

Chapitre sur l'Eucharistie

Introduction

Aux termes du récit du Baptême, nous lisons en saint Marc 1, 12-13 :

« *Et aussitôt le pneuma pousse Jésus vers le désert et il était dans le désert pendant 40 jours, éprouvé par le Satan et il était avec les bêtes sauvages et les anges le servaient.* »

Ce texte ouvre notre chapitre *Eucharistie*. Le désert et le service – le désert lieu de la manne, et le service des anges ici – nous conduiront à la lecture d'autres passages de l'évangile de Marc et notamment les récits où le Christ multiplie, distribue, partage les pains. Nous trouverons alors le verbe "donner le pain", nous y trouverons aussi le terme "eucharistier". Vous avez entendu des homélies sur ces épisodes et vous pouvez très facilement les classer en deux catégories : il y a ceux-là qui, à cette occasion parlent de la faim dans le monde et ceux-là qui parlent de l'Eucharistie. C'est-à-dire que ces épisodes sont interprétés de façon privilégiée, soit dans une perspective éthique, soit dans une perspective que l'on appellerait rituelle. Pour nous, nous verrons bien ce que nous en ferons. Il nous faudra de toute façon examiner les emplois du mot *eucharistie* et il nous faudra aussi entendre le sens du *pain* et du *manger*.

Aux termes de ce chapitre nous dirons rapidement ce qu'il en est par rapport à notre notion de sacrement, de sacrifice de la messe, de présence réelle et de communion, tout cela que le mot eucharistie lorsqu'il est prononcé aujourd'hui évoque ; ce sera une sorte de conclusion.

Le corps de notre chapitre se composera de quatre parties :

- 1) Un préalable sur la nourriture.
- 2) Eucharistie chez saint Paul.
- 3) Le pain de la vie chez saint Jean.
- 4) Les pains chez Marc.

Ces trois dernières parties, Paul, Jean et Marc constituent les étapes de ce qui a été notre cheminement de lecture depuis bon nombre d'années ici même.

Première partie. Préalables sur la nourriture

a) Alimenter la chaudière.

Il faut bien voir que la machine sert de modèle pour l'auto-compréhension de l'homme en son corps. On a pu croire longtemps que la machine n'était que le développement de l'outil. En fait, elle apparaît comme les prodromes de la technologie, et de la technologie comme notre métaphysique c'est-à-dire comme notre présupposé de lecture. C'est au XVIIe siècle que Descartes propose sa théorie des animaux-machines, contre laquelle vous savez, par humeur, Jean de La Fontaine a écrit quelques fables ; c'est au cours du XVIIIe siècle qu'apparaît la fascination pour les automates ; c'est au cours du XIXe que la machine proprement dite se

constitue, c'est maintenant sans doute que l'essence de la machine comme technologie, apparaît être notre mode d'être – au début "alimenter la chaudière" n'est rien d'autre qu'une comparaison, une métaphore – et ensuite l'homme, par une sorte de renversement, en vient à se penser lui-même sur le mode de la machine.

Ce que je dis là est d'une part trop simple pour ce que j'en dis, et fait signe vers des analyses trop complexes pour être effectivement menées ici, mais que les philosophes parmi les plus grands de nos jours ont produites. On pourrait m'objecter que la métaphore de l'aliment est très ancienne puisqu'on lit dans des textes de philosophes anciens que l'air était aliment du feu "*trophê*", mais ne vous y trompez pas : il ne suffit pas de collectionner des petites phrases tout au long des âges pour les faire parler à volonté ; à l'époque, le feu est quelque chose qui est très proche de l'homme et non pas ce que nous, nous appelons le feu aujourd'hui.

b) Mange ta soupe.

Telle est la lecture dominante de la nourriture. Cependant il y a des résistances qui se manifestent à cette dominance, des résistances du côté de l'enfance, du côté de la pathologie et du côté du poème de la langue, et il n'est pas du tout étonnant que ce soient précisément les marginaux de la société, à savoir les enfants, les malades et les poètes, qui expriment des résistances à cette lecture.

– L'acte de régurgiter est remarquable chez le bébé : ingérer se passe chez lui comme s'il s'agissait d'une appropriation pour laquelle il ne s'agit pas d'accepter de manière hasardeuse. La nourriture n'est pas une activité mineure, suspecte parce qu'elle serait seulement matérielle, ou soupçonnée à d'autres points de vue parce qu'elle procure du plaisir. La décision d'ingérer apparaît être quelque chose de vital.

– Le malade aussi, et je pense ici particulièrement à ce qu'on appelle les anorexies mentales. C'est une résistance par rapport à ce qui est tout à fait sain et dominant, et je ne me fais pas le défenseur de la maladie ni de l'enfantillage en disant cela, je remarque simplement que sous une certaine dominance il y a des résistances.

– Et enfin le poème de la langue : « ça me fait vomir ». Je parle de quoi à ce moment-là ? Éventuellement de tout autre chose que de la nourriture, et néanmoins il est des modes de refus qui s'expriment par cette expression spontanée de la langue qui n'est pas loin de la vérité à la mesure où une répulsion ou un dégoût s'expriment explicitement par le vomissement.

c) Pain et parole.

Manger, nous l'avons vu, implique d'accueillir avec décision et de s'approprier, implique également l'idée d'être sustenté, d'être tenu dans la vie. Je note l'indifférenciation pour ce qu'il en est du bébé d'entre la nourriture, la présence et la parole. Pour ce qu'il en est du malade, il est des solitudes qui font mourir tout autant que la faim. Pour ce qu'il en est du poème de la langue, amusez-vous à trouver vous-même une grande page d'expressions comme « je te mangerai », « dévorer des yeux », « boire les paroles de quelqu'un », « tu ne peux me faire avaler cela » etc..

Il est des présences et des paroles qui sustentent, qui tiennent comme la nourriture et qui sont nourriture. Ce que je dis, ce sont des amusements en un sens, des amusements pour quelque chose de très sérieux qui serait par exemple l'étude des rapports entre la parole et le pain dans le Nouveau Testament, ou une incitation à la lecture d'un ouvrage comme par exemple « La manducation de la parole » du père Jousse.

Deuxième partie : Eucharistie chez saint Paul

1°) La vertu d'Eucharistie.

J'emploie ici une expression inusitée, par analogie avec une autre expression qui est au contraire très courante chez les théologiens, c'est l'expression "la vertu de pénitence". Tout traité de la pénitence comporte deux parties : une étude de la pénitence comme vertu, puis une étude de la pénitence comme sacrement. Pourquoi tout traité de l'Eucharistie ne comporterait-il pas deux parties : une étude de la vertu d'Eucharistie et une étude du sacrement Eucharistie ? J'emploie ici le langage de la théologie classique pour l'instant pour expliquer, mais vous apercevez que nous allons effectuer un parcours, et cette fois-ci en suivant saint Paul, assez semblable à celui que nous avons suivi à propos du baptême. Nous avons pensé que le baptême était d'abord une qualité de la foi avant d'être un rite. Ce qui est courant à propos du mot de pénitence l'est beaucoup moins à propos du mot d'eucharistie ; en effet le mot n'évoque, dans le langage actuel, qu'une célébration formalisée qui prend place parmi les sept sacrements si nous sommes théologien, ou parmi les rites si nous sommes sociologue ou historien des religions. Or nous allons montrer que, effectivement chez saint Paul, le terme d'eucharistie désigne d'abord une attitude de la vie quotidienne, et que c'est à partir de cette attitude que peut s'entendre éventuellement la célébration eucharistique.

Qu'est-ce que la vertu d'eucharistie ? Disons, pour être simple, que c'est d'abord une façon de voir et d'accueillir les événements.

À maintes reprises, dans ses lettres, saint Paul eucharistie pour tel ou tel événement ; il ne veut pas dire par là qu'il célèbre la messe pour telle ou telle personne, ou telle ou telle situation. S'offrent à nous deux possibilités pour traduire le terme d'eucharistie dans ce cas, nous disons : ou bien "rendre grâce" car nous savons que c'est là la traduction classique du mot *eucharistia*, "action de grâces" ; ou bien "remercier". En réalité nous omettons ces deux traductions hâtives parce que "rendre grâce" fait partie d'un vocabulaire convenu et qu'il n'est pas de notre usage courant ; et d'autre part "remercier" n'est pas non plus satisfaisant parce que notre idée de merci désigne une attitude qui s'ajoute à une première attitude qui a été de recevoir, cette seconde attitude ne mettant pas en question le mode même de la première.

Prenons quelques exemples chez saint Paul.

Dans **Col 1, 3** : « ³ *Nous eucharistions* – nous : c'est ici Paul et Timothée, le frère qui écrit la lettre avec lui – [...] ⁴ *ayant appris votre foi à l'égard du Christ Jésus et l'agapê (le souci) que vous avez pour tous les saints* – c'est-à-dire tous les chrétiens. » Donc nous accueillons cette nouvelle : ayant appris, nous eucharistions. Je vous signale que dans le contexte, Paul indique aussitôt qu'il « *supplie pour vous* » (v. 9) simultanément et qu'il y a un rapport très étroit entre l'attitude eucharistiant et l'attitude de supplication, un rapport que nous aurons sans doute à retrouver à plusieurs reprises.

Autre exemple **Ph 1, 3** : « *J'eucharistie à mon Dieu à propos de tout souvenir (mnéia) de vous.* » En plus de ce même terme "j'eucharistie" il est intéressant de remarquer deux mots, d'abord le mot *mnéia* (souvenir) ; nous verrons que dans l'Eucharistie formalisée, c'est-à-dire l'Eucharistie qui a pris la forme d'un discours, le rôle de la mémoire est très important. L'Eucharistie formalisée comporte notamment une mémoire des merveilles de Dieu, une

mémoire des *mirabilia*. L'autre mot que je remarque c'est "tout" souvenir, dans le grec c'est *pantoté* c'est-à-dire totalement, constamment, toujours, ce qui tend à marquer le caractère quotidien de cette attitude.

Ép 1, 3. C'est un texte que nous avons lu. Nous n'avons pas rencontré le terme d'eucharistie mais nous avons rencontré une expression équivalente : "*Eulogétos (Béni soit)*", le terme de bénédiction, ce n'est pas eucharistie, c'est *eulogia* ; deux termes que nous verrons très fréquemment se recouper ; regardez par exemple les deux discours de la multiplication des pains chez Marc.

Donc dans un premier moment nous avons remarqué que eucharistie désigne chez Paul une façon d'être à l'événement. Nous avons refusé beaucoup de mots : nous avons refusé action de grâces, remerciement, etc. Tentons si vous voulez, en fonction de ce que nous venons de dire : "**une gratitude émerveillée comme façon de voir et de recevoir**".

Ajoutons maintenant que "eucharistie" (dans son sens originel toujours) est également une façon de voir les choses, une façon d'être par rapport à elles, une façon d'en user. Le texte caractéristique est ici **1 Cor 10, 25-32**. Un problème se pose à la conscience chrétienne de la communauté de Corinthe : sur le marché on met des viandes qui ont été consacrées aux idoles, ce qu'on appelle des **idolothytes** : est-ce que les chrétiens peuvent acheter ces viandes et s'en nourrir ? Vous savez que l'attitude de Paul par rapport à cette question est assez complexe. Il y a plusieurs paragraphes dans cette épître qui ont l'air de contredire, ou en tout cas d'apporter des points de vue différents ; certains exégètes pensent qu'il y a là des passages de deux épîtres différentes aux Corinthiens puisqu'il y a une troisième épître aux Corinthiens que nous ne possédons pas et dont certains éléments auraient été ramassés ici. Ce n'est pas ces problèmes de critique textuelle qui nous intéressent, c'est quelques-unes des expressions de Paul.

Paul dit : « ²⁵ *Mangez donc tout ce qui est vendu au marché en ne faisant aucune distinction en ce qui regarde la conscience ;* ²⁶ *la terre appartient au Seigneur ainsi que tout ce qu'elle contient* (tout ce dont elle est pleine, tout son *plérôma*, toute sa plénitude). – Une distinction est faite cependant – ²⁷ *Si un infidèle vous invite à sa table et que vous vouliez vous y rendre, mangez tout ce qu'on vous présente en ne faisant pas de distinction en ce qui regarde votre conscience ;* ²⁸ *cependant si quelqu'un qu'un vous dit "Ceci est une idolothyte", alors ne mangez pas* » – et la raison qu'il donne n'est pas du tout par rapport à la conscience personnelle du chrétien, la question a été résolue auparavant, mais c'est pour éviter le scandale de l'autre. Ici intervient donc un autre souci qui est une forme de l'agapê, c'est-à-dire le souci de l'autre, comme principe du comportement chrétien – « ³⁰ *en effet si je participe à la grâce, pourquoi serais-je blasphémé (il serait indécent que quelqu'un blasphème) à propos de ce qui me fait eucharistier.* » Le terme eucharistier intervient tout naturellement ici dans la bouche de Paul pour désigner une certaine façon de recevoir de Dieu la nourriture quotidienne.

Dans la suite de ce passage, on trouve ce texte : « ³¹ *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quoi que ce soit, faites tout pour la gloire de Dieu.* » "Manger pour la gloire" : nous verrons qu'il y a un rapport entre glorifier et eucharistier chez saint Paul même, dans un passage que nous allons lire tout à l'heure. Il y a une façon eucharistique d'être à la nourriture, il y a une façon eucharistique de manger.

Et le principe général sera repris en **Rm 14, 6** : « *Que celui qui mange, mange pour le Seigneur, en effet il eucharistie à Dieu.* » Donc il s'agit là d'une attitude à l'endroit des choses,

et qui s'exprime de façon préférentielle et plus fréquente à propos du repas, à propos de la nourriture. Nous verrons que dans l'usage juif, le repas était aussi un lieu privilégié de fixation de cette attitude eucharistique diffuse.

Il nous faudra préciser en quoi consiste ce que j'appelle cette "façon de". Nous pourrions ici penser d'avance qu'il y a un certain rapport entre le sens du *donner* comme *donner*, c'est-à-dire la *charis* et la façon de recevoir le donner qui est *eucharistia*. Nous pouvons penser que ce qui caractérise ici c'est, d'une certaine façon, l'attitude du Christ lui-même telle que nous l'avons vu caractérisée dans Philippiens 2, dans une opposition entre le geste de saisir et celui d'accueillir avec le sens du don. Mais auparavant il nous faut progresser encore.

Nous avons dit que pour saint Paul, eucharistier est une façon de voir et de recevoir l'événement, une façon de voir et de recevoir les choses et singulièrement la nourriture. C'est enfin radicalement une façon de voir le monde, c'est une façon d'être au monde : le mot d'eucharistie dit une façon d'être au monde.

Je prends ici le texte de **Rm 1, 18-24**. Essayons de situer ce texte : l'épître aux Romains veut montrer que tout le monde a besoin du salut en Jésus-Christ ; tout le monde, c'est-à-dire les juifs et les païens. Le thème de la nécessité de la justification par la foi et non pas par les œuvres interviendra, c'est un thème que nous avons rencontré et qui concerne plus particulièrement le monde juif. Le passage qui nous occupe ici concerne les païens : les païens ont besoin de justification. Quelle est leur faute ? En quoi détiennent-ils « *prisonnière la vérité dans l'injustice* » ? Leur faute consiste en ce qu'ils ont pris le monde à l'envers. L'idée d'inversion est une idée dominante dans ce texte, qui va, dans la suite du passage, jusqu'à critiquer ceux que l'on appelle les invertis. N'allez pas dire que Paul est un obsédé. En réalité, le mot inversion n'est ici qu'une citation du psaume : « *Ils ont inversé la gloire de Dieu en...* ». Saint Paul montre qu'à partir d'une inversion initiale, tout une série d'inversions découle ensuite tout au long, jusqu'à celle-là où saint Paul retombe alors dans un type de diatribe très connue, très commune, qui existe d'ailleurs déjà dans le monde juif par rapport au monde païen.

Toute cette structure d'ensemble nous permet de mettre en évidence ce que ce texte critique : *prendre le monde à l'envers*. En quoi consiste cette inversion initiale ? En ce que, sciemment, « *ils n'ont pas glorifié ou eucharistié le Dieu comme Dieu* » (v.21). Et la première inversion qui suit est celle de l'idolâtrie. Ce qui est en question ici, c'est donc une attitude radicale d'être : ne pas glorifier ou eucharistier Dieu comme Dieu.

2°) Le discours eucharistique.

La vertu d'eucharistie n'allait pas sans un certain discours, ce discours minimal que nous rencontrons chez saint Paul lorsqu'il dit « *j'eucharistie* ». Ce discours est communication : Paul fait savoir qu'il eucharistie ; mais il n'est pas seulement cela : il est d'abord expression de soi à soi-même, il est l'émergence de la vie dans la zone où elle se saisit en se disant. Nous avons l'habitude de parler de la parole dans la thématique préférentielle de la communication. En réalité, ce n'est là qu'un aspect de la parole. La parole est premièrement l'émergence de moi à moi, et simultanément l'émergence à autrui. Et là encore, naître au monde ne va pas sans la parole. Vous me direz : « le bébé, il ne peut pas... » Oui. C'est-à-dire qu'il est au monde sous la forme de celui qui ne parle pas encore. Car être au monde c'est essentiellement être dans la parole, ou par rapport à la parole ; celui qui ne parle pas est défini par rapport à la parole, c'est

même le mot enfant, "in-fans" (qui ne parle pas). Et les anciens le savaient bien, qui ont défini l'homme comme l'être de parole : "zôon logon échon" (l'animal qui a la parole), ce qui a été traduit ensuite par "*animal rationale*" à cause des sens divers du mot *logos* qui signifie premièrement la parole et ensuite la raison. La parole est le mode humain d'être au monde et il n'y a pas de monde sans être au monde.

Le discours de *berakah*.

Or l'attitude fondamentale eucharistique s'est exprimée dans le monde juif dans une structure de parole qui est celle de la *berakah* (bénédiction). Comme nous disons en latin et en français : *béné-diction*.

Et le discours eucharistique chrétien s'exprimera originellement dans le discours de structure juive, le discours de *berakah*. Nous prenons ici le terme au sens où il désigne une attitude de parole très fondamentale qui peut se retrouver dans divers genres littéraires : on trouve des traces de ce discours dans les psaumes canoniques, et ce discours a structuré la prière juive, notamment la bénédiction pour le repas.

Il faudrait d'ailleurs également repenser un certain nombre d'autres mots qui sont constitutifs dans ce domaine, par exemple le discours du *qôdosha* ou *qadosh* : « Saint, saint, saint » qui prendra une place importante comme discours dans la célébration chrétienne.

Pour caractériser de façon rapide le discours de *berakah*, disons qu'on y reconnaît deux éléments essentiels : premièrement une évocation ou mémoire des *mirabilia* (des choses merveilleuses) soit de la création, soit d'événements, en particulier de l'Exode ; et d'autre part une action de grâces pour ces choses merveilleuses. Notons en outre que le tissu concret de la *berakah* juive s'assortit d'une supplication, mais ce n'est pas ici le lieu d'en faire état.

C'est là l'analyse classique de la *berakah*, mais une fois encore je voudrais prévenir contre une définition trop simple et trop réductrice à nos propres schèmes : il ne faudrait pas comprendre que cela consiste essentiellement en, premièrement un constat de merveilles, et deuxièmement un "merci bien" (ou une action de grâces) pour la merveille précédemment constatée. Il s'agit de comprendre que l'action de grâces modifie la façon de voir, implique une perception émerveillante d'un monde comme donné et non pas comme constaté. Ce qui fait difficulté ici pour accéder à ce dont il est question, c'est une autre de nos structures familières, la distinction radicale entre le connaître et le sentiment. Il nous est facile de distribuer, d'une part le connaître-constater, et d'autre part un sentiment de gratitude qui, éventuellement, s'élève en conséquence du constat. Or j'indique que ce n'est pas de cela que nous parlons. J'indique qu'il s'agit d'une façon de voir et de dire qui est modifiante par rapport à la façon de voir et de dire usuelles. Nous verrons que ce caractère modifiant de la parole eucharistique prend dans le sacrement de l'Eucharistie une signification et une dimension tout à fait remarquables. Mais des choses dont nous parlerons comme la transsubstantiation n'adviennent pas là de façon hasardeuse. Ce que nous cherchons à faire, c'est à comprendre ce qui fait l'intelligibilité même de cette merveille.

Accéder au lieu de louange ; accéder à l'Eucharistie consistante qu'est le Christ.

À propos de la *berakah* et de la louange en général, il nous faudrait aller même au-delà des choses que nous avons suggérées jusqu'ici, et faire signe vers l'idée d'une **louange pré-existante**, d'une louange "consistante", le consistant étant justement chez les hébreux la gloire,

la *kavod* en hébreu, mot qui signifie justement "consistant", solide. Et d'une certaine manière, la prière n'est pas tant que le "je" individuel produise une parole de gloire, que de faire qu'il **accède à cette région de la gloire.**

Ce que j'ai dit de la gloire ici est un peu en rapport avec ce qu'on pourrait dire de la parole chez les anciens par opposition à notre conception de la parole. La parole chez nous est toujours une espèce de flatus émané à partir du solide qui est le sujet. Mais dans : « *Au commencement est la parole* », premier mot de saint Jean, nous retrouvons exactement le même renversement, et ce renversement-là a une signification pour entendre le type d'expérience de tel prophète qui accède à entendre la gloire se chantant, et qui l'exprime dans un langage angéologique par exemple.

Et cela pourrait n'être pas sans importance pour savoir ce qu'il en est du chrétien qui **accède à l'Eucharistie consistante qu'est le Christ.** Car tout à fait au terme, il nous faudra bien voir que l'Eucharistie n'est pas tant en nous un produit de notre cogitation, de notre sentiment, que notre accession à l'Eucharistie consistante qui est le Christ. Ce qui donne également un autre sens à la notion de présence réelle.

3°) Le repas eucharistique.

a) L'eucharistie du Christ.

Jésus a vécu toute sa vie de manière eucharistique et, singulièrement, Jésus a vécu son dernier repas avec eucharistie. Il faudrait revoir ici les textes des Synoptiques ou de saint Paul (1 Cor 11, 23-27) qui relatent ce que l'on appelle "l'institution de l'Eucharistie" ou "le dernier repas du Christ". Le terme de "rendant grâce" (*Eucharistia*) et le terme d'*eulogia* se trouvent dans ces pages. Cela veut dire que le Christ prend ce repas avec la vertu et aussi avec le discours de *berakah*. Et il eucharistie pour la nourriture et simultanément pour l'événement de sa mort ; non pas seulement l'un et l'autre, mais l'un dans l'autre. L'Eucharistie – nous avons commencé par là – est une façon d'accueillir la nourriture, l'Eucharistie est une façon d'accueillir l'événement. C'est l'Eucharistie pour son corps livré et pour son sang versé, marquant ici un rapport étroit entre l'événement et le repas. Dans notre tentative de réflexion tout à l'heure, nous avons dit que le regard eucharistique était modifiant. Voir sa mort avec eucharistie transforme la mort, à la mesure où ce n'est pas une mort pour la mort, mais une mort pour la vie, car le thème fondamental de la Résurrection se trouve impliqué dans ce regard. Cela veut dire aussi que son corps donné est un corps retrouvé qui est l'Église. Ce thème du corps qui est l'Église est un thème fondamental chez saint Paul.

b) Notre Eucharistie.

Enfin ce repas eucharistique du Seigneur entretient un rapport subtil avec notre Eucharistie, et cette fois je prends le terme d'Eucharistie au sens de célébration eucharistique des chrétiens. Je me bornerai à mettre en évidence deux choses.

La première c'est, au niveau du discours eucharistique, la nécessité de mettre en évidence l'invitation « Rendons grâce » : « Vraiment il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâces toujours et en tout lieu, et singulièrement parce que... » et voilà les *mirabilia*. Cela c'est le cœur du discours. Les toutes premières traces que nous avons du discours eucharistique commencent ainsi. C'est autre chose, n'est-ce pas, de commémorer ce lieu, et de saisir ce qui est impliqué comme attitude dans ce discours eucharistique.

C'était une première chose que je voulais mettre en évidence ici, simplement au point où nous en sommes, parce que nous avons encore Jean et Marc à voir. Il y a d'autres aspects, c'est d'une richesse foisonnante, mais il ne faut pas se contenter d'additionner les éléments de façon disparate ; il faut à chaque fois essayer de trouver un chemin, une trace de cohérence, quelque chose qui ait un sens, qu'il faille donc suivre pas à pas et fréquenter.

Nous suivons en ce moment un chemin qui est un premier emploi du mot Eucharistie par saint Paul. Nous suivons ce chemin-là, tout en ne mettant pas à part notre expérience de l'Eucharistie, mais en tentant de la relire par rapport à ce chemin. Nous recenserons d'autres chemins, nous dévoilerons d'autres aspects de cette Eucharistie.

Je voulais signaler aussi l'importance du terme de "mémoire", ce que le terme d'anamnèse, "*anamnêsis*" (« *en mémoire de moi* ») révèle et cache ici. C'est le rapport du Christ et de nous, c'est-à-dire, cette présence qui est aussi une absence, qui est impliquée par le fait que la destinée du Christ n'est pas une destinée singulière pour lui tout seul, n'est pas non plus seulement une destinée exemplaire (pour que nous fassions de même), mais une destinée mystérieuse qui nous invite à tenter de comprendre notre "être en lui". Ce terme d'anamnèse, et ce terme de mémoire en particulier, dénoncent la compréhension de notre rapport au Christ comme un simple rapport historique avec un homme mort jadis. La question de l'histoire que nous posons ici revient, parce que ce dont il s'agit, c'est cette présence-absence du ressuscité, et le terme de mémoire n'indique pas l'absence (comme on pourrait le croire) alors que la présence réelle indiquerait la présence : le terme de mémoire indique la présence, présence mystérieuse, liée précisément à la notion de Résurrection qui est le cœur de notre foi.

Troisième partie. Le pain de vie chez saint Jean

Nous avons commencé notre étude de l'Eucharistie en examinant un sens du mot eucharistie et du verbe eucharistier chez saint Paul. Maintenant nous nous approchons de l'Eucharistie en fréquentant "le discours sur le pain de la vie" dans saint Jean. Nous aurons sans doute plus tard à nous poser la question de savoir ce qu'apportent ces approches successives, et également de savoir s'il s'agit à chaque fois de viser la totalité de l'Eucharistie ou simplement de recenser quelques éléments qu'il faudrait ensuite additionner pour obtenir un concept adéquat de l'Eucharistie. Nous y reviendrons, mais il est certain que, à chaque fois, c'est une démarche qui vise la totalité de l'Eucharistie et non pas simplement un élément qu'il faudra ensuite additionner à d'autres pour obtenir le concept adéquat de l'Eucharistie.

Deux parties dans notre étude :

1) La situation du discours. Ce sera là une sorte de lecture cursive de tout le chapitre de saint Jean, nous nous arrêtons simplement pour signaler quelques points qui nous paraissent plus significatifs pour notre propos.

2) La péricope 6, 46-51 quelques versets donc, que nous étudierons de façon plus attentive.

1°) La situation du discours (lecture cursive).

Les versets 1 à 14 racontent le miracle des pains et à ce titre préparent pour nous une comparaison avec notre future lecture de Marc.

Les versets 16-21 racontent la marche sur la mer, épisode qui se trouve également en Marc 6, 45-52 où il suit le premier miracle des pains.

À partir du verset 22, apparaît le thème de la recherche de Jésus et la discussion sur le *sêmeion*, mot que l'on traduit par signe, mais ne vous hâtez pas d'accueillir cette traduction. Ce thème de la recherche et la discussion sur le *sêmeion* se trouvent également en Marc mais cette fois en 8, 11-21, après le second miracle des pains.

Le mot sêmeion.

Dans cet ensemble qui commence au verset 22 je voudrais m'arrêter une seconde d'abord sur le mot *sêmeion*. Lorsque nous parlons signe, nous pensons ou bien au signe sacramentel, ou bien au signe apologétique : le traité des sacrements et le traité d'apologétique sont deux lieux où les théologiens ont développé la notion de signe. Vous savez que le sacrement est un signe, et vous savez que le processus du traité d'apologétique, au XIXe siècle notamment, consistait à essayer de prouver, à partir des signes, la vérité de notre foi. Or ni l'un ni l'autre de ces points de vue ne sont en question dans l'emploi du terme *sêmeion* et c'est pourquoi je me garde de le traduire par signe. De quoi s'agit-il ? Il s'agit chez saint Jean, pourrait-on dire, de l'œuvre authentifiante de Jésus. Œuvre traduit ici le grec *ergon* : les œuvres du Père, faire les œuvres de Dieu ; et "authentifiant" traduit partiellement *sêmeion*, d'autant qu'au verset 27 à propos du Fils, on lit que « *le Père l'a scellé* », c'est-à-dire que le Père l'a marqué d'une marque authentifiante : c'est un verbe de même racine que *sphragis*, terme qui signifie littéralement le sceau, ce avec quoi on scelle.

Nourriture périssable et nourriture qui demeure en vie éternelle.

J'attire plus particulièrement votre attention également sur les versets 25 et 26 : « ²⁵ *Et le trouvant le long de la mer, ils lui dirent : "Rabbi quand es-tu venu ici ?"* ²⁶ *Jésus leur répondit et dit : "Amen, amen, je vous le dis, vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des sêmeia – c'est-à-dire reconnu des œuvres authentifiantes – mais parce que vous avez mangé des pains à satiété. Œuvrez non pas la nourriture, celle qui est périssable, mais la nourriture qui demeure pour la vie éternelle.* » Ensuite c'est là que se situe le verset qui comporte le terme de *sphragis*, de marque authentifiante. Ce qui est en question ici, c'est l'opposition entre le recueil du *sêmeion* et la satiété.

Je voudrais indiquer d'abord des ornières familières dans lesquelles nous risquons de nous enliser à la lecture de ce texte. Ce serait de dire que saint Jean ici (ou le Christ de saint Jean) distingue la nourriture ordinaire qui est une nourriture périssable, et le sacrement eucharistique qui est une nourriture pour la vie éternelle et non pas pour la vie du corps mortel. Et on dirait facilement que cette distinction ne se trouve pas sous la même forme chez saint Marc, et que saint Marc parle simplement de la générosité dans la distribution des pains alors que saint Jean théologise et qu'il tire l'épisode vers une théologie du sacrement de l'Eucharistie. Cette différence serait marquée notamment par deux expressions : nourriture corruptible (ou pour la vie corruptible), et nourriture demeurant pour la vie éternelle. Voilà l'ornière, et je note que c'est souvent à partir de telles ornières que l'on introduit de prétendues différences entre Marc et Jean. Loin de moi de dire que Marc et Jean n'ont pas chacun leur regard sur le Christ. Mais souvent la différence n'est pas précisément là on la pose, en questionnant en fonction de catégories ou de structures de pensées qui sont les nôtres et que nous injectons abusivement dans la lecture du texte.

Positivement, qu'en est-il ? Il ne s'agit pas ici de la différence entre une nourriture ordinaire et une nourriture sacramentelle. La notion d'ordinaire n'existe pas chez Jean, pas plus que la notion de nature neutre, non qualifiée, comme nous l'avons vu l'an dernier. Il s'agit d'une distinction entre – je n'ai pas trouvé le mot – disons : entre l'engorgement et le partage. Le mot fort d'être saoulé, rempli à satiété, se trouve ici dans le texte de Jean, et c'est lui qui est mis en rapport avec la corruptibilité, alors que la caractéristique qui sera donnée au pain de la vie, c'est d'être un pain "donné", et cette notion de "donné" ira jusqu'à la lecture intégrale de la vie du Christ à travers ce mot de "donné", là où le pain devient précisément le corps du Christ. Il s'agit donc là moins de deux réalités que, une fois encore, de deux modes de "prendre".

Et il serait tout à fait abusif de mettre du côté de Marc un sermon sur la générosité caritative par rapport à la faim dans le monde, et du côté de Jean, une simple théologie sur l'Eucharistie. Distinguer ainsi Marc et Jean, c'est introduire nos différences à nous et notre incapacité à penser l'unité fondamentale des deux questions. En effet, l'engorgement en question, c'est ce qui conduit à la mort au sens johannique, c'est l'affaire du monde au sens johannique (le monde au sens johannique ne voulant pas dire l'ordinaire) ; et le don, c'est ce qui conduit à la vie. Ainsi nous retrouvons une fois encore ce qui est sans doute le cœur de la christologie, et que nous avons relevé déjà dans Ph 2 : les deux façons de recevoir et d'être à. Et nous retrouvons une fois encore ici également ce que nous avons détecté chez saint Paul sous le terme *eucharistia* qui est une façon d'être à, et une façon d'accueillir, de recevoir.

Ne nous étonnons pas de trouver dans le récit de Jean, comme dans le deuxième récit de Marc, le terme *eucharistêsan* à propos de la multiplication des pains. Quand on rencontre le terme d'*eucharistêsan* ici, il ne faut pas poser la question : est-ce qu'il s'agit d'une action de grâces banale ou est-ce qu'il s'agit du sacrement de l'Eucharistie ? Ce qui est une façon de reconduire notre incapacité à comprendre le cœur du texte.

J'espère que vous percevez que nous venons de détecter une fois encore le cœur de la christologie. Que je n'entende pas : nous sommes censés cette année étudier la christologie et nous parlons des sacrements. Comme si étudier la christologie devait être spéculer sur l'unité de personne et la dualité de nature. Ce qui est au cœur de la christologie, c'est *l'être christique* qui se manifeste ici premièrement dans son sens et comme dénonciation et mise en cause de l'être banal, de notre être natif. C'est ça la christologie. Bien sûr, nous allons commémorer les problématiques sur l'unité de personne et la dualité des natures, elles sont respectables en leur lieu. Mais nous faisons véritablement de la christologie quand nous étudions le sens profond du terme "Eucharistie", et nous étudions véritablement le corps du Christ quand nous étudions son attitude à l'endroit du pain.

Le thème de la manne.

Les versets 30-36 introduisent une controverse avec les Juifs sur le thème de la *manne*. Le thème de la manne semble ici être introduit par celui du *sêmeion* Il n'est pas introduit, nous le verrons, dans le passage parallèle de Marc, là où eut lieu la discussion sur le *sêmeion*. Il y a une discussion qui a une valeur sans doute équivalente, nous le verrons plus tard. Notons cependant qu'il nous a semblé que, chez Marc même, le thème de la manne était suggéré par la notion de désert. Ici la controverse est suscitée par une question des Juifs – je prends le terme de saint Jean, parce qu'il dit "les Juifs" pour désigner les interrogateurs négatifs du Christ, et il va sans dire que c'est une traduction qui n'est pas purement et simplement utilisable, car l'emploi qu'il

en fait ne correspond pas à ce que nous disons, nous, quand nous parlons des Juifs, pas plus que son emploi du mot "monde" ne correspond à notre emploi du mot monde.

Il faut bien voir en effet que la manne prenait place, et bonne place, dans la mystique juive des saintes réalités divines. La manne n'est pas un simple épisode du passé. Selon un trait assez caractéristique de l'apocalyptique, les choses du temps se sont souvent traduites dans des lieux de l'espace. Dans les apocalypses juives on trouve la description mythique des saints lieux ; il y a par exemple le ciel de la manne : c'est le lieu où la manne est tenue en réserve. Et dans la mystique juive, la manne a cette signification de la nourriture donnée par Dieu, elle a le sens d'être maintenu en vie par Dieu. Nous avons par ailleurs déjà indiqué que des thèmes de la spiritualité juive sont utilisés diversement selon les auteurs du Nouveau Testament, et quelquefois diversement suivant les moments par le même auteur. À propos de cela, les saintes réalités du désert, dans 1 Cor 10, 3-4, étaient utilisées positivement, comme étant véritablement le Christ. Ici chez saint Jean, nous avons une autre attitude : « *Amen, amen, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain qui vient du ciel, mais mon Père vous donne le pain venu du ciel, le vrai. Car le pain de Dieu est celui qui descend (ho katabainôn) du ciel et qui donne la vie au monde.* » Et tout cela se termine par « *Je suis le pain du ciel* ».

Nous retrouvons ici des thèmes johanniques. D'abord l'assimilation, l'appropriation par le Christ des réalités de la mystique juive. Nous avons vu cela à propos du temple. Nous retrouvons ici la signification profonde de la question fondamentalement johannique : « D'où est-il ? » Il est du ciel. C'est à ce propos qu'on rencontre par exemple les discussions : « *est-il de Joseph ?* » etc. et « Nous savons d'où il vient » ; « non, vous ne savez pas d'où... »

Nous retrouvons enfin un trait particulièrement johannique : nous avons ici un des nombreux "Je suis" que nous avons recensés l'an dernier : *je suis le pain, je suis la vie, je suis la résurrection, je suis la porte*, etc. Et nous disions que chacun de ces "je suis" correspondait un substantif ou un verbe caractéristique dans saint Jean : *la parole, la lumière, la vie*. Nous retrouverons ces questions en essayant de penser cette structure d'expression tout à l'heure.

Nous nous sommes donc arrêtés à quelques versets en passant. Vient ensuite la péricope des versets 44-51 que je ne développe pas maintenant parce qu'elle fera l'objet particulier de notre recherche dans la deuxième partie.

La confession de Pierre.

Je signale que le chapitre se termine aux versets 67-71 par la confession de Pierre. On trouve cette confession de Pierre comme un moment central de l'Évangile dans les différents synoptiques. Chez Marc, elle suit le deuxième récit de la multiplication des pains, et, chez Matthieu et Luc, elle précède la Transfiguration qui n'a pas de place épisodique dans l'évangile de Jean alors que l'évangile est tout entier probablement, comme nous l'expliquions l'an dernier à partir du Prologue et à partir des premiers versets de la *prima johannis*, une attestation de l'expérience de la Transfiguration.

2°) Jean 6, 44-51.

C'est un texte que nous avons étudié l'an dernier. Je reprends ici le mouvement qui nous conduisait à ce texte, c'est-à-dire : dans un premier temps marquer l'enjeu de cette lecture ; dans un second temps arriver à la lecture attentive du texte.

a) Enjeu.

Partons à nouveau d'une problématique simple banale qui nous est familière. Il existe autour de nous, chez ceux que nous rencontrons, mais aussi bien chez nous-mêmes, un sentiment diffus selon lequel la parole chrétienne et la foi présentent sans doute un certain intérêt, mais ajouter à cela un geste convenu et supplémentaire comme la pratique de la messe est non nécessaire ou irrecevable. La question est : la foi, oui, pourquoi la messe en plus ? Cette question banale est beaucoup plus ancienne qu'il n'y paraît, et la théologie a toujours essayé elle aussi de recoller ces deux éléments, la parole ou la foi d'une part, le rite ou la pratique d'autre part. Ce que je voudrais montrer, c'est que le concept théologique de signe sacramentel, ou la notion vague de symbole, sont des essais pour rabouter deux réalités qui se sont disjointes d'une unité originarie. L'unité originarie, je l'exprime comme ceci : « **entendre et manger, c'est le même** ». La tentative de raboutement, elle est déjà dans la théologie, quand la théologie dit : manger est le signe de la foi, le signe d'entendre. D'où provient cette quasi inévitable scission qui oblige ensuite la pensée à recoudre ?

Cette distinction remonte très haut. On peut en trouver une attestation à l'époque médiévale dans la distinction entre un sens propre et un sens figuré, entre un concept et une image ou métaphore. La définition du sens propre a été postulée par le besoin d'univocité nécessaire pour l'établissement du raisonnement – univocité : un sens pour un mot –, et alors l'image ou la métaphore accompagne éventuellement cette notion. Je me demande dans quelle mesure cette distinction ne reprend pas, au niveau du langage, une distinction plus ancienne peut-être entre l'âme et le corps. La foi est une affaire d'âme, manger une affaire qui est proprement du corps. Ou bien alors, à l'intérieur du verbe entendre, je distingue : entendre au sens de comprendre, qui est affaire d'âme, et entendre au sens acoustique qui est affaire du corps. Ceci en amont.

En aval, je me demande dans quelle mesure cette distinction ne structure pas notre société en ce sens que la science ou la technologie est le lieu de la vérité et du propre, alors que le poème ou l'expression corporelle n'est qu'un accompagnement marginal et approximatif, étant entendu que, comme simultanément le travail devient une notion majorée, on replacera toutes ces activités dans la zone du loisir. Et cela peut à nouveau jouer à propos du verbe manger lui-même, à savoir qu'il y a la diététique qui s'occupe de la façon de nourrir la chaudière (comme nous disions naguère), et puis la gourmandise du gourmet qui est un loisir plus ou moins suspect. Vous voyez que nous avons affaire ici à quelque chose qui touche vraiment par l'ampleur à tout notre langage, et donc à un présupposé qu'il est très difficile d'extirper. Nous avons fait quelques réflexions de ce genre dans notre toute première partie de ce chapitre, des réflexions qui confinent à ce problème : je vous avais provoqué à écouter la vérité la plus profonde de votre langue parce que la grammaire, c'est sans doute la première technologie déjà en œuvre sur la réalité plus profonde de la langue. Et si je vous provoque à cela, c'est pour que vous puissiez parler à partir de votre langue. Il ne suffit pas de le dire. Je vous avais provoqué à un certain nombre de réflexions sur : "assimiler un cours", "dévorer des paroles", "boire quelqu'un des yeux", des choses de ce genre, et évidemment, la première réaction que nous aurions pu avoir, c'était de nous dire que ce n'était pas sérieux parce que, très évidemment, ce sont là des emplois figurés. Ouvrez n'importe quel dictionnaire : vous avez premièrement une définition, deuxièmement "fig.", sens figuré. Cela fonctionne fondamentalement, et c'est précisément cette objection qui fait que vous n'êtes pas à la question. Quel est le lieu qui me permet de comprendre comme non-métaphorique l'expression « boire quelqu'un des yeux » ?

Donc nous n'avons pas omis de reprendre une fois encore tout ce regard critique sur nous-mêmes avant d'aborder un texte qui doit nous dire : entendre c'est manger. Car ce n'est pas une formule dont on s'approche par inadvertance. À chaque fois le chemin de remise en cause de soi-même est nécessaire, car le poids de notre lecture préjudicielle est tel que jamais nous n'habitons de façon définitive un mot comme celui-là. Donc à chaque fois, il faut reprendre la marche qui y conduit.

b) Lecture de Jean 6, 44-51.

Nous allons articuler notre lecture à partir d'un parallélisme entre deux versets : 47 et 51 b.

v.47	le croyant	a la vie éternelle
v.51b	celui qui mange	vivra pour l'éternité.

Dans un premier temps nous avons à penser le rapport qui existe entre croire et manger. Nous verrons ensuite comment "croire" signifie "entendre", comment notre proposition "entendre c'est manger" se trouvera ainsi... "entendue et assimilée".

VERSET 47.

Je voudrais prévenir d'abord le risque d'une lecture plate de ce verset : « *Celui qui croit a la vie éternelle* ». Lorsque nous entendons cela, sans égard particulier, nous sommes tentés de l'entendre : « celui qui a la bonne opinion, le bon sentiment, aura pour récompense la vie éternelle. » Ce qui est en question ici, c'est d'abord une interprétation sans égard du verbe croire qui signifie toujours plus ou moins avoir ou la bonne opinion ou le bon sentiment, et penser sans égard par ailleurs la notion de vie éternelle qui fait plus ou moins signe vers le temps de la rétribution ; et ce signe vers le temps de la rétribution s'introduit subrepticement dans la structure même qui lie ces deux termes, ce qui m'a permis de traduire notre sentiment spontané par « aura pour récompense » ; et ceci nous empêche d'entendre le verset qui dit seulement : « croire c'est vivre ».

Une petite précision donc sur le verbe croire d'abord. J'ai déjà dit des choses de ce genre ici, donc je le dis rapidement. Croire (ou le substantif foi) dans notre Occident a suivi une distinction peut-être aussi importante que celle que je suggérais tout à l'heure, la distinction entre l'intelligence et le sentiment, ou l'intelligence et la volonté, ou la pensée et le désir. Et comme la pensée se définit elle-même assez volontiers comme opiner, il y a ici la notion de bonne opinion ; et le désir correspondrait au sentiment de confiance ou de fidélité, toutes choses qui sont d'une certaine manière impliquées par le mot hébreu qui est à l'origine du mot grec *pistis* que traduit notre substantif *foi* ou notre verbe *croire*. D'ailleurs je note que l'Occident a manifesté des alternances dans l'intelligence de cela, et que la crise du XVI^e siècle sous ce rapport est assez caractéristique : lorsque Luther introduit la notion de foi-confiance, de foi-sentiment, la Contre-Réforme se croit obligée de revendiquer une définition intellectuelle de la foi dogmatique comme la connaissance d'un certain nombre de vérités.

Le terme de "foi" ici est donc un peu suspect parce que nous le déracinerons difficilement de cette histoire, c'est pourquoi je propose très souvent de lui substituer un autre mot qui est le verbe "entendre". Il est vrai que le verbe entendre est également suspect, mais il me semble plus apte à être, sous ce rapport-là, réformé. La proposition que je fais ici n'est pas une proposition gratuite : elle relève du vocabulaire abondamment acoustique qui, dans le Nouveau Testament, accompagne le terme de *pistis* et nous en avons précisément un exemple dans notre passage. Nous avons lu : « ⁴⁴ **Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le**

tire, et moi je le ressusciterai au dernier jour. ⁴⁵ *Il est écrit dans les prophètes : "Ils seront tous enseignés (didaktoi) de Dieu". Tout homme qui entend d'auprès du Père vient aussi vers moi comme disciple.* » Donc disons que c'est dans un contexte d'entendre que le verbe croire est ici prononcé.

VERSET 51b.

De la même manière, ce verset dit que manger c'est vivre. Et si le futur vous embarrasse un peu ici, traduisez : manger c'est commencer à vivre. C'est ce vivre qu'il nous faut essayer de comprendre : être tenu en vie par le pain, par la parole, par la présence.

Être tenu en vie par le pain, cela s'entend bien pour peu qu'on veuille n'être pas abusivement méprisant à l'égard de cette trop simple chose.

Être tenu en vie par la parole : il ne s'agit pas ici de la parole qui discute, de la parole qui disserte ; il s'agit de cette parole qui m'est nécessaire pour vivre, de cette parole qui m'éveille à être, qui m'appelle, qui me reconnaît, de cette parole qui me fait tenir debout. C'est ainsi du reste que « *celui qui entend, je le ressusciterai* », c'est-à-dire que "je le mettrai debout" : « celui qui entend, je commence à le mettre debout ». N'ayez pas peur d'une traduction qui aurait l'air de mettre tout cela dans l'immanence, dans le maintenant, et qui aurait l'air de nier une résurrection à venir et future ; soyez tranquilles, il n'en est rien, car lorsque je dis cela je ne précise pas du tout la dimension ni les limites de l'être debout qui commence maintenant.

La parole suscite et re-suscite, c'est la parole qui suscite et re-suscite le monde. C'est saint Jean qui parle : « Au commencement était la parole et la parole était la vie ». Ces deux termes de *logos* (parole) et *zoê* (vie) qui ouvrent l'évangile de Jean disent le même, et nous le retrouvons ici singulièrement dans cette notion d'entendre, et de parole qui donne à vivre. La parole c'est être ; et nous savons que être c'est toujours être à, c'est-à-dire être précisément dans l'écoute de cette parole, dans cette relation.

Alors ce qui me tient dans l'être et dans la vie, c'est la parole, nous l'avons vu et c'est aussi bien le pain. Inutile de redire que nous autres, nous avons à la fois énormément le goût de consommer et le mépris pour la nourriture. La nourriture n'est pas une petite chose. Lorsqu'on n'introduit pas cette distinction entre les intelligibles et les sensibles, l'esprit et le corps, l'apparente dépression qui vient lorsque nous parlons de pain après avoir parlé de parole, cette dépression n'existe pas. La nourriture, c'est ce qui me tient sain et sauf, c'est ce qui m'entretient. "M'entretient"... ô la langue française ! S'entretenir c'est parler, et c'est aussi manger. Et quelle est l'origine de cela ? C'est le symbolisme le plus fondamental qui est celui du toucher : tenir. Le toucher qui est sans doute l'essence même de l'être. Entretenir. À d'autres fois nous avons médité sur main-tenir et le sentiment d'être reçu de la main et dans la main de Dieu, constamment, maintenant ; main-tenant qui est le participe de maintenir, avec un subtil rapport du temps et de l'espace. Cette langue est belle, pas dans les grammaires mais ici, et je suis persuadé que les autres langues sont aussi belles à leur façon et en leur lieu. Être poète, alors, n'est pas un superflu, ce n'est pas un loisir, c'est être au cœur de son être.

Être tenu sain et sauf, être tenu dans l'entretien de la santé, mais aussi dans la défense et dans la sauvegarde de la santé, santé dans le grand sens ; c'est pourquoi, quand nous étudierons la notion de salut, nous verrons comment, en Marc, la guérison du corps a une signification profonde du salut de l'homme dans toute sa dimension.

Ici nous avons pour nous deux difficultés : la première c'est que nous mettons toujours une différence entre le corps et l'âme ; et une seconde difficulté : nous distinguons très nettement ce qui entretient le corps et ce qui le guérit. C'est-à-dire que le boulanger et le médecin sont deux fonctions totalement différentes, ce qui nous gêne pour comprendre la notion profonde de salut. Je ne dis pas que ce n'est pas légitime, je ne vais pas demander au boulanger de me guérir si je suis malade, soyez tranquilles. Néanmoins il semble y avoir là l'introduction d'une notion de maintenance de la normale comme distincte de la défense de l'agression, et cela sans doute fait difficulté pour l'intelligence profonde du "sain et sauf". Mais "sain et sauf" c'est aussi une belle vieille expression française, c'est beaucoup mieux que le salut que prêchent certains prédicateurs.

Donc « gardé dans la vie par la parole », « gardé dans la vie par la nourriture ». J'avais ajouté : « **gardé dans la vie par la présence** ». Ceci c'est un autre nom de la même réalité, explicitement dans le texte de Jean que nous sommes en train de lire : « *car le pain que je donne, c'est ma chair pour la vie* », la chair johannique (ou le corps) n'est pas comme dans notre langage advenu, une partie composante d'un être qui serait corps et âme. Je dis que cette distinction ne structure pas le texte de Jean. Le corps dit la présence. Corps signifie (et nous savons qu'il faut traduire les substantifs de Jean par des verbes) : "se présenter à" ; et cela fait signe vers une question qui surgira au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, qui prendra une place mal située par rapport au texte de Jean : la question de la présence réelle. Si vous le voulez, comme je l'avais promis, en conclusion de ce chapitre, j'essaierai de dire un mot de la situation de la théologie classique de l'Eucharistie par rapport à notre lecture de Jean, y voyant d'une part tout ce qu'elle conserve précieusement (et en dépit de tout) de la vérité johannique, et aussi l'énorme manque à entendre que la problématique introduite apporte avec elle. Nous pensons le corps comme une chose, pensez-le comme un verbe : « me présenter à moi et à autrui », « être à », réellement.

Le rapport ici entre le pain distribué (*diédôken*) et la chair donnée (*édôken*) a également sa signification, signification de la communion de la présence et du maintenir dans l'être. Et c'est cela sans doute qui nous aiderait à entendre des expressions qui sont à première vue assez étranges qui se trouvent dans notre texte comme "vivre par" : « *il vivra par moi* ». Notre imaginaire spontané nous gêne pour entendre une formule comme celle-là, parce que nous distinguons une personne et un pain : un pain c'est par rapport à nous quelque chose de petit, et une personne c'est grand. Le Christ est un grand pain, voilà, et on vit par ce grand pain qui est son corps, qui est sa présence réelle de Ressuscité, de Parole debout qui fait être debout. Et précisément nous avons entendu chez saint Jean : « *Je suis le pain descendu du ciel, le vrai.* » Nous avons ici un emploi du mot vrai qui est justement étonnant parce que, pour notre pensée, le Christ ne peut être qu'un pain métaphorique, un pain par comparaison et non pas un vrai. Notre emploi du mot de vrai a sa définition dans le Larousse, et quand le Christ dit : « *Je suis le pain* » il parle métaphoriquement. Tout théologien classique dira cela : c'est une métaphore, c'est une image, même s'il dit que la présence est réelle. Mais justement le Christ est présent précisément à la mesure où il n'y a plus de pain dans la théologie classique : par la transsubstantiation il n'y a pas le pain, il y a "je". Vous voyez la problématique ?

Alors tout ce que nous avons cherché à entendre dans ce passage, c'est ceci : c'est que le pain, et par suite le partage du pain, n'est pas le signe convenu de la doctrine et de la foi, il est la foi : la messe pour Jean ne serait pas le signe de la foi, elle est la foi ; manger c'est entendre. De

même que nous avons vu que la foi en elle-même est baptismale (entendre a le trait d'émerger à), de même la foi a le trait eucharistique : entendre c'est déjà manger. Et les distinctions qui peuvent advenir ensuite – parce qu'il reste que croire en Jésus-Christ et aller à la messe sont deux actes que nous vivons comme différents – ces différences-là ne peuvent se penser qu'à partir de l'unité originaire et non à partir de leur différence ou de ce à partir de quoi nous pensons la différence, par exemple la notion de pensée et la notion de rite, la notion de théorie et la notion de pratique, la notion de confiance et la notion d'obligation, etc.

Quatrième partie. Les pains chez Marc

Deux courtes monitions avant d'entrer dans l'étude :

– Nous n'avons pas cherché à retenir seulement les textes dans lesquels il serait question clairement de l'Eucharistie au sens théologique strict. Nous savons que questionner un texte d'Écriture à partir d'une notion théologique n'est pas un bon chemin.

– Ensuite nous présentons ici une lecture cursive d'un certain nombre de textes de Marc. Dans cette lecture cursive, nous relevons ce qui a trait au manger. Il s'agit dans notre travail plutôt de notes pour une lecture, de notes et de réflexions inégalement certaines ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'approcher ce texte, et je n'atteste pas du tout que tout ce que nous dirons est définitivement prouvé pour une lecture stricte de ce texte. C'est une première étape qu'il ne faut pas omettre de parcourir lorsque vous avez vous-même le loisir d'approcher les textes de l'Écriture. Une telle attitude réserve parfois un certain nombre de surprises. C'est ainsi que, alors que je me proposais de relever ce qui avait trait tout particulièrement au manger, j'ai été très étonné par le nombre d'allusions au toucher : ces allusions qui vont de la main sèche au contact guérissant, en passant par la signification de la lèpre, je pense que nous les retrouverons dans un autre chapitre.

Nous nous intéresserons donc aujourd'hui au manger. Je retiens deux parties : la table et la multiplication des pains.

1°) La table.

a) En **1, 31** je relève, après la guérison de la fièvre, la simple petite mention : « *et elle les servait* ». Je n'ose pas dire que *purétos*, fièvre en grec à la même racine que feu et que cette guérison est peut-être baptismale, puisqu'après le baptême naturellement on passe à la table ; je n'ose pas le dire. De même, dans la résurrection de la fille de Jaïre qu'on trouvera plus tard en **5, 43**, après la résurrection, Jésus enjoint de lui donner à manger. À propos de « *elle les servait* », nous trouvons ici la notion de service, *diakonie* et ce mot fait signe vers un logion très célèbre très important de l'évangile de Marc, en **10, 45**, le logion de la rédemption que nous retrouverons de façon attentive dans notre chapitre Rédemption, parce que le mot *lutron* (rédemption ou rachat) se trouve explicitement dans Marc. Je vous rappelle cependant que « *le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rachat (en rédemption) pour beaucoup*. » Le rapport qui est fait ici entre le "service" et le "don du propre corps" est sans doute une indication eucharistique. Et cela nous aiderait à lire le chapitre 13 de saint Jean où les exégètes s'accordent à reconnaître que le service du lavement des pieds a une signification eucharistique dans l'évangile de Jean. Voilà un premier lieu.

b) Le deuxième lieu est constitué par l'ensemble du **chapitre 2**, chez Marc, qui recollecte un ensemble de conflits à propos de la table. Tous les traits de ce chapitre ont en commun d'être conflictuels, et ils ont en commun également de se rapporter aux questions de table.

Première péricope : v.13-17. Ce qui est en question c'est "manger avec" : il mange avec (*esthieï méta*) les pécheurs et les percepteurs. Il y a là tout une problématique qui ne nous est pas très familière du fait de notre usage du self-service, mais qui a une signification profonde dans certaines cultures anciennes. Ce qui est paradoxal d'ailleurs, c'est que la stricte discipline eucharistique enjoint de ne pas manger avec les pécheurs, et la signification de ce passage est que le Christ renverse les interdits du "manger avec". Je ne décrie pas du tout par là les éléments de la discipline reconnue, je note simplement ici une différence.

Ensuite v.18-21, il s'agit de la dispute sur le jeûne : les disciples de Jean et les pharisiens jeûnent, le Christ mange ; et le dernier passage v.23-28 : les épis. Nous relevons ici les thèmes de la discussion, nous n'étudions pas le détail de ces disputes. Il est intéressant de noter que cela reflète sans doute certaines habitudes polémiques du premier christianisme par rapport au judaïsme.

– dans le premier épisode, la réponse du Christ le présente comme médecin ; il peut être intéressant de noter le rapport entre la garde et la sauvegarde que nous avons déjà relevé. Le deuxième épisode donne lieu à la thématique de l'époux des noces, et c'est sans doute l'idée de la nouveauté de la saison, symbolisée par la noce, qui justifie l'introduction des images sur le vieux et le neuf par rapport aux vêtements et par rapport aux outres.

– Enfin dans le dernier épisode, la polémique renverse ce qu'il y a de plus sacré dans le cœur du temple et dans le temps qui est le sabbat ; c'est-à-dire qu'un certain nombre de données fondamentales du judaïsme se trouvent remises en question, et nous retrouvons là un trait dominant de la polémique entre Jésus et les pharisiens notamment, thème qui n'est pas comme tel de notre sujet maintenant.

c) Dans un troisième lieu, je relève un ensemble au **chapitre 7**, sur les mains, les ustensiles, les aliments impurs. Cette discussion a lieu après la première multiplication des pains qui se trouve, comme nous le verrons, au chapitre 6. Dans ce chapitre **7, 1- 6**, la question est posée : les disciples de Jésus ne se lavent pas les mains avant de manger. Les versets **6 à 13** sont, disons, les échos d'une polémique contre la tradition en général. Les versets **14-16** sont un mot énigmatique de Jésus. Et enfin cette énigme qui est appelée *parabolê* au verset suivant, donne lieu, aux versets **17 à 23**, à une explication, cette fois dans la maison et pour les disciples eux-mêmes. Nous notons ici une opposition entre le dedans et le dehors, c'est-à-dire entre le cœur (*kardia*) et le ventre (*koilia*).

Il faut bien voir ce qui est en jeu dans une symbolique de l'impur. Il s'agit de ce que nous remarquons en début du chapitre comme une ingestion appropriante ; et le corps, c'est-à-dire l'être, est radicalement en question dans une attitude de ce genre qu'il serait trop facile de reporter sur des civilisations lointaines, alors que nos capacités d'accueillir ou de refuser peuvent être déplacées ; mais elles sont tout à fait en question ici. On dit parfois que Jésus opère un passage de la symbolique du pur et de l'impur, qui serait plutôt de référence sacerdotale et lévitique, à une symbolique de la dette ou du péché qui serait plutôt de référence deutéronomique. Et vous voyez très bien tout ce que notre suffisance peut tirer d'une opposition de ce genre en l'entendant comme un passage du légalisme à une morale, une morale

économique. Ce qui est en question ici, c'est l'intelligence du cœur qui découvre que l'intériorité ne désigne pas les intestins, mais qui distingue précisément l'intestin et le cœur. C'est-à-dire que l'intériorité est le lieu de la relation, et ce qui est indiqué ici, c'est quelque chose qui nous concerne tout à fait, beaucoup plus que la vitupération des prétendues étroitesse légales. Ce qui nous intéresse ici, c'est de mettre en péril cet amalgame que nous faisons autour du mot "je" ou "moi", très précisément par rapport à notre symbolique corporelle. Dans notre appréhension de notre corps propre et dans notre sens du moi est impliquée de façon non disjointe ce que le Christ ici disjoint, c'est-à-dire l'intestin et le cœur.

d) Un autre lieu auquel je fais simplement allusion, en **7, 27** : il s'agit des **miettes de la Syro-phénicienne**. Un exégète sérieux dirait simplement qu'il s'agit ici d'une métaphore, et que ce qui est en question c'est l'idée qui est derrière cette image du pain pour les enfants et des miettes pour les petits chiens, image prise comme une autre. Outre qu'une image n'est jamais prise comme une autre, je trouve intéressant de noter le motif qui fait que la guérison se dit aussi bien dans le langage de la nourriture. Et nous retrouvons une fois encore cette unité entre deux thèmes que nous avons très largement disjointes ensuite. Je ne m'attarde pas sur l'allure provocatrice qu'a la parole du Christ qui permet à la foi de s'exprimer, de se dégager. Je ne m'attarde pas sur la problématique pourtant très importante dans la primitive Église (comme il apparaît à la lecture de Marc) des rapports entre Juifs et nations ; et j'indique à peine simplement que, entre le pain des enfants et les miettes des multiples, nous trouvons comme une espèce de vague résurgence d'une problématique qui est tout à fait fondamentale par ailleurs, comme nous le verrons bientôt.

e) Ensuite **8, 14** : le levain des pharisiens. Il s'agit ici d'une discussion après la deuxième multiplication des pains. Il est question d'une opposition entre les préoccupations des disciples qui manquent de pain, et l'intelligence du *sêmeion* (signe) qui s'est dévoilé dans la multiplication des pains. De cet ensemble se détache la mention du levain, le levain des pharisiens. Le levain c'est *zumê*. Pour comprendre la signification du levain, il faut bien voir que, pour les anciens, le levain est une force interne de vie : le pain est comme quelque chose de vivant. Une attitude qu'on retrouve, du reste, dans tout ce qui concerne la fermentation ; si vous avez fréquenté des laitières, vous avez pu constater un problème de la vie assez mystérieux, la formation du fromage... Je le signale parce que nous avons une lecture spontanément étrangère où nous avons découpé très nettement les choses et les êtres vivants dans notre langage courant. Le levain a en particulier l'aspect de la continuité, et la notion de nouveauté et de rupture avec une continuité se donnera dans la symbolique de l'azyme, le pain azyme, le pain qui ne dépend en rien d'une continuité antérieure. Je signale que, dans le passage parallèle de Matthieu 16, 12, le levain est explicitement glosé comme désignant "la didachê des pharisiens", leur enseignement (*didachê tôn pharisaiôn*). Le rapport du pain et de la parole, une fois encore, et sous un aspect inattendu, se trouve attesté ; et la continuité des traditions pharisaïques est ce dont il faut se méfier pour entendre ce que dit, et voir ce que montre le *sêmeion* des pains.

2°) Les deux multiplications des pains.

Faut-il dire : les repas au désert ? Faut-il dire : les miracles des pains ? Faut-il dire : les multiplications des pains ? J'ai dit : les multiplications, nous verrons pourquoi.

Deux parties : d'abord une lecture cursive de ces deux textes dont nous relevons quelques points importants, et ensuite trois questions.

a) Lecture.

Marc 6 « ³⁰ Les apôtres se rassemblèrent autour de Jésus et lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait et tout ce qu'ils avaient enseigné. ³¹ Jésus leur dit : "Venez à l'écart dans un endroit désert et reposez-vous un peu." En effet, il y avait beaucoup de monde qui allait et venait, et ils n'avaient même pas le temps de manger. ³² Ils partirent donc dans une barque pour aller à l'écart dans un endroit désert. ³³ Beaucoup de gens les virent s'en aller et le reconnurent, et de toutes les villes on accourut à pied et on les devança à l'endroit où ils se rendaient. ³⁴ Quand il sortit de la barque, Jésus vit une grande foule et fut rempli de compassion pour eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à leur enseigner beaucoup de choses. ³⁵ Comme l'heure était déjà bien tardive, ses disciples s'approchèrent de lui et dirent : "Cet endroit est désert, et il est déjà tard. ³⁶ Renvoie-les afin qu'ils aillent dans les campagnes et dans les villages des environs pour s'acheter du pain, car ils n'ont rien à manger." ³⁷ Jésus leur répondit: "Donnez-leur vous-mêmes à manger!" Mais ils lui dirent : "Faut-il aller acheter des pains pour 200 pièces d'argent et leur donner à manger ?" ³⁸ Il leur dit : "Combien de pains avez-vous ? Allez voir." Ils s'en assurèrent et répondirent : "Cinq, et deux poissons." ³⁹ Alors il leur ordonna de les faire tous asseoir par groupes sur l'herbe verte; ⁴⁰ ils s'assirent par rangées de 100 et de 50. ⁴¹ Il prit les cinq pains et les deux poissons, levant les yeux vers le ciel il bénit et il rompit les pains et les donna aux disciples afin qu'ils les distribuent à la foule. Il partagea aussi les deux poissons entre tous. ⁴² Tous mangèrent et furent rassasiés, ⁴³ et l'on emporta douze paniers pleins de morceaux de pain et de ce qui restait des poissons. ⁴⁴ Ceux qui avaient mangé les pains étaient au nombre de 5000 hommes.

⁴⁵ Aussitôt après, il obligea ses disciples à monter dans la barque et à le précéder sur l'autre rive, vers Bethsaïda, pendant que lui-même renverrait la foule. »

Marc 8 « ¹Ces jours-là, une foule nombreuse s'était réunie et n'avait pas de quoi manger. Jésus appela ses disciples et leur dit : ² "Je suis rempli de compassion pour cette foule, car voilà trois jours qu'ils sont près de moi, et ils n'ont rien à manger. ³ Si je les renvoie chez eux à jeun, les forces leur manqueront en chemin, car quelques-uns d'entre eux sont venus de loin." ⁴ Ses disciples lui répondirent : "Comment pourrait-on leur donner assez de pains à manger, ici, dans un endroit désert ?" ⁵ Jésus leur demanda : "Combien avez-vous de pains ?" "Sept", répondirent-ils. ⁶ Alors il fit asseoir la foule par terre, prit les sept pains et, après avoir eucharistié à Dieu, il les rompit et les donna à ses disciples pour les distribuer ; et ils les distribuèrent à la foule. ⁷ Ils avaient encore quelques petits poissons ; Jésus bénit et les fit aussi distribuer. ⁸ Ils mangèrent et furent rassasiés, et l'on emporta 7 corbeilles pleines des morceaux qui restaient. ⁹ Ceux qui mangèrent étaient environ 4000. Ensuite Jésus les renvoya.

¹⁰ Aussitôt il monta dans la barque avec ses disciples et se rendit dans la région de Dalmanutha. ¹¹ Les pharisiens arrivèrent, se mirent à discuter avec Jésus et, pour le mettre à l'épreuve, lui demandèrent un signe venant du ciel. ¹² Jésus soupira profondément dans son esprit et dit : "Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? Je vous le dis en vérité, il ne sera pas donné de signe à cette génération." ¹³ Puis il les quitta et remonta [dans la barque] pour passer sur l'autre rive.

¹⁴ Les disciples avaient oublié de prendre des pains ; ils n'en avaient qu'un seul avec eux dans la barque. ¹⁵ Jésus leur fit cette recommandation : "Attention, méfiez-vous du levain des pharisiens et du levain d'Hérode." ¹⁶ Les disciples raisonnaient entre eux : "C'est parce que nous n'avons pas de pains." ¹⁷ Jésus, le sachant, leur dit : "Pourquoi raisonnez-vous sur le fait que vous n'avez pas de pains ? Ne comprenez-vous pas et ne saisissez-vous pas encore ? ¹⁸ Avez-vous le cœur endurci ? Vous avez des yeux et vous ne voyez pas ? Vous avez des oreilles et vous n'entendez pas ? Ne vous rappelez-vous pas ? ¹⁹ Quand j'ai rompu les cinq pains pour les 5000 hommes, combien de paniers pleins de morceaux avez-vous emportés ?" "Douze", lui répondirent-ils. ²⁰ "Et quand j'ai rompu les

sept [pains] pour les 4000 hommes, combien de corbeilles pleines de morceaux avez-vous emportées ?" "Sept", répondirent-ils. ²¹ Et il leur dit : "Vous ne comprenez pas encore ?" »

(Traduction de la Bible Segond modifiée)

De ces lectures cursives, je ne fais que signaler des choses déjà notées comme le passage de l'eau, la mention du désert, ajoutant simplement à propos du désert que, ici, la mention des tabléés de 100 et de 50 se réfère d'une façon très évidente au récit de l'Exode dans le désert. C'est une attestation de ce qui se passe ici, c'est la nourriture donnée par le nouveau Moïse à ce peuple dans le désert. La mention du désert a un intérêt aussi par rapport au pain, à savoir que le désert, c'est le lieu où le pain apparaît éminemment comme donné. Vous pourriez me dire que c'est une réflexion que je fais de mon propre chef. Non. Ici, je me réfère à cet élément de la mystique juive sur la manne, quand les conditions de vie du désert étaient un lieu de la reconnaissance du don de Dieu.

Nous retenons un deuxième élément. À propos de la pitié : « il eut pitié ». Ceci est mentionné en **8, 2** dans la deuxième multiplication, mais développé en **6, 34** d'une façon qui nous intéresse : « *et sortant, il vit une foule nombreuse et il fut saisi de miséricorde (esplankhnisthê) pour eux* – Cela c'est la signification symbolique positive des entrailles, aussi bien dans le mot hébreu correspondant que dans le mot grec qui le traduit et que nous traduisons, nous, par miséricorde – *parce qu'ils étaient comme des brebis n'ayant pas de pasteur.* » Le thème du pasteur a ici une importance considérable. La fonction du pasteur est de paître le troupeau, de lui donner nourriture et simultanément de le conduire, c'est-à-dire des multiples faire "un". Nous retrouverons cette problématique très précisément dans les alentours immédiats de la dernière Cène.

Je citerai le texte plus loin, mais ce que je veux noter maintenant, c'est que cette thématique sera reprise notamment par saint Jean dans ce qu'on appelle la parabole du pasteur où intervient surtout l'idée de la conduite des multiples vers "un". Ce thème des *dieskorpisména* (des dispersés) et de leur retour à l'unité, est un thème profondément johannique, et saint Jean déploie à cette occasion, plutôt que l'image de la pâture, l'image de l'unité dans l'écoute de la voix : « *ils entendent sa voix (phônê)* ». Nous avons ici un groupement de possibles symboliques. Nous avons une mise en œuvre déterminée dans l'évangile de Marc, et une autre mise en œuvre caractéristique dans l'évangile de Jean. Et ce thème du rapport des multiples à l'unité est un thème que nous allons retrouver à plusieurs reprises. Par ailleurs la thématique de la voix chez Jean nous ramène à notre idée du rapport entre la voix et le pain, entre entendre et manger : « *il eut pitié d'eux parce qu'ils étaient comme des brebis n'ayant pas de pasteur, et il commença à leur enseigner (didaskēin) beaucoup de choses.* » (6, 34) Est-ce que le modèle de l'assemblée eucharistique où l'enseignement (parole) précède la participation au pain, joue un certain rôle dans ce récit de Marc ? Peut-être, mais ce qui est indubitable, c'est qu'il existe ici un rapport entre le pain et l'enseignement, comme nous trouvons dans Jean la thématique du pasteur s'exprimant par rapport à la voix, à la parole.

Nous retenons encore, au verset **6, 41** : « *Il bénit (eulogēsen) et il rompit (katéklasen) et donna (édidou) aux disciples pour qu'ils les distribuent.* » Ces trois mots se retrouvent presque dans la deuxième multiplication, en **8, 6** ; simplement *eulogia* est remplacé par *eucharistia* : *eucharistēsas* (ayant eucharistié) ; *éklasen* (il rompit) ; *édidou* (il donna).

Enfin je signale l'importance que paraît revêtir dans ces deux récits le thème du "reste" des corbeilles. Cela est commenté plus tard avec les disciples en **8, 19-20** et il me semble que ce reste a une signification pour dire notre participation à ce repas du désert, la nôtre à nous, aujourd'hui pour le temps de l'Église. Mais il y a là quelque chose à entendre, à comprendre, et les apôtres qui sont préoccupés du manque de pain sont vitupérés par le Christ qui les accuse de ne pas comprendre et qui leur pose la question : combien est-il resté de corbeilles là et combien là ? Donc il y a un signe pour nous à l'intelligence de ce reste.

Voilà ce que nous voulions relever dans un premier temps de ces deux récits, à propos desquelles nous allons nous poser trois questions.

b) Trois questions.

1. DEUX MULTIPLICATIONS OU UNE MULTIPLICATION ?

De nombreux exégètes tendent à dire qu'il n'y a eu en fait qu'une multiplication des pains. Je suis embarrassé parce que, vous le savez, la question posée comme cela n'est pas intéressante : ce qui me gêne, c'est le préjugé selon lequel il ne peut s'agir que de rapsodies hasardeuses, ce qui supprime la tentative de rechercher dans le texte tel qu'il est, une continuité et une cohérence. Je ne dis pas qu'on la retrouvera.

Je ne dis pas que ce qui suit est montré, mais : après la mission des disciples en **6, 7-13**, la décapitation du Baptiste est située là pour rappeler peut-être le baptême mais aussi la décroissance du Baptiste, alors que les disciples viennent au début du premier récit rendre compte de leur commencement de mission, tout cela donne lieu à une première multiplication des pains ; et que la seconde apporterait une sorte de progression après, cette fois, l'enseignement du Christ lui-même – je ne dis pas que cela est montré. Je ne dis pas non plus que sont satisfaisantes les exégèses traditionnelles qui entendent la première multiplication comme liée au salut du peuple juif, et la seconde comme l'extension au monde des païens, ceci après l'épisode de la Syro-phénicienne et le passage de Jésus dans ces régions. Cependant je dis qu'il faut chercher des choses de ce genre, chercher avec prudence bien sûr ; mais un préalable négatif coupe court à une recherche d'intelligence. Quand on dit que Marc, par exemple, n'avait peut-être pas conscience qu'il y eût deux multiplications des pains, je ne vois pas comment on peut lire **8, 19-20** avec la double interrogation sur les restes de la première et de la seconde multiplication qui sont explicitement repris dans le texte.

Enfin les chiffres. Pour ma part, je ne peux pas entendre dire que ces chiffres sont hasardeux. Il est probable qu'ils ne sont pas des chiffres quantitatifs, mais il est probable que ce sont des chiffres qui disent des sens, comme généralement chez les anciens. La réduction du chiffre à sa valeur purement quantitative est dans l'histoire de la pensée quelque chose de relativement récent. La symbolique des chiffres est quelque chose d'attesté dans l'antiquité. Les chiffres qui interviennent ici, 5, de 12, de 5000, de 7, de 4000 et de 7 ont une signification.

2. PITIÉ POUR LA FAIM OU EUCHARISTIE ?

Ce qui est visé dans ce texte donne-t-il lieu à une lecture sur la distribution de la nourriture, ou donne-t-il lieu à un enseignement sur l'Eucharistie ? Il faut dissoudre ce "ou bien... ou bien...". Mais il faut savoir à partir d'où des sens qui nous apparaissent divers trouvent leur unité, leur cohérence, dans un texte comme celui-ci. Ce qu'il faut noter, ce sont, chez Marc lui-même, les invitations vers l'intelligence de cela, et notamment par la détection de cet épisode

comme *sêmeion*. La question des signes intervient en 8, 11. Elle n'est pas développée par rapport à la manne comme nous l'avons vu chez saint Jean. Néanmoins elle a ici sa trace, et introduit – bien que la suite du discours paraisse parler de choses différentes, à savoir l'inquiétude des disciples pour le manque de pains – elle introduit une provocation à l'intelligence de ce qui s'est passé.

Nous avons noté que la pitié de Jésus (à laquelle précisément on provoque de façon moraliste pour une intelligence qui partirait simplement de la notion de distribution) est celle du pasteur, et que ce qui est en question fondamentalement dans ce texte, c'est que Jésus peut "donner" dans tous les sens du terme parce qu'il "se donne", thème qui sera particulièrement développé par Jean.

Nous trouvons ici également un rapport étroit avec le texte qu'il nous faut lire maintenant, en **14, 22-28**, et qu'on appelle le récit de l'institution de l'Eucharistie, mais nous hésitons à le nommer de cette manière qui le situe déjà dans une problématique autre que la nôtre. « ²²*Et tandis qu'il mangeait, prenant du pain, ayant béni (eulogêsas), il le rompit (éklasen) et leur donna (kaï édôken) et dit : "Prenez ceci est mon corps."* ²³*Et prenant la coupe, ayant eucharistié, il leur donna et ils en burent tous* ²⁴*et il leur dit : "Ceci est mon sang de l'alliance, celui qui est versé pour les nombreux" [...].* ²⁶*Et en chantant (hymnêsantes) ils sortirent vers le mont des Oliviers,* ²⁷*et Jésus leur dit : "Tous vous aurez occasion de scandale, car il est écrit : "Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées (ta probata dieskorpisthêsontai)" ;* ²⁸*mais après que je serai relevé, je vous précéderai vers la Galilée."* » Nous retrouvons ici, liés, le thème de la pitié du pasteur et le thème du pain, autrement dit quelque chose qui fait signe vers cette affirmation que le don d'un seul fait vivre les multiples ; il est tout à fait fondamental chez saint Jean, au point que par mégarde (Jn 11, 49-52) Caïphe prophétise ainsi, passage que nous avons étudié les deux années précédentes. Le don d'un seul fait vivre les multiples et cela dans tous les sens du terme : cette vérité paradoxale que le peu nourrit beaucoup a son sens le plus aigu dans l'Eucharistie, a son sens le plus humble dans cette idée que la volonté de donner pousse à inventer le moyen de donner ; et entre les deux cette idée que donner change la nature et le pouvoir des choses.

3. MIRACLE OU FIGURE ?

Est-ce que d'avoir fait signe vers le paradoxe du rapport entre l'un et les multiples, paradoxe central de l'Évangile, nous conduit à penser que ce paradoxe se donne et s'exprime dans une figure ou une fiction significative, sans que pour autant je doive dire qu'il y a eu un miracle effectivement produit au niveau du pain ? Vous voyez la question ? « D'autant que, mon père, une persuasion, même une persuasion du genre de celle que vous évoquez, signifiante pour l'ensemble des hommes, est quelque chose de moins solide que les lois de la physique, et que cette persuasion se passe très bien de la factualité du miracle pour se dire. » D'accord mon fils. Si vous posez la question ainsi, vous avez toute la vraisemblance, pour un historien qui travaille sur la vraisemblance psychologique. J'ajouterai en plus que, de toute façon, poser la question de la factualité de ce miracle comme première ne peut pas être la bonne entrée pour ce qui est en question ici. Néanmoins mon fils, le paradoxe que nous avons évoqué n'est pas pour moi une persuasion parmi les persuasions, n'est pas une réalité de consistance psychologico-morale par rapport à ce que par ailleurs nous avons détecté comme consistance physico-chimique. C'est un site, c'est un lieu d'où le monde tout entier se voit autrement, y compris la matérialité du

monde. C'est un paradoxe que j'entends bien quand je dis : « Jésus a multiplié les pains » et quand je le pense, mais quand je le pense à partir de la bonne entrée, à partir du bon site. Classiquement dans ces cas-là on se fondait sur une notion de miracle, et le raisonnement était simple : le miracle est ce qui déroge aux lois ordinaires de la nature. Or Dieu créateur qui a posé les lois de la nature peut poser les dérogations. Ce raisonnement n'est pas mon fait, d'abord parce que, dans le texte, il n'est pas question de miracle par rapport aux lois de la nature ; il n'est pas question des lois de la nature dans le Nouveau Testament. Ce qu'il y a dans le Nouveau Testament, c'est de l'ordinaire. Et il y a une rupture effective d'ordinaire. Pourquoi ? Mais parce que toujours devant ces signes ils ont peur, ce qui est caractéristique de la rupture de l'ordinaire. Et cette rupture de l'ordinaire peut avoir valeur de *sêmeion*, peut accéder à la dignité de *sêmeion*. C'est-à-dire que l'étonnement peut donner lieu à émerveillement ou à Eucharistie. Alors les conséquences de ce que nous venons d'évoquer ici seraient grandes par rapport à l'idée de Dieu et notamment de Dieu créateur.

N'oublions pas que cette idée diffuse de Dieu-cause-suffisante ou ingénieur-calculant les lois physiques du monde, cette idée que nous héritons dans notre prétention à lire par là la Genèse et le Nouveau Testament, cette idée-là n'est sans doute pas la bonne idée de Dieu. Et néanmoins le Dieu qui nourrit, le Dieu qui tient dans l'être, le Dieu qui fait être, c'est bien ce qui est en question. Quelle différence entre le Dieu du Nouveau Testament et le Dieu de la banalité ? Elle apparaît à peine, et pourtant pour nous, elle est capitale, c'est notre affaire aujourd'hui ; que l'on parle de l'Eucharistie, de christologie ou de quoi que ce soit, c'est notre affaire de savoir si le Dieu de Jésus a un sens aujourd'hui et lequel, autre que ce Dieu de la persuasion banale qui n'est qu'un résidu d'histoire. C'est notre programme et je vous signale que nous ne sommes pas arrivés au bout.

Mais nous retrouvons notre question, celle que j'avais évoquée dans les tout premiers chapitres, et peut-être que nous apercevons maintenant comment une question fondamentale a ses ramifications dans les multiples questions que nous pouvons poser, ou les multiples chapitres que nous pouvons aborder dans ce cours de théologie

En lieu de conclusion

Beaucoup trop vite à mon gré, j'essaie maintenant de situer nos lectures par rapport à ce que nous avons hérité comme enseignement classique sur l'Eucharistie.

Les traités classiques sur l'Eucharistie distinguaient la question de la présence réelle, la question du sacrifice et la question du sacrement. Ces concepts qu'il fallait ajouter pour avoir une notion intégrale de l'Eucharistie ne sont plus notre fait.

Nous avons montré des chemins. Chaque chemin est plein : nos chemins ne sont pas des morceaux qui doivent s'ajouter. Et si on vient me dire : vous n'avez pas tout dit parce que vous n'avez pas dit « sacrifice », je dirai que j'ai quand même dit ce que voulait dire sacrifice à la mesure où j'ai été fidèle à chacun de ces chemins, même si je n'ai pas prononcé le mot de sacrifice. Ceci est très important.

Il y avait trois parties, mais il faut dire qu'une question venait en avant qui est la question de la présence réelle. Et quand une question vient en avant, elle subordonne plus ou moins les autres et devient une question dominante et dominatrice. Ainsi au cours de l'histoire des

différentes doctrines chrétiennes, à chaque fois la totalité se reforme à partir d'une question dominante. Ici la question dominante est la question de la présence. Je vais dire deux mots sur la présence réelle et sur la transsubstantiation.

Le terme de présence vient comme question dominante prioritaire en matière eucharistique au cours du Moyen Âge, mais je veux noter qu'elle n'est pas, à cette époque, simplement une question pour théologiens, que cette question comme question théologique s'accompagne d'un moment important de la sensibilité de la piété chrétienne, des attitudes d'adoration à l'égard du Saint-Sacrement, autre chose que la simple pratique de la sainte réserve. Les processions, la fête du Saint-Sacrement, tout cela pose la question de la présence, la vérité de la présence, et de la présence sous "les espèces", au-delà de la célébration elle-même. Or pour dire la vérité et la permanence de la présence, le Moyen Âge a un mot, le mot "substance" qui signifie présence, substance et persistance. Aussi à la question de la présence, on répond par des adverbes que nous prenons sommairement pour plus ou moins équivalents, mais qui ont un sens bien précis dans les problématiques de l'époque : Jésus est présent *vere* (vraiment), *realiter* (réellement), *substantialiter* (substantiellement).

Vere (vraiment) : nous savons déjà qu'au Moyen Âge, la vérité désigne déjà la vérité du concept par opposition à la métaphore ou à la comparaison. Dès l'époque carolingienne, la question commence à se poser. Au XI^e siècle, elle se pose explicitement avec Béranger de Tours. C'est la question : est-ce que la présence est vraie ou est-ce qu'elle est symbolique ? Ce n'est qu'une application d'une question fondamentale dans la lecture de la Bible à cette époque, au Moyen Âge : vrai ou figuré ? Dieu a un fils. Vrai ? Nous disons : "vrai". Dieu se met en colère, vrai ? Nous disons : "figuré". Donc ils font un tri. Dans le discours homogène du Nouveau Testament, la question dominante est alors celle-là : vrai ou figuré. C'est cette question qui se retrouve ici, et je vous signale que je suis en émerveillement devant l'instinct prodigieux de la théologie de la piété chrétienne qui, devant cette question étrangère à la problématique néotestamentaire, ne s'est pas laissée réduire à une notion diminuée de symbolique ou de simple image. Je dis que je suis en admiration devant cet instinct, et en même temps j'ai beaucoup de critiques à faire qui apparaîtront tout à l'heure. Mais je tiens premièrement à dire cela.

Realiter : cela fait allusion à la distinction entre ce qui est du côté de la chose, par opposition à ce qui est dans l'intellect. Cette époque prend une conscience aiguë de la relative autonomie de l'opération logique et des capacités de production de la logique, et distingue donc nettement ce qui est "*in intellectu*" et ce qui est "*in re*" (en réalité), traduction qui n'est pas bonne parce que notre notion de réalité ne correspond pas exactement. Et entre-temps interviendra la distinction entre l'objectif et le subjectif ; ce n'est pas encore la distinction de cette époque, c'est dans la ligne de celle-là, mais ce n'est pas encore celle-là. À cette question on répond : ce n'est pas seulement "*in intellectu*" ; cela signifie : ce n'est pas seulement un concept logique. Cela ne veut pas dire que le chemin de la présence subjective au sens où nous pourrions le développer aujourd'hui ne soit pas éventuellement un bon chemin pour entendre la présence réelle.

Substantialiter : nous avons déjà justifié l'introduction de ce mot de substance, mais je pense qu'il va s'expliquer à la mesure où maintenant je passe au mot de transsubstantiation qui est évidemment créé sur *substantia* et *substantialiter*. L'imaginaire moyen pense qu'il faut, pour faire droit à la saine théologie, entendre la présence du Christ comme relevant de la transformation du pain au corps du Christ. Or la scolastique médiévale dénonce absolument

cela et refuse le mot de transformation. C'est ce qui l'oblige à créer le terme inouï de transsubstantiation, c'est-à-dire que ce n'est pas un passage comme du vin au vinaigre. Les questions ontologiques du comment sont devenues dominantes dans l'histoire de la théologie eucharistique ; on peut le déplorer, mais il faut le constater.

La notion de substance est corrélative de la notion d'accident. Substantiellement : ce qu'on est par essence, par exemple être homme ; par accident : ce qui arrive en plus, ce qui s'ajoute, par exemple être chevelu, être théologien. Or je vous signale que pour les anciens, la substance comme substance est quelque chose qui n'est jamais atteint par les sens, la substance comme substance est seulement intelligible. Et tout ce que nous cherchons dans ce que nous appelons des substances physiques ou chimiques aujourd'hui relèverait, si la question était posée ainsi dans le langage du Moyen Âge, de l'accident, c'est-à-dire très précisément de ce qui ne change pas dans l'Eucharistie : rien de physico-chimique ne change. D'autre part, quand il s'agit d'une réalité complexe comme le pain, les anciens distinguaient assez fortement les choses de la nature et les *artificia*, d'une manière qui n'est plus évidemment de la même problématique que nous, parce que chez nous, tout est pensé à partir de l'artificiel, mais l'intelligence de ce qui fait l'unité d'une chose artificielle comme le pain est sa finalité, son être pour. C'est-à-dire que ce qu'est essentiellement le pain, c'est "pour être mangé", ce qui ne répond plus du tout à la question du physicien ou du chimiste. Or pour les théologiens médiévaux, le Christ est présent par mode de substance, on pourrait traduire qu'il se mange par mode d'intelligence.

Ce que je voulais marquer ici, c'est que c'est une théologie attentive qui a fait ce développement médiéval, développement qui a été entériné ensuite dans ses grandes lignes par le Concile de Trente au XVI^e siècle. En effet ce qui se dégage, c'est que, d'une part toute cette théologie se garde de la réduction qu'eût été l'affirmation d'un simple symbole, mais qu'elle se garde aussi des pseudo-imaginaires qui souvent encombreront l'imagination chrétienne par rapport à l'Eucharistie. Ce que l'on peut lui reprocher, c'est son insistance à habiter une problématique qui finalement ne permet pas d'entrer dans l'intelligence profonde de ce qu'il en est de l'être présent, du nourrir, du tenir dans la Parole, de toute cette symbolique que nous avons essayé de fréquenter dans notre lecture du Nouveau Testament. Par exemple, à propos de la notion de présence et la notion de corps, nous avons dit que corps désigne la présence ; mais aussitôt interviennent pour nous un certain nombre de questions qui nous seraient propres pour que, à notre tour, nous ne risquions plus, non pas de logiciser le discours, mais de le psychologiser. D'où, bien que fréquentant quelque chose qui me paraît être comme une approche préférable de l'Écriture, nous avons cependant à soupçonner cela que nous avons perçu, et à rester fidèle à cet instinct de la présence du Ressuscité qui est de toute manière quelque chose de fondamental dans l'annonce de l'Évangile.