières tenaient fermement à l'idée d'un Dieu juste, qui récompense les bons et punit les méchants. Pour rejeter l'idée de sacrifice, les théologiens d'aujourd'hui emploient l'argument exactement inverse : étant pur amour, Dieu pardonne sans condition. Et cette idée d'amour inconditionnel semble incompatible avec l'idée d'une satisfaction de Dieu par une mort. Ces derniers temps, un autre argument, très peu convaincant, a été avancé par le théologien Eugen Biser : livrer un homme à une mort violente pour sauver d'autres hommes va à l'encontre de

l'impératif catégorique formulé par Kant selon lequel il faut toujours traiter les hommes comme une fin en soi. Mais cet argument exigerait de Dieu qu'il empêchât la mort de tout homme. Pourquoi il serait mauvais de donner à la mort d'un homme - une mort provoquée non par Dieu mais par des hommes - la valeur infinie d'un sacrifice rédempteur, cela, c'est le secret de Biser. En outre, étant donné que Dieu ressuscite les morts, il ne réduit pas l'homme au rang de simple moyen lorsqu'il le laisse mourir. L'acceptation du sacrifice du Christ, c'est la Résurrection du Christ. Et puis enfin, implicitement, cette objection s'appuie sur le postulat que la personne de Jésus est une personne humaine et non celle du Fils éternel. Mais la personne de Jésus ne cesse pas de reposer dans le sein du Père. Il inclut tous les hommes dans le don éternel de soi qu'il fait au Père. Le fait que cela se produise sous la forme d'une mort odieuse révèle ce qu'est le péché : la révolte de l'homme contre Dieu. Et c'est parce qu'il est l'Innocent par excellence - qui, en substitution, "apprend, de ce qu'il souffrit, l'obéissance" comme le dit l'Épître aux Hébreux (He 5, 8) - que sa mort est un sacrifice de Rédemption qui renverse le destin du monde.

Un christianisme non sacrificiel est-il possible ? La question n'est pas de savoir s'il est possible mais s'il est véritable. D'après ce que nous enseignent les Saintes Écritures et la Tradition, il n'est pas véritable. Qu'est-ce que le christianisme ? Pour l'Église catholique, il n'existe pas de terme générique de "christianisme" dont le rapport aux confessions serait identique au rapport existant entre le genre et les espèces. Cela, c'est bien sûr une conception sociologique "objective" du christianisme, selon laquelle sont chrétiens tous ceux qui voient en Jésus la figure de référence de leur vie et de leur relation à Dieu. Mais qui est Jésus ? Que voulait-il vraiment ? Que signifie concrètement s'inspirer de Jésus ? Comment savons-nous, lorsque nous disons : "Jésus", si nous ne parlons pas d'une projection de nous-mêmes ? La réponse catholique est claire : il n'existe qu'une seule communauté de disciples de Jésus, une seule Église de Dieu. En ce monde, elle est visiblement concrétisée par l'Église catholique. Même si, en dehors de l'Église, il y a des hommes et des communautés qui veulent suivre Jésus et qui, à des degrés divers, partagent la foi de l'Église et ont part aux biens du salut que possède l'Église.

C'est ici qu'intervient le concept de la hiérarchie des vérités, un concept qui, pour les catholiques, n'a au fond aucune importance ; en revanche, il constitue un instrument essentiel pour déterminer dans quelle mesure les non catholiques sont plus ou moins proches de l'Église catholique. Dans cette hiérarchie des valeurs, la mort de Jésus considérée comme sacrifice de Rédemption occupe une place tellement élevée qu'il y a, en réalité, équivalence entre cette foi et le fait d'être chrétien. Lorsque nous disons que "quiconque croit en Lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés" (Ac 10, 43), il s'agit de la confession que les apôtres demandaient comme confession de baptême. Si ce pardon n'avait été proclamé par Jésus que comme vérité générale, il n'aurait rien à voir avec la confession de son nom. Dès lors que nous aurions appris cette leçon, nous pourrions oublier le maître ; et, comme Socrate, Jésus dirait : "Ne vous occupez pas de Jésus, occupez-vous de la vérité". Mais l'apôtre dit : *Ipse est remissio omnium peccatorum*. Cette phrase n'a de sens que si c'est la mort de Jésus qui obtient ce pardon, ainsi que l'enseignent tous les apôtres.

La sainte messe n'est pas un sacrifice de plus ; on pourrait dire que c'est un "métasacrifice", le sacrifice d'un sacrifice. Le sacrifice du Golgotha est remis à l'Église comme son sacrifice à elle.

Et si un événement du passé devient présent dans chaque messe tout en restant cet événement numériquement identique, cela n'est possible que parce que, comme le disent l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, au ciel, c'est l'éternel présent "depuis le commencement du monde". Le Fils éternel est maintenant et à jamais l'Agneau égorgé, qui occupe le centre de la liturgie céleste. La liturgie terrestre n'est compréhensible que comme participation à la liturgie céleste ; sinon, il ne s'agirait que d'une simple cérémonie du souvenir. Et cette participation a la forme d'un rite. C'est précisément parce qu'il s'agit de la même chose que ce qui s'est passé sur le Golgotha et ce qui a été anticipé au cénacle, c'est précisément pour cela que ce n'est pas quelque chose d'identique. Chaque fois que l'on essaie de copier la situation de la Cène - par souci d'historicité ou d'actualisation -, on observe que la foi au présent réel de cet événement disparaît. Nous ne célébrons la liturgie de la messe ni à une table, ni sur une croix. Nous la célébrons, comme le faisait l'humanité dans les temps les plus reculés, sur une pierre, laquelle représente à la fois la Croix, la table et le Christ victime - sur un autel.