

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Grégoire ROUILLER

L'Eucharistie dans le Nouveau Testament

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1980, tome 76, p. 72-86

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

L'Eucharistie dans le Nouveau Testament

Réflexions sur quelques aspects essentiels ¹

Les textes eucharistiques du Nouveau Testament sont nombreux et variés. Il serait sans doute aisé de les ordonner — en quatre séries — selon leurs liens plus ou moins étroits avec le dernier repas de Jésus, celui de la Cène.

Le premier groupe de ces textes comprendrait évidemment les récits de l'Institution, soit dans les évangiles synoptiques (Mt 26 ; Mc 14 ; Lc 22), soit chez saint Paul (1 Co 11). On placerait dans le deuxième groupe des péricopes qui se réfèrent, selon toute vraisemblance, au mystère eucharistique : les mentions de la fraction du pain dans le livre des Actes, certaines pages johanniques (Jn 6 ou 13-17, par exemple). Un troisième groupe de textes, à coloration eucharistique plus lointaine, comprendrait les récits relatant les repas de Jésus avec les pauvres, les pécheurs, les disciples (surtout ceux que ces derniers prirent avec le Ressuscité). On réserverait au quatrième groupe de textes des pages visiblement influencées dans leur rédaction finale par la pratique eucharistique (le récit de la multiplication des pains ou celui des pèlerins d'Emmaüs, par exemple). On pourrait y ajouter certaines œuvres qui éclairent la théologie de l'Eucharistie, l'Apocalypse (avec son atmosphère si liturgique) ou l'Épître aux Hébreux et ses longs développements sur le sacerdoce.

¹ Cet article a fait l'objet d'une conférence donnée à Kerns, le 25 mars 1980, lors de la rencontre évêques-théologiens de Suisse.

Notre but, dans cet exposé, n'est nullement de parcourir, même en abrégé, un tel ensemble de textes. Nous voudrions simplement, nous appuyant sur quelques exemples, montrer combien il importe de demeurer à l'écoute de **tout** le Nouveau Testament, si l'on ne veut pas durcir ou mutiler la doctrine de l'Eucharistie.

Quel regard portons-nous sur les textes ?

Les questions de lecture et d'interprétation des textes sont fort débattues aujourd'hui. Cela à juste titre. Car le théologien doit en être conscient : les résultats de sa recherche sont souvent déjà inscrits dans les présupposés méthodologiques de sa lecture. Nous ne trouvons dans les textes que ce que notre théologie ou notre philosophie nous permettent d'accueillir.

Opposons, pour mieux faire apparaître leur antagonisme, deux orientations de la recherche contemporaine sur les textes du Nouveau Testament : la première qui prolonge le grand mouvement historico-critique du siècle dernier, la seconde qui s'inscrit davantage dans l'axe des recherches herméneutiques récentes ².

1. Une approche réductrice

L'approche historico-critique des textes est largement prônée par les chercheurs contemporains. Parfois, les résultats obtenus par une telle approche sont les seuls à se voir qualifiés de « scientifiques » (avec le halo de prestige qui entoure cette appellation...).

Il ne saurait pour nous être question de remettre en cause l'importance d'une saine critique dans l'usage des textes. Le tout est de savoir de quelle histoire et de quelle critique il s'agit.

² Nous pensons plus particulièrement aux recherches d'auteurs comme P. Ricoeur, J. Ladrière et plus récemment encore I. Almeida.

L'orientation de lecture que nous dénonçons ici est réductrice lorsqu'elle s'appuie sur les présupposés suivants :

a) Quand ne sont retenus comme normatifs et « sérieux » que les seuls gestes et paroles de Jésus de Nazareth, même si cette visée s'accompagne d'un réel attachement à la personne de Jésus et se justifie de manière lyrique ou émouvante³. En réalité de tels chercheurs sont fréquemment prisonniers d'une conception très « chosiste » et positiviste de l'histoire.

b) Quand, et c'est une conséquence de l'option précédente, elle affiche une méfiance et parfois un mépris généralisé à l'égard des apports de la tradition orale ou un oubli quasi total pour le travail des évangélistes. Cela va même si loin parfois, qu'à suivre certains ouvrages (nous pensons, par exemple, à l'interprétation de plusieurs paraboles) on en viendrait à croire que, dès la première heure, toute tradition, toute formulation et rédaction furent falsificatrices et déformantes.

c) Quand elle reconstruit le Jésus historique selon les canons de la vraisemblance rationaliste la plus étroite. L'événement historique, une fois purifié de ses prétendues scories rédactionnelles, ne doit jamais, dans cette perspective, outrepasser les possibilités d'expérimentation de l'homme occidental, la stature de Jésus ne pouvant d'aucune façon dépasser celle d'un homme. Une telle lecture se ferme évidemment à l'accueil de tout miracle, mais aussi très souvent se montre incapable d'accueillir les richesses d'un récit poétique, de compositions symboliques, apocalyptiques ou franchement théologiques. Certains commentaires récents de textes comme ceux de la Transfiguration ou des évangiles de l'enfance fourniraient une illustration probante de ce que nous affirmons... Une fois le décapage historique réalisé, il ne reste à peu près rien de ces textes pourtant si lourds de profondeur théologique.

Rien d'étonnant dès lors si une telle exégèse n'aboutit souvent qu'à des résultats si minces et fort hypothétiques, si elle se montre incapable d'entendre les multiples témoignages du Nouveau Testament, chacun avec sa formulation particulière.

³ Comme c'est le cas pour J. Jeremias qui n'hésite pas à déclarer : « Entendre à nouveau la voix même de Jésus, telle est notre tâche ! Et quel résultat magnifique si l'on arrive à retrouver ici et là derrière le voile, le visage du Fils de l'homme ! Seule la rencontre avec Lui, donnera toute sa force à notre annonce de la Parole ! », *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1962, p. 116.

2. Une approche théologico-littéraire

Il est une autre orientation de recherche et d'interprétation qui, tout en se voulant critique et scientifique, nous paraît mieux en harmonie avec un authentique travail théologique, mieux équipée aussi pour intégrer les apports les plus sûrs de la linguistique moderne et de la philosophie du langage.

L'approche des textes que nous évoquons ici repose sur les bases suivantes :

a) Sur la conviction fort naturelle qu'un récit quelconque ne peut jamais nous livrer la richesse du vécu, celle de l'événement brut.

b) Sur la conviction et la décision de foi qui proclament que l'événement « Jésus-Christ » constitue un mystère inépuisable de salut, de vie, de révélation qu'aucune formulation humaine n'épuisera.

c) Sur l'affirmation que chaque écrit du Nouveau Testament nous offre un témoignage partiel, approximatif mais précieux de cet Événement, que sa formulation a utilisé les ressources de la langue d'une époque, se soumettant également aux limitations que cette même langue lui imposait⁴. Cela justifie le pluralisme littéraire et doctrinal du Nouveau Testament : la mise par écrit d'un évangile pour une communauté donnée ne rendait ni impossible, ni inutile la formulation d'un témoignage différent et convergent, porteur d'une autre théologie mieux à l'écoute des besoins d'une église locale.

d) Sur la conviction capitale que l'Esprit Saint a soutenu la marche de la communauté croyante et cela sans interruption : depuis son ouverture de foi à l'événement messianique jusqu'à la rédaction finale des évangiles. Le travail de la tradition orale, celui de la formulation pré-évangélique, celui de la mise par écrit : rien n'a été soustrait à son influence.

⁴ L'étude du langage a bien mis en lumière ce fait que la langue est à la fois un réservoir de possibilités et un ensemble de contraintes auxquelles doit se soumettre l'auteur.

Nous croyons que de tels présupposés de lecture permettent de respecter les évangiles et nous prédisposent à en accueillir les richesses multiples. En particulier :

a) Une lecture des textes, guidée par de telles options, ne manifestera pas en face des évangiles une méfiance systématique. Elle ne sera pas habitée par un perpétuel soupçon. Bien au contraire, son attitude sera celle de l'accueil et de l'émerveillement. Le lecteur croyant sait qu'il n'a pas affaire avec des faussaires.

b) La marche d'une telle recherche ne sera pas régressive (allant des textes vers une hypothétique reconstruction historique). Elle trouvera son repos dans l'appropriation des richesses multiples et cohérentes de la rédaction finale. Une appropriation qui s'efforcera de tenir compte de l'ensemble des textes du Nouveau Testament.

c) Selon une telle perspective de recherche exégétique, aucun instant de la genèse des textes n'est inintéressant. Si l'enracinement historique d'un événement est encore parfaitement délimité et décrit, l'interprète s'en réjouira. Si par contre, comme c'est le cas pour de nombreuses pages du Nouveau Testament, la présentation théologique ne s'est guère intéressée à conserver et à transmettre le déroulement visuel de tel fait (nous pensons à l'adoration des Mages, par exemple), l'exégète n'en concevra ni mépris ni déception. Il obéira au protocole de lecture fourni par le texte lui-même : il lira de telles pages comme de précieuses compositions doctrinales.

d) Ainsi le lecteur ne sera pas tenté de céder, comme cela arrive encore trop souvent, à la ruineuse opposition entre l'histoire et la théologie, comme si elles s'excluaient mutuellement.

e) N'ayant plus l'obsession de rejoindre un noyau historique prétendument porteur de toutes les lumières, le lecteur pourra jouir de tous les éléments d'une création littéraire. Il assistera en quelque sorte au mûrissement de sens qui s'est opéré depuis l'événement originel jusqu'à sa mise par écrit finale. Rien ne sera négligé : structure d'ensemble, inventions stylistiques, genres littéraires, matériaux symboliques ou apocalyptiques, motifs mythiques ou paraboliques ; tout permettra une approche plus complète de l'évangile.

f) Dès que le lecteur sait que chaque texte ne représente qu'une réusite provisoire, il lui sera possible de reconnaître l'importance des « relectures » successives d'un même événement de la vie ou de l'enseignement de Jésus. La pente « **midrashique** » de la littérature évangélique sera appréciée à sa juste valeur⁵.

Nous avons indiqué deux directions générales de lecture. Il y aurait d'innombrables nuances à apporter. Notre but était de nous amener à l'interrogation fondamentale : quel regard portons-nous sur les textes eucharistiques ?

Une présence réelle

Il arrive au cours des siècles que tel ou tel aspect important de la doctrine eucharistique ne soit plus compris ou soit franchement menacé. Les Conciles et le magistère de l'Eglise apportent alors les précisions nécessaires. Ils le font en accord avec la problématique et le langage d'une époque. Cela ne va pas toujours sans durcissement ni sans grave danger d'appauvrissement. En effet, le projecteur étant dirigé principalement ou presque exclusivement sur le ou les points contestés, d'autres aspects de ce mystère inépuisable sont laissés dans l'ombre, déséquilibrant la présentation théologique du mystère eucharistique⁶.

C'est une des tâches de la recherche biblique que de combattre de tels oublis, maintenant le contact avec la complexité des formulations que le Nouveau Testament donne d'un même mystère. Nous pensons, par exemple, qu'après les précisions apportées par le Concile de Trente, les manuels de théologie catholique ont considérablement rétréci et durci la discussion concernant la question capitale de la présence réelle. Sans avoir la possibilité d'entrer dans de longs développements,

⁵ Le récit de l'Annonciation ou le discours sur le pain de vie (Jn 6) utilisent plusieurs procédés du « **midrash** ». Le présent lourd de mystère et d'enseignements est éclairé par un recours et une méditation assidue des Ecritures antérieures.

⁶ On a constaté, par exemple, combien l'accent placé sur le sacerdoce ministériel a, pendant longtemps, laissé dans l'ombre les richesses du sacerdoce baptismal.

nous voudrions demander aux théologiens de ne pas oublier les points suivants, quand ils envisagent l'étude de cette notion de « présence réelle » :

a) On a sans doute raison d'examiner de très près la formule qui se trouve dans les quatre récits de l'Institution : « ceci est mon corps », « ceci est mon sang ». Mais on devrait d'abord être très attentif à sa genèse et à son contexte.

En effet, elle apparaît d'abord comme scindée en deux par le déroulement du repas, formant ainsi une sorte d'inclusion littéraire. De plus, elle est, de manière constante, liée à un rite bien précis, celui de la bénédiction. Bien mieux, elle constitue elle-même le contenu de la bénédiction. Il faut en tenir compte pour parler de la présence eucharistique. Elle apparaîtra mieux, comme toute bénédiction à travers la Bible, sur un axe de fécondité créatrice.

b) Le cadre (de repas et de bénédiction) une fois reconnu, il est possible de se concentrer sur la nouveauté introduite par Jésus dans un rite traditionnel⁷, en particulier d'en mesurer la portée anthropologique.

Ainsi, sous le terme de « **corps** »⁸, nous serons invités à comprendre toute la personne, mais sous un angle de vision bien précis, celui de **l'extériorité**, celui de la visibilité, l'être humain en sa beauté et parfois en sa fragilité incarnée.

De même, sous le terme de « **sang** », nous saurons reconnaître toute la personne, mais sous l'angle de **l'intériorité** (le sang, c'est la vie, c'est l'âme, cf. Lv 17, 11.14), de son animation interne, du mystère propre de sa vitalité.

c) On peut aller plus loin encore. Si l'on lit comme structure unique les deux parties de la formule, comme les textes évangéliques nous invitent

⁷ Selon R. Pesch, dans son commentaire de Luc, cette nouveauté est surtout messianique et salvatrice : « Er interpretiert sich als Quelle von Segen und Heil, als Heilsmittler », p. 357.

⁸ Ou mieux de « chair », selon la terminologie de S. Jean. Du reste, la plupart des commentateurs y lisent en arrière-plan l'hébreu « *bâsar* » = chair.

à le faire, on y découvre alors un mérisme ou plus exactement un binôme polaire⁹. Or l'on sait que de manière constante l'écriture se sert de ce moyen littéraire pour exprimer la totalité, la plénitude d'une réalité. Aussi, la formule eucharistique usant des deux termes opposés de « chair » et de « sang », veut bien affirmer : « ceci est la plénitude, la totalité de moi-même, ma personne intégrale ». Cela sans préjudice pour les nuances apportées par chacun des termes (la nuance sacrificielle avec la notion de « sang », par exemple).

d) L'Eucharistie, dès le début, fut vécue et comprise comme un **Mémorial** (cf. les mentions explicites chez Luc et Paul). Cela n'est pas sans importance, quand on parle de « présence réelle ». Car on le sait mieux aujourd'hui : le Mémorial diffère profondément d'une simple souvenance. Citons, par exemple, l'opinion de deux auteurs réformés.

« Saint Paul, écrit F.-J. Leenhardt, peut rapporter l'intention de son Sauveur en plaçant dans sa bouche ces mots : " Faites ceci en mémoire de moi ", parce que l'Israélite qu'il était donnait au mot " mémoire " un autre sens que nous, conformément à sa culture biblique. Mémoire n'était pas pour lui souvenance, une pensée qui évoque. Mémoire était pour lui restitution d'une situation passée un moment disparue. Se souvenir, c'est rendre présent et actuel. Grâce à cette " mémoire "-là, le temps ne se déroule pas selon une ligne droite, ajoutant irrévocablement les unes aux autres les périodes qui le composent. Le passé et le présent se confondent. Une ré-actualisation du passé devient possible. »¹⁰

J. J. von Allmen déclare dans le même sens :

« Mais que signifie anamnèse, le " **zikkârôn** " hébreu qu'il est si difficile de rendre exactement : mémoire, mémorial, célébration ou commémoration culturelle ? Les recherches des dernières décennies ont amené à un certain **consensus** qui permet de dire que l'anamnèse,

⁹ C'est une coutume commune à tout le Moyen-Orient que de désigner la totalité au moyen de deux termes contraires. Cf. J. Krasovec, *Der Merismus*, Rome, 1977, qui en donne de multiples exemples. Nous parlons de binôme polaire quand les deux termes opposés sont situés aux extrémités, aux pôles de la réalité exprimée.

¹⁰ F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 47.

dans l'acception qui nous intéresse ici, est l'évocation rituelle d'un événement passé pour lui rendre sa vertu première et, plus encore, l'insertion de ceux qui font l'anamnèse dans l'événement même que la célébration commémore. (...) L'anamnèse est donc beaucoup plus qu'un aide-mémoire : c'est une ré-actuation de l'événement historique que la fête célèbre. »¹¹

Comment une conception si prégnante du Mémorial ne colorerait-elle pas notre approche de la « présence réelle » ?

e) Du reste, quand il s'agit d'éclairer cette notion, d'autres textes ne devraient pas être oubliés. Nous pensons, par exemple, à la page célèbre de saint Paul qui nous parle de « **communio** » (ou de « participation ») au corps et au sang du Christ (1 Co 10, 10), à la péricope des pèlerins d'Emmaüs, à certains textes sur lesquels se fondent la conception du sacrifice eucharistique, etc.

Nous pensons que l'examen sérieux des textes du Nouveau Testament permet d'éviter, quand on parle de la « présence réelle », deux écueils opposés. Celui de la concevoir de façon par trop « **matérialiste** » d'abord. La description de certains miracles eucharistiques (hosties ensanglantées ; nappes tachées de sang, etc.) n'ont pas toujours évité un tel écueil. Celui, à l'opposé, de la concevoir de façon par trop « **spiritualiste** ». Le réalisme de la formule de l'Institution, sa portée anthropologique concrète, sa visée d'évocation d'une totalité (par sa forme polaire), le caractère efficace du Mémorial : tout nous interdit d'attribuer un sens amoindri à la déclaration de Jésus : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

Le Mémorial d'un sacrifice

Nous l'avons déjà laissé entendre : on ne peut ignorer, dès qu'on parle de « présence réelle » et de Mémorial, qu'il s'agit d'une célébration sacrificielle. Le Concile de Trente avait dû le préciser avec vigueur : la messe est un authentique sacrifice. Mais ici encore, le contact étroit

¹¹ J.-J. von Allmen, *Le repas du Seigneur*, Neuchâtel-Paris, 1966, p. 24.

avec la notion biblique de sacrifice est indispensable, si l'on veut éviter les durcissements et des difficultés graves dans le dialogue œcuménique¹².

Du reste, il est nécessaire, dans toute discussion sur l'eucharistie-sacrifice, de s'assurer que son interlocuteur utilise bien le mot de « sacrifice » dans le même sens que nous. Car la notion de « sacrifice » est souvent utilisée dans des sens profondément divergents. Prenons deux exemples récents.

Voici l'avis de L.-M. Chauvet :

« Il est donc risqué de parler du sacrifice de manière générale : il faudrait tenir compte en chaque cas du type particulier du rite en question, et ceci n'est pas sans importance pour la théologie de l'Eucharistie, comme nous le verrons. Moyennant donc cette prudence, il est cependant possible de regrouper dans un genre commun appelé sacrifice tous les rites religieux où l'homme **offre** quelque chose aux dieux, aux esprits, aux ancêtres..., et **se prive** par là même, au moins symboliquement de ce qu'il offre : que ce soit des produits de la terre, des têtes de bétail, des congénères, des objets, des lieux ; que ce soit pour obtenir des bienfaits matériels ou moraux précis, ou pour se concilier la divinité, ou pour resserrer des liens favorables avec elle et entre les participants par la communion, ou pour rendre grâce. »¹³

Malgré les précautions prises par l'auteur, nous constatons que sa notion minimale du sacrifice, conçu comme privation et offrande, même si elle correspond incontestablement à de nombreux rites religieux des peuples extra-bibliques, ne s'applique que fort partiellement et incomplètement aux sacrifices de la Bible. Or l'auteur ne donne pas l'impression de voir la nouveauté que la Révélation introduit dans la pratique liturgique du peuple de l'alliance.

¹² Plusieurs manuels de théologie eucharistique se sont enfermés dans de nombreuses difficultés, à cause de leur définition trop étroite du sacrifice (conçu, par exemple, comme la mise à mort d'une victime en hommage à la divinité, etc.).

¹³ L.-M. Chauvet, La dimension sacrificielle de l'Eucharistie, La Maison-Dieu, n. 123, 1975, pp. 47-78. Notre citation est tirée de la p. 49.

La conception du sacrifice eucharistique que le P. Duquoc combat de façon presque caricaturale s'éloigne encore davantage de l'authentique pratique biblique :

Selon une christologie à dominante rituelle, écrit le P. Duquoc, « la mort de Jésus n'est pas le résultat d'un conflit avec les instances religieuses et politiques, elle est un échange avec Dieu, en tant que Dieu requiert une compensation pour le péché de l'humanité. Jésus, représentant de l'humanité en raison même de sa personnalité transcendante, est venu parmi nous pour opérer cet échange, condition du pardon de Dieu. Dans cette perspective, faire mémoire de Jésus dans la célébration rituelle, c'est faire mémoire du prix de notre pardon : la mort sur la Croix »¹⁴.

On aura reconnu, à l'arrière-plan de cette conception du sacrifice, la théorie de la substitution pénale si éloignée de la notion vétéro-testamentaire de l'expiation¹⁵, présentant la conception d'un Dieu qui n'accorde son pardon qu'après avoir reçu ce qui lui est dû. Malheureusement, ce que le P. Duquoc propose dans la suite de cet article est encore plus éloigné de la grande perspective biblique du sacrifice, sa christologie nous apparaissant comme fort réductrice.

Une réflexion sur le sacrifice eucharistique devrait, au minimum, tenir compte des points suivants¹⁶ :

a) Tout d'abord reconnaître que le sacrifice eucharistique se situe à la fin d'une longue évolution et pratique liturgique juive. Or, dans l'Ancien Testament, on ne connaît pas une seule espèce de sacrifices. Les origines de ces différents sacrifices sont du reste variées (nomades ou cananéennes, par exemple). Pourtant, malgré ce foisonnement originel, on assiste, sous l'influence de la théologie (celle de la promesse, de

¹⁴ Ch. Duquoc, *Christologie et Eucharistie*, La Maison-Dieu, n. 137, 1979, p. 43.

¹⁵ Sur la notion d'expiation, en relation avec l'Eucharistie, on lira avec profit l'article de A. Schenker, à paraître dans la revue *Sources*, n. 2/1980.

¹⁶ Nous nous permettons de renvoyer aux articles consacrés aux notions de sacrifice et de sacerdoce : Du sacerdoce, *Echos de Saint-Maurice* 7 (1977) 73-81 ; 157-178.

l'élection puis lentement celle de l'alliance) à un véritable processus d'unification : les sacrifices communiquent entre eux dans leurs rites comme dans leur signification.

b) En tout cas, le but vers lequel progressivement tend tout sacrifice est de mieux en mieux perçu : c'est l'état de communion avec Dieu, ce que la Bible nomme fréquemment **la Paix**. Tendre vitalement vers ce but constitue ce qu'on peut nommer le sacrifice existentiel du peuple et du croyant.

c) Le sacrifice rituel, exécuté sur l'ordre de Dieu, voulu et agréé par lui, permet l'établissement de cette communion avec Dieu (c'est le sacrifice d'alliance), le renouvellement ou la restauration de cette communion (c'est le sacrifice d'expiation), la célébration dans la joie de cette communion (ce sont les multiples sacrifices de paix, d'action de grâces, etc.). Il mime, sous forme symbolique, ce mouvement vers Dieu. Le sang, parce qu'il est la vie, apparaissant comme le moyen sacrificiel privilégié, concédé par Dieu à son peuple.

d) La Croix de Jésus fut un authentique sacrifice. Dans son ampleur elle n'est rien d'autre que le mouvement qui a conduit Jésus du sein de la Vierge Marie jusqu'à la droite du Père, l'effroyable Passion marquant le temps fort de ce mouvement sacrificiel. Opérant ce mouvement comme Grand Prêtre de l'humanité, son sacrifice était bien celui de l'Expiation universelle et celui de l'Alliance nouvelle et éternelle. Or l'Eucharistie est précisément le Mémorial de ce sacrifice.

e) Deux œuvres fort différentes l'une de l'autre développent cette grande théologie du sacrifice : l'évangile de saint Luc et l'Épître aux Hébreux¹⁷.

L'évangile de Luc, méfiant à l'égard de tout ritualisme sanglant, nous présente la vie et la mort de Jésus comme celle du Témoin, du Martyr par excellence. Or il se trouve que saint Luc a voulu inscrire dans le plan même de son évangile une sorte de géographie sacrificielle. A partir de 9, 51, Jésus se met en marche vers Jérusalem, la ville du salut et de l'accomplissement. Il ne trouvera son repos qu'au jour de son exaltation à la droite du Père. Son sacrifice sera alors parfait.

¹⁷ C'est un bel exemple de pluralisme dans le langage théologique.

En profondeur, mais avec une formulation plus liturgique, l'Épître aux Hébreux élabore une même théologie du sacrifice. Il serait facile de montrer comment cette œuvre est traversée de part en part par un vrai dynamisme sacrificiel¹⁸. L'auteur procède par sélection ascendante, à la manière d'une « tête chercheuse » théologique. Jésus y est successivement présenté comme Fils, puis comme Grand Prêtre, enfin comme Officiant suprême au jour solennel de l'Expiation et finalement dans son acte capital : l'entrée dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans la Gloire du Père. Ainsi le mouvement sacrificiel que saint Luc nous suggère géographiquement, l'auteur de l'Épître aux Hébreux nous le présente liturgiquement. Les deux peuvent nous aider à saisir de manière réaliste et spirituelle la destinée sacrificielle de Jésus. Ils doivent en tout cas nous mettre en garde contre des définitions trop étroites de l'Eucharistie-sacrifice.

L'Eucharistie comme « humanité de surcroît »

La prise en compte sérieuse de la théologie de saint Jean aurait permis parfois d'éviter les durcissements ritualistes dans la présentation de l'Eucharistie.

Sans entrer dans les détails, indiquons simplement comment l'Eucharistie s'insère dans le mouvement général du quatrième évangile :

a) On a souvent présenté l'œuvre de saint Jean comme l'évangile spirituel. C'est pourtant **d'évangile charnel** qu'il faudrait parler. En effet, au cœur de cet évangile, il y a un seul foyer de révélation et de vie : la chair ; celle de cet être singulier **Jésus**¹⁹. Tout au long de l'évangile, c'est le mystère inépuisable de sa personne qui se donne à reconnaître par des signes épiphoniques et des discours de révélation.

¹⁸ Les nombreux verbes de mouvement utilisés le prouvent déjà.

¹⁹ Les études du P. I. de la Potterie ont admirablement mis en lumière cette perspective théologique de S. Jean. Signalons plus particulièrement, pour le point qui nous occupe ici, l'article : Le Christ comme figure de révélation d'après S. Jean, dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, 1972, pp. 51-75.

b) La lecture réussie des signes donnés par Jésus conduit à la foi. Une foi qui le proclame Fils de Dieu, Envoyé du Père, Sauveur du monde. Une foi qui, pour saint Jean, marque dès maintenant l'entrée dans la vie. Ainsi Jésus est la Voie vers le Père, parce qu'il est la Vérité, c'est-à-dire la révélation plénière du Père, une révélation qui communique la Vie (cf. Jn 14, 6).

c) Si nous relisons attentivement le chapitre 6, nous constaterons que c'est bien dans cette perspective théologique que s'inscrit l'Eucharistie²⁰ :

— Saint Jean nous livre d'abord le récit d'un signe, celui de la multiplication des pains (6, 1-15).

— Il nous livre ensuite l'amorce d'une discussion relative à la signification d'un tel signe (6, 22-30).

— La discussion s'amplifie avec un vaste développement homilétique et midrashique sur le pain que le Père donne à manger (6, 31-58).

— Or, c'est au sommet de cette homélie, que nous trouvons, concentrée en un verset (6, 57), la vision johannique de l'Eucharistie : « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que moi je vis par (ou pour) le Père, ainsi celui qui me consomme vivra, lui aussi, par moi. » Reproduisons ici ce que nous disions de ce verset capital (dans le fascicule cité, p. 190), soulignant :

— l'importance du « comme », « de même que » qui établit une audacieuse comparaison entre l'Incarnation et la manducation de la chair de Jésus ;

— l'évocation de la mission du Fils Incarné : depuis son origine dans le sein du Père, le Vivant, jusqu'à sa pleine réalité d'homme qui vit par et pour le Père ;

— une vision neuve et admirable de l'Eucharistie considérée comme une « **incarnation de surcroît** » : depuis l'acte de manger jusqu'à sa pleine efficacité, la naissance d'un croyant qui vit par et pour le Christ ;

²⁰ Dans un fascicule sur l'évangile de S. Jean (Echos de Saint-Maurice 3/1978), nous avons étudié plus longuement le chapitre 6 de l'évangile, pp. 181-191.

— la perspective d'ensemble : celui qui mange la chair de Jésus est immergé dans ce courant de vie et de communion qui, du Père, passe au Fils, puis du Fils, à celui qui mange.

Conclusion

On le constate : l'Eucharistie n'est guère présentée de manière monolithique. Il serait souhaitable de posséder un ouvrage d'ensemble sur l'Eucharistie dans le Nouveau Testament. Il faudrait en toute hypothèse que cet ouvrage :

— parte du geste inouï de Jésus, lors de la dernière Cène. De ce geste qui a donné naissance à ce rite capital que la communauté chrétienne, éclairée et fortifiée par la Résurrection, a de mieux en mieux compris et interprété.

— Un tel exposé de théologie biblique devrait méditer ce que nous connaissons des premières eucharisties post-pascales, ce repas du Seigneur fortement marqué par la dialectique présence-absence (absence ressentie d'un Jésus charnel aimé et vénéré ; assurance sereine de la présence désormais inaltérable du Seigneur).

— Un exposé qui s'enrichirait des apports d'une christologie et d'une sotériologie progressivement élaborée et formulée de façon de plus en plus précise dans les derniers écrits du Nouveau Testament.

— Une telle étude pourrait, guidée par la théologie de saint Jean, trouver sa plénitude dans la communion à Dieu qu'expérimente le fidèle qui mange la chair et boit le sang de Jésus ; elle pourrait aussi introduire le théologien dans cette communauté sacrificielle en marche vers le Père, que l'épître aux Hébreux nous décrit : l'Eglise célébrant le Mémorial du sacrifice de Jésus, son Grand Prêtre.

Grégoire Rouiller