NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 N° 8 1960

Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jean 6) - à suivre

André FEUILLET

p. 803 - 822

https://www.nrt.be/fr/articles/les-themes-bibliques-majeurs-du-discours-sur-le-pain-de-vie-jean-6-a-suivre-1888

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)

CONTRIBUTION A L'ETUDE DES SOURCES DE LA PENSEE JOHANNIQUE *

Il serait difficile de majorer l'importance doctrinale du discours johannique sur le pain de la vie (Jn 6, 24-71) qui nous conduit au cœur même du christianisme. Abstraction faite de toute controverse relative à son interprétation, sa structure générale paraît commandée

---

* Voici les commentaires et autres études d'ensemble du Quatrième Evangile qui ont été utilisés : Godet (1865), B. Weiss (1893), Loisy (1903 et 1921), Wellhausen (1908), Spitta (1910), Lagrange (1925), Durand (1927), Bornhäuser (1928), McGregor (1928), Odeberg (1929), Tillmann (1931), Bauer (1933), Büchsel (1934), Braun (1935), Hoskyns (1947), Wikenhauser (1948), Schlatter (1948), Strathmann (1951), Mollat (1953), Bultmann (1953), Dodd (1953), Barrett (1954), Bouyer (1955), Lightfoot (1955), Grant (1956). A ces ouvrages, nous ajouterons les monographies suivantes : T. Philips, *Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Johannes*, Paderborn, 1922; — J. M. Vosté, *Studia Joannea*, Rome, 1930; — E. Janot, *Le pain de vie*, dans *Gregorianum*, 1930, pp. 161-170; — W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, Paris-Gembloux, 1931; — P. Gaechter, *Die Form der eucharistischen Rede*, dans *Z. kath. Theol.*, 1935, pp. 422-424; — W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannes-Evangelium*, Berne, 1946; — J. Temple, *The Eucharist in St John*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1947, pp. 442-452; — E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium*, Fribourg en Suisse, 1951 (les pages 220-271 sont consacrées à Jn 6); — J. Schneider, *Zur Frage der Komposition von Joh. VI, 27-58 (59)*, dans *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 132-142; — O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951; — E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*, dans *Ev. Theol.*, 1952-1953, pp. 358-363; — J. Jeremias, *Jo. 6, 51c-58 redaktionell?*, dans *Z.N.W.*, 1952-1953, pp. 256-257; — G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium*, dans *Z.N.W.*, 1956, pp. 161-169; — J. Leal, *La promesa y la institución de la Eucaristia. Sus coincidencias de forma y fundo*, dans *XII Sem. Bibl. Esp.*, Madrid, 1953, pp. 339-358; — D. Mollat, *Le chapitre VI^e de saint Jean*, dans *Lumière et Vie*, 1957, n° 31, pp. 107-119; — W. Wilkens, *Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium*, dans *Ev. Theol.*, 1958, pp. 354-370; — H. Schürmann, *Joh. 6, 51c, ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 1958, pp. 254-262; — X. Léon-Dufour, *Le Mystère du Pain de vie*, dans *R.S.R.*, 1958, pp. 481-523; — F. J. Leenhardt, *La structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean*, dans *Revue d'Hist. et de Phil. Rel.*, 1959, pp. 1-13; — B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover, Coniectanea Neotestamentica, XVII*, Lund-Copenhague, 1959; — E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1960, pp. 183-191.

par le progrès dans la révélation que fait le Christ du mystère du pain de la vie [1].

Après une courte introduction qui indique le cadre et l'auditoire (22-25), Jésus, dans une *première partie* (26-34), excite la curiosité de ses auditeurs et cherche à réveiller leurs aspirations religieuses les plus profondes (cfr entretien avec la Samaritaine) en opposant à la nourriture matérielle périssable une nourriture mystérieuse qui « demeure », celle que donnera le Fils de l'homme (c'est pourquoi paradoxalement l'*œuvre* primordiale qui s'impose aux hommes est de *croire* en lui). C'est cette nourriture qui est le *vrai* pain du ciel, et non pas la manne du temps de Moïse. Ces paroles énigmatiques provoquent la demande : « Seigneur, donne-le nous toujours, ce pain-là ». Au verset 32 l'adjectif *alèthinos* contraste les figures de l'Ancien Testament (la manne) avec leur réalisation dans le Nouveau, idée proprement biblique. Mais il nous semble qu'il oppose en même temps la nourriture matérielle périssable et les réalités divines éternelles, conception assurément connue des auteurs sacrés (cfr Is 40, 8; 51, 6), mais qui rapproche également le Quatrième Evangile du monde grec [2].

Dans une *seconde partie* (35-47), Jésus, descendu du ciel par l'Incarnation, s'identifie lui-même avec le vrai pain du ciel capable de procurer la vie éternelle à quiconque croit en lui. Les juifs, qui connaissent les parents de Jésus, ne peuvent admettre son origine céleste. A ces juifs fiers de leur science de la Loi, Jésus répond que la foi en lui exige un don gratuit et un enseignement intérieur du Père (celui qu'avaient annoncé les prophètes); c'est ainsi qu'on est conduit à l'unique Révélateur des mystères divins. Nous aurons l'occasion de montrer plus loin que ce thème prophético-sapiential d'un enseignement donné directement par Dieu est beaucoup plus proche qu'on ne pourrait le penser au premier abord du mystère eucharistique.

Après cette digression, plus apparente que réelle, provoquée par les objections des Juifs, le Christ, dans une *troisième partie* (48-58), revient à l'affirmation fondamentale qu'il est le pain de la vie dont il faut se nourrir; il ajoute maintenant que ce pain n'est autre que sa chair livrée pour la vie du monde et qu'il faudra manger sa chair et boire son sang pour avoir la vie éternelle. Le verbe τρώγω (54, 56, 57, 58) et les formules ἀληθὴς (non pas ἀληθινός) βρῶσις, ἀληθὴς πόσις semblent exclure l'interprétation purement métaphorique.

La *finale du discours* (59-71) est consacrée à raconter la division qui se produisit à ce moment-là parmi les disciples, ainsi que la fidélité des Douze. Les paroles : « c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (v. 63) causent quelque surprise après ce qui vient d'être dit sur la nécessité de manger la chair du Christ. Elles ont été comprises de deux façons : la chair du Christ ne servirait de rien sans l'Esprit divin qui l'anime (Lagrange, Cullmann, Braun); ou bien, en déniant au mot « chair » tout rapport avec la chair du Christ : l'homme réduit à ses forces naturelles (la chair) ne peut que trouver absurdes les paroles de Jésus; celles-ci, qui « sont esprit et vie », présupposent pour être reçues l'ac-

1. Cette structure est celle que proposent notamment J. M. Vosté, X. Léon-Dufour, H. van den Bussche, dans *L'Evangile de Jean, Etudes et Problèmes* (ouvrage collectif), Paris-Bruges, 1958, pp. 94-96. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les commentaires et les monographies cités plus haut pour constater qu'il est beaucoup d'autres manières de comprendre la structure du discours. Mentionnons celle de Schneider (*art. laud.*), qui distingue trois parties dont chacune serait introduite par la mention de la conduite des Juifs (aux vv. 28, 41, 52), et qui toutes les trois exprimeraient les mêmes idées fondamentales.

2. Cfr Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 139.

tion de l'Esprit. Avec cette dernière exégèse, qui paraît préférable [3], le verset 63 se concevrait mieux s'il était une réponse aux objections faites par les Juifs dans la seconde partie du discours.

Apparemment exempt d'ambiguïté, le discours sur le pain de vie pose en fait au commentateur les problèmes les plus ardus. Les controverses ne datent pas d'hier : déjà dans l'antiquité, plusieurs Pères de l'Eglise, dont Clément d'Alexandrie, Origène, S. Augustin, se sont orientés vers une interprétation purement spirituelle du discours (la manducation par la foi), cela afin d'éviter toute idée d'une manducation matérielle, et en quelque sorte animale, de la chair du Christ. A vrai dire, saint Augustin rapporte Jo. VI à l'Eucharistie, mais en donnant des explications spirituelles qui manquent souvent de netteté. Citons seulement ce texte : « *Facinus vel flagitium videtur iubere : figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* » (De doctrina christiana, III, 16; *P.L.*, 34, 74-75). Le grand docteur africain a influencé tout le Moyen Age, et plus tard Cajetan. Celui-ci trouvait dans cette exégèse un moyen commode de réfuter les Hussites qui prétendaient imposer à tous les chrétiens l'obligation de communier sous les deux espèces. Le Concile de Trente (XXI[e] session, 16 juillet 1562) n'a pas voulu trancher entre les deux exégèses spiritualiste et réaliste, et il s'y est même trouvé une majorité pour soutenir que le Christ avait en vue les deux sens [4].

Aujourd'hui plus que jamais peut-être, les discussions continuent. Le discours doit-il être entendu entièrement de la foi ou entièrement de l'Eucharistie? N'y a-t-il pas lieu plutôt de distinguer deux thèmes successivement développés : la foi, puis l'Eucharistie? Et dans ce dernier cas, en quel endroit commence le développement sur l'Eucharistie? Davantage encore : ne convient-il pas de voir dans la dernière partie du discours, celle que beaucoup regardent comme la seule proprement eucharistique (51-58), soit une interpolation chrétienne, soit une homélie préjohannique insérée en cet endroit par le rédacteur évangélique? Ce sont là autant de questions qui ont été dans le passé et sont toujours débattues [5].

---

3. Cfr J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Jo. 6, 61-65*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1936, pp. 301-321; — L. Tondelli, *Caro non prodest quidquam*, dans *Biblica*, 1923, pp. 320-327; — M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950, II, p. 299; — H. van den Bussche, *L'attente de la grande révélation*, dans *N.R.Th.*, 1953, pp. 1016-1017.

4. Cfr F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, 1909, pp. 687-709.

5. On peut lire un exposé des diverses opinions des critiques au début de l'article précité du P. Léon-Dufour. Parmi les défenseurs de l'interprétation purement spirituelle, nommons : F. Godet, B. Weiss, K. Bornhäuser, H. Odeberg, A. Schlatter, H. Strathmann; — parmi les défenseurs de l'interprétation purement eucharistique : A. Loisy, O. Cullmann, T. Philips, E. Janot, W. Goos-

A ces problèmes exégétiques, si difficiles à résoudre, s'en ajoute un autre d'ordre historique : un tel discours est-il vraisemblable dans la bouche du Jésus de l'histoire? Comment pouvait-il être compris des auditeurs du Christ? Et s'il est normal de songer à une influence sur Jn 6, non seulement de la liturgie eucharistique primitive, mais peut-être même de la liturgie pascale juive, dans quelle mesure convient-il d'admettre cette action?

Dans les pages qui suivent, nous n'avons nullement l'intention de répondre dans le détail à chacune des questions qui viennent d'être posées. Il nous a seulement semblé qu'un examen attentif des thèmes bibliques majeurs exploités par Jn 6 fournit de précieux éléments de solution. Aussi bien une telle recherche offre-t-elle en elle-même le plus grand intérêt sur le plan proprement théologique. En instituant l'Eucharistie, Jésus a créé un rite entièrement nouveau, mais dont l'Ancienne Alliance, par ses préparations mystérieuses, permet de mieux comprendre la véritable signification, si profondément spirituelle (les deux exégèses spiritualiste et réaliste du discours ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire). Le paradoxe qui caractérise les deux Testaments apparaît là au maximum : la plus originale des institutions de Jésus se rattache de multiples façons aux rites et aux conceptions religieuses de l'Ancienne Alliance. Or le Quatrième Evangile met ce fait en évidence avec une force inégalée, lui dont on a pu dire sans aucun paradoxe que, le plus ouvert au monde grec de tous les écrits du Nouveau Testament, il est en même temps « le plus hébraïque, mise à part peut-être l'Apocalypse [6]. »

L'intérêt d'une telle enquête redouble du fait de sa relative nouveauté : en effet, abstraction faite des commentaires, autant sont nombreuses les monographies consacrées aux problèmes qui ont été mentionnés plus haut, autant celui-ci a été pratiquement négligé : il n'a guère été abordé qu'indirectement. Or il nous paraît certain que ce ne sont pas quelques citations faites en passant qui permettent de se rendre compte des rapports profonds qui existent entre les deux Testaments.

Trois thèmes bibliques, d'ailleurs intimement liés et que nous ne distinguerons que pour les besoins de l'analyse, nous semblent être à la base du discours sur le pain de vie : la manne considérée comme symbole d'une nourriture spirituelle, le festin messianique, le festin de la Sagesse. Nous ferons les constatations suivantes. Ces thèmes sont sous-jacents au discours pris dans son entier, et pas seulement à l'une

---

sens, H. van den Bussche et beaucoup d'autres; — parmi ceux qui distinguent deux thèmes successifs : M. J. Lagrange, D. Mollat, E. Gaugler, E. Schweizer, P. H. Menoud; — parmi les partisans de l'addition chrétienne des versets 51-58 : J. Wellhausen, F. Spitta, J. Jeremias, La Bible de Jérusalem (en un volume).

6. L'expression est de J. B. Lightfoot. Cité et approuvé par J. A. T. Robinson, *The Destination and Purpose of St John's Gospel*, dans *N.T. Stud.*, 6, janvier 1960, p. 118.

ou l'autre de ses parties. Plus ou moins développés dans l'Ancien Testament, ces thèmes sont en même temps des conceptions familières au Christ tel que nous le connaissons, non seulement par le Quatrième Evangile, mais encore par les Synoptiques.

Cette recherche des liens cachés qui existent entre la doctrine johannique et la tradition synoptique nous amènera à approfondir certaines données fort importantes. En particulier, dans un dernier chapitre complémentaire des trois autres, nous nous arrêterons au concept évangélique de « disciple du Christ » (le Christ qui lie à ce point ses disciples à sa personne qu'il les nourrit de sa propre substance !) ; ce concept biblique est l'un des plus suggestifs qui se puissent concevoir, l'un de ceux également qui montrent le mieux l'harmonie cachée qui existe entre Jean et ses devanciers, ainsi que les profondes préparations de l'Ancienne Alliance.

Dans notre conclusion, nous formulerons les conséquences qui nous semblent découler de ces diverses constatations en ce qui touche l'origine et la portée véritable du discours sur le pain de vie. Nous nous attacherons en même temps à préciser les principales caractéristiques de la doctrine de saint Jean sur l'Eucharistie ; nous la comparerons à celle des Synoptiques et de saint Paul.

I. LA MANNE SYMBOLE D'UNE NOURRITURE SPIRITUELLE

Le rappel de l'Exode et la manne.

Le discours de Jn 6 se réfère visiblement à la traversée par le peuple de Dieu du désert sinaïtique. Il est possible que les murmures des Juifs (exprimés par γογγύζειν, vv. 41, 43, 61) soient une allusion aux murmures continuels des Hébreux dans le désert, murmures exprimés eux aussi par γογγύζειν, γογγυσμός : Ex 16, 7, 8, 9, 12 ; 17, 3 ; Nb 11, 1 ; 14, 27, 29 ; 16, 41 ; 17, 5, 6, 10...

En tout cas le pain de la vie se réfère avant tout à la manne. Le souvenir de ce prodige est évoqué dans toutes les parties du discours, aux versets 31, 32, 49, 50, 58. La déclaration du verset 50 rappelle celle d'Ex 16, 15 : « C'est ici le pain que Yahvé vous donne pour nourriture ». Mais la manne est présentée de différentes façons dans l'Ancien Testament, et aussi dans la tradition juive, et il est important de préciser à quelle interprétation de ce prodige Jésus s'attache dans son enseignement.

Le plus souvent, dans l'Ancien Testament, la manne est célébrée sans plus de précision comme un pain venu du ciel : Ex 16, 4 :« Yahvé dit à Moïse : Voici, je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel » ; — Ne 9, 15 « Du ciel tu leur fournis le pain pour leur

faim ». Cfr Ps 105, 40; 78, 24. Dans ce dernier Psaume, au verset suivant (25), la manne est encore appelée le pain des Forts (*léhem 'abbirim*), ce que les LXX ont traduit très correctement par « le pain des anges ». La même appellation « pain » ou « nourriture des anges » se retrouve en Sg 16, 20 et 4 Esd 1, 19 [7].

C'est de la même manière qu'en Jn 6 les auditeurs de Jésus envisagent la manne, sans songer à autre chose. C'est ce dont témoigne notamment le verset 31 : « Nos pères ont mangé la manne au désert ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel ». Il n'est d'ailleurs pas facile de préciser quel passage de l'Ecriture est ici visé; il peut s'agir soit de Ne 9, 15 (καὶ ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκας αὐτοῖς) soit du Ps 78, 24 (καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς). Le φαγεῖν du texte évangélique fait songer au Psaume, et le ἐκ τοῦ οὐρανοῦ à Néhémie [8].

Le judaïsme tardif ne s'est pas seulement complu à célébrer la manne; il a attendu pour les temps messianiques le renouvellement de ce prodige. On lit dans l'Apocalypse syriaque de Baruch : « Et il arrivera en même temps que le trésor de la manne descendra de nouveau des hauteurs, et ils en mangeront » (XXIX, 8). D'après Oracles Sibyllins VII, 148-149, la manne doit être la nourriture des membres du Royaume messianique. Cfr encore Pesiqta 49[a]; — Midrash Ruth 2, 14 — Dans la tradition rabbinique Moïse est parfois le type du Messie; comme Moïse, le Messie nourrira de la manne et abreuvera d'eau vive les hommes de l'ère messianique [9].

Il semble qu'en Jn 6 des conceptions du même genre se fassent déjà jour dans le dialogue des Galiléens avec Jésus. Pour nourrir la foule qui l'a suivi jusque dans un lieu désert (cfr Mc 6, 31 sq. par.) [10], Jésus a multiplié cinq pains d'orge et deux poissons. Enthousiasmée, la multitude veut proclamer Jésus roi (6, 15), et elle s'écrie : « C'est

---

7. Dans le judaïsme tardif on sait que les anges n'ont pas besoin de nourriture (cfr Tb 12, 19); les rabbins croient que les démons mangent, boivent, se multiplient, mais non les anges; cfr Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, p. 237. D'autre part les interventions divines dans l'histoire humaine sont facilement attribuées aux anges; cfr Bonsirven, *ibid.*, p. 231-232. C'est sans doute en ce dernier sens qu'il convient d'entendre l'expression « nourriture des anges » (= la nourriture apportée par les anges). Cfr J. Weber, *Le Livre de la Sagesse*, dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943, p. 510. En Sg 16, 20, la manne est non seulement appelée τροφὴ ἀγγέλων, mais encore ὑπόστασίς σου : cela ne veut pas dire « la substance de Dieu », mais le moyen de subsistance procuré par Dieu par l'entremise des anges.

8. Cfr C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 240.

9. Cfr R Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, dans *Moïse homme de l'alliance*, Cahiers Sioniens, 1954, pp. 156 (274) à 160 (278).

10. Non pas au désert à proprement parler : il n'y en a pas au bord du lac, **mais en un lieu désert, à l'écart, à la campagne. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1942, pp. 165-166.**

vraiment lui le prophète qui doit venir dans le monde » (6, 14), c'est-à-dire le prophète semblable à Moïse annoncé par Deut. 18, 15 [11]. Cependant les Galiléens se souviennent que, dans le désert sinaïtique, Moïse a procuré aux Hébreux la manne. Or la multiplication des pains est un prodige apparemment très inférieur à celui-là. Si Jésus qui prétend donner une nourriture impérissable (cfr 6, 17) veut se faire accepter comme Messie, qu'il fasse donc un miracle plus grand que celui de la manne : « Quel signe vas-tu nous faire pour que nous te croyions? Quelle œuvre accomplis-tu? Nos pères ont mangé du pain venu du ciel » (6, 30-31) [12].

La conception que Jésus se fait de la manne.

Ce qui crée un malentendu entre le Christ et ses interlocuteurs, c'est qu'il se fait de la manne une idée toute différente de la leur et beaucoup plus profonde. Conformément à la manière prophétique d'envisager l'histoire religieuse, en particulier l'ère de grâce, non comme une simple reproduction matérielle des expériences privilégiées du passé, mais comme un progrès et une spiritualisation, Jésus ne voit dans la manne (et le pain matériel qu'il a multiplié) qu'une figure grossière de la seule nourriture vraiment céleste, celle que Dieu doit donner au monde par l'entremise, mieux encore en la personne même du Messie [13]. Tel est le thème fondamental qui fait le lien entre les diverses parties du discours. Il est annoncé dès le début. Jésus reproche à ses auditeurs de s'être arrêtés à des perspectives de vie matérielle plantureuse et facile, au lieu de s'attacher à découvrir la portée

11. En 1, 21, ce prophète est nettement distingué du Messie. En fait, dans les écrits du judaïsme tardif, le prophète de Dt 18, 18 n'est pas identifié avec le Messie. A Qumrân on attend « l'avènement du prophète et des Oints d'Aaron et d'Israël » (I Q S, IX, 10-11). Il est assez généralement admis que ces deux Oints sont deux Messies distincts : le Messie d'Aaron est le Messie prêtre; le Messie d'Israël est le traditionnel rejeton de David. Jn 6, 14-15 semble nous mettre en présence de l'attente populaire d'un Messie prophète, qu'on veut proclamer roi pour en faire l'instrument des espérances nationalistes. Cfr M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, p. 32; — J. Giblet, *Le messianisme prophétique*, dans *L'Attente du Messie*, Desclée De Brouwer, 1954, notamment pp. 107-108.

12. On comparera cette situation avec celle qui est décrite en Mt 16, 1-4 et en Mc 8, 11-12 : après la seconde multiplication des pains, les Pharisiens réclament un signe du ciel, et Jésus répond par un refus (Marc) ou par un renvoi au signe prophétique de Jonas (Matthieu). Dans Jean, après la multiplication des pains, les Galiléens réclament un signe comparable à la manne; le Christ leur répond qu'il est lui-même le signe ou le pain venu du ciel. Cfr ce qui sera dit dans notre conclusion de la thèse de B. Gärtner.

13. Dans *Golgotha* (Leipzig, 1926, pp. 83-84), J. Jeremias note le parallélisme entre 6 et 7, 37-40 : dans les deux cas Jésus est salué par la foule comme un nouveau Moïse, le prophète eschatologique de Dt 18, 15 (cfr 6, 14 et 7, 40); dans les deux cas il s'identifie lui-même avec deux des merveilles de l'Exode, d'abord la manne, puis le rocher de l'Horeb (Ex 17, 6; cfr Nb 20, 11), s'il est vrai qu'en ce dernier passage Jésus est le rocher spirituel annoncé par l'Ecriture d'où couleront des fleuves d'eau vive.

spirituelle de la multiplication des pains qui est un « signe » (σημεῖον) comme les autres miracles du Sauveur.

Les miracles du Quatrième Evangile sont en effet essentiellement des signes qu'il convient de rapprocher de ceux de l'Ancien Testament, notamment des événements de l'Exode; cela veut dire que, comme eux, ils sont une révélation du Dieu vivant et de son intervention toute-puissante dans l'histoire. Les signes du Christ ne sont pas seulement ses lettres de créance comme envoyé du Père répondant à ce que Bultmann appelle la *Legitimationsfrage* [14]; ils annoncent et préfigurent le salut messianique que Jésus est chargé d'apporter au monde [15]. Comme d'ailleurs déjà ceux des Synoptiques, ils ne sont donc pas tant des interruptions dans le cours naturel des choses que des prophéties d'un monde nouveau, régi par des lois nouvelles [16].

C'est seulement à partir de ces données qu'on peut comprendre toute la portée de la déclaration de 6, 16-17 : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé et que vous avez été rassasiés. Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, celle que vous donnera (ou vous donne; cfr infra) le Fils de l'homme, car c'est lui que Dieu le Père a marqué de son sceau ». L'opposition est mise entre deux nourritures, et indirectement entre les deux espèces de vie qu'elles procurent : la nourriture corporelle ne peut procurer qu'une vie périssable; la nourriture que le Christ apporte, et qu'il est lui-même en personne, procure une vie qui comme lui demeure, une vie éternelle. Quant au sceau dont le Père a marqué Jésus, il est sans doute le pouvoir qu'il lui a donné de faire des miracles.

Ici plusieurs remarques s'imposent. En considérant la manne comme le symbole d'un don supérieur et d'un aliment céleste, Jésus renoue avec la tradition la plus authentique de l'Ancien Testament. D'après le Deutéronome, le but suprême du miracle de la manne ne fut pas de sustenter matériellement les Hébreux, mais de leur appren-

14. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, pp. 87 sq.

15. Sur la notion de signe dans l'Ancien Testament, cfr surtout C. A. Keller, *Das Wort* אוֹת *als Offenbarungszeichen Gottes*, Bâle, 1946. — Sur le *séméion* johannique, cfr surtout L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu selon l'Evangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, III, Gembloux, 1954, pp. 43-46; D. Mollat, *Le séméion johannique*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, Paris-Gembloux, 1959, vol. II, pp. 193-198. Il est à noter que chez les Synoptiques le mot *séméion* n'est appliqué que très exceptionnellement aux miracles du Christ (le seul cas est sans doute Lc 23, 8 : Hérode espère du Christ quelque signe). Dans les Synoptiques le *séméion* est surtout un signe précurseur de la fin des temps : Mt 24, 3, 30; Mc 13, 4; Lc 21, 7, 11, 25. D'ailleurs déjà dans les Synoptiques il arrive au Christ de présenter explicitement ses miracles comme signes de la présence actuelle du Règne, mais sans employer le mot *séméion* : Lc 11, 20 = Mt 12, 28; Lc 7, 22 = Mt 11, 4-5.

16. Cfr L. Coenblin, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1958, pp. 72-73.

dre que la Parole de Dieu, ses commandements sont eux aussi une nourriture :

« Souviens-toi des marches que Yahvé ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu, oui ou non, garder ses commandements? Il t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé » (Dt 8, 2-3).

M. Cazelles dont nous venons de citer la traduction écrit en note [17] : « Il y a une allitération, Yahvé a bien des moyens de faire vivre les hommes, lui qui peut tout créer par sa Parole. Il fera vivre les Israélites par les commandements divins (*micwah*) qui sortent (*môcah*) de sa bouche ». Les LXX ont explicité cette belle pensée : οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. En d'autres termes, la même Parole divine qui a créé la manne se retrouve dans les commandements; c'est donc que ceux-ci sont une vraie nourriture pour l'homme qui les observe.

Nous avons vu plus haut que l'auteur alexandrin de la Sagesse appelle la manne un aliment des anges; en réalité il lui assigne lui aussi comme but la formation spirituelle des enfants de Dieu :

« Ainsi, Seigneur, tes enfants bien-aimés apprendraient que ce ne sont pas les diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme, mais que c'est ta Parole qui conserve ceux qui croient en toi » (Sg 16, 26).

Ce passage s'inspire manifestement du Deutéronome. Ce qui est nouveau ici, c'est que la vie des croyants conservée par la Parole doit être plus que la simple vie terrestre; il semble bien qu'il faille y voir la vie éternelle promise aux croyants dans les premiers chapitres du livre. C'est ce qui explique la suppression de l'adjectif *monos* (ne vit pas *seulement* de pain) et l'accentuation de l'opposition : il est évident que les aliments matériels, quels qu'ils soient, sont tout à fait impropres à procurer ou à conserver la vie éternelle [18].

Le discours de Jn 6 se situe dans la même ligne que ces deux textes du Deutéronome et de la Sagesse : si Jésus a fait le miracle des pains, réplique de la manne, c'est pour suggérer que sa parole, ses enseignements sont une nourriture à la condition qu'on y adhère par la foi; mieux encore que lui-même, appelé dans le prologue Parole de Dieu, est le vrai pain venu du ciel.

En ce qui touche le livre de la Sagesse, on y constate d'une manière générale un passage constant du plan naturel au plan spirituel et trans-

17. *Le Deutéronome* (Bible de Jérusalem), Paris, 1950, p. 49, note a.

18. Cfr G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, dans *Biblica*, 1957, notamment pp. 406-408.

cendant : les bienfaits matériels accordés par Yahvé à Israël au temps de l'Exode sont une garantie du salut spirituel et transcendant octroyé en tout temps au croyant. Il y a certes lieu de se défier des rapprochements forcés opérés par certains exégètes entre les détails du Quatrième Evangile et les événements de l'Exode [19]; il reste que Jean adopte à l'égard de ces événements la même attitude que l'auteur alexandrin de la Sagesse : s'il les évoque, soit directement (cfr 3, 14 : le serpent d'airain), soit indirectement (cfr la multiplication des pains, rappel de la manne), c'est pour suggérer de la même façon que l'auteur alexandrin le passage au plan transcendant : la vie matérielle procurée par la manne ou par les pains que Jésus a multipliés n'est qu'une figure grossière de la vie éternelle qui sera octroyée par le véritable pain céleste, le Fils de l'homme descendu du ciel.

Au reste l'idée que la Parole ou les commandements de Dieu sont pour l'homme qui les fait siens une nourriture spirituelle, bien supérieure à la nourriture matérielle, se retrouve ailleurs dans l'Ecriture. Elle se rattache à tout ce que nous enseigne l'Ancien Testament sur la souveraine efficience de la Parole de Yahvé, parole et action tout ensemble, feu, épée, marteau pour les ennemis de Yahvé, mais éminemment bienfaisante pour les justes; toutes qualités qui la mettent à une distance infinie de la parole humaine [20].

Citons seulement quelques textes : Am 8, 11 : « Voici venir des jours, oracle du Seigneur Yahvé, où j'enverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain ni une soif d'eau, mais d'entendre la Parole de Yahvé »; — Jr 15, 16 : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais; ta Parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur »; — Ps 119, 103 : « Comme est douce à mon palais ta Parole, plus que le miel à ma bouche ». En vision Ezéchiel est invité à manger un livre d'oracles; « je le mangeai, et il fut dans ma bouche doux comme le miel » (3, 3; cfr Ap 10, 9). Dans le Quatrième Evangile, le Christ déclare : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas. Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4, 32, 34). Ajoutons que le judaïsme tardif a célébré la Tôrah comme un pain qui donne la vie : « Dieu la présente à son peuple sous la double image du pain et d'un bâton : s'ils n'usent pas du premier, ils seront frappés par le second [21] ».

Le récit synoptique de la tentation.

Ce qu'il est capital de souligner, c'est que la conception de la manne, ainsi que les idées de nourriture spirituelle que Jean prête à Jésus

19. Nous songeons ici surtout à H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950.

20. Sur cette question, cfr notamment L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, 1838.

21. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, p. 203; — cfr aussi Strack-Billerbeck, II, pp. 483 sq.; — H. Odeberg, *The Fourth Gospel interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Stockholm, 1929, p. 241 sq.; — R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 165, note 9.

dans le discours sur le pain de vie sont pareillement des conceptions chères au Christ des Synoptiques. Ceux-ci nous racontent comment Jésus fut conduit par l'Esprit au désert, où il séjourna pendant quarante jours et où il fut tenté par le diable. Ces données rappellent invinciblement Dt, 8, 2 : « Souviens-toi de tout le chemin par lequel Yahvé ton Dieu t'a fait marcher pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de te tenter (ἐκπειράσῃ) et de connaître le fond de ton cœur ». De part et d'autre on constate la présence de trois éléments semblables : le désert, le chiffre quarante, la tentation [22].

Alors que Jésus se trouve ainsi dans le désert, comme les Hébreux au temps de l'Exode, et que comme eux il souffre de la faim, mais sans faire entendre le moindre murmure, à la différence des Hébreux ou des Juifs de Jn 6, le diable lui propose de prouver qu'il est le Messie en opérant un miracle matériel du genre de la manne et se rattachant au messianisme terrestre et temporel : « Si tu es Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains » (Mt 4, 3). La réponse du Sauveur ne se fait pas attendre, empruntée précisément au passage du Deutéronome cité à l'instant, et où est expliquée la signification spirituelle de la manne : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4, 4). L'analogie avec la situation décrite en Jn 6 est patente, avec cette différence toutefois qu'ici ce sont les Galiléens qui assument le rôle de tentateur rempli dans les Synoptiques par le démon [23]. Dans les deux cas, on essaie de suggérer à Jésus une conception toute matérielle de sa mission ; dans les deux cas, la réaction du Sauveur s'inspire d'un principe identique : la manne, et en général tout aliment corporel, sont très inférieurs à cette nourriture spirituelle qu'est la Parole de Dieu.

Nous nous garderons d'inférer de là que c'est Jean qui a conservé le fait historique, et que l'épisode synoptique de la Tentation ne serait qu'un mythe [24]. Disons plutôt que l'attachement de Jésus au texte de Dt 8, 3, rendu manifeste par la réponse qu'il fait au diable dans les Synoptiques, nous pousse à accorder notre confiance à Jean quand il

22. Cfr à ce sujet M. Sabbe, *De tentatione Jesu in deserto,* dans *Collationes Brugenses,* tome L, 1944, pp. 461-462. Cfr encore J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus,* dans *N.T. Stud.,* II, 1956-1957, pp. 287-304.

23. D'une manière générale les tentations de Jésus au désert, telles qu'elles sont racontées par saint Matthieu et saint Luc, sont en liaison étroite avec le ministère public. Cet épisode ne nous fait pas seulement pénétrer dans les pensées les plus intimes du Christ ; à l'avance il indique l'esprit qui l'animera ; mieux encore il constitue comme une sorte de « prologue dans la sphère du monde invisible de ce qui va se dérouler sur la terre » (Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu,* Paris, 1911, p. 63).

24. Telle est la thèse paradoxale soutenue par H. Preisker, *Zum Charakter des Johannesevangeliums,* dans *Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus, Forschungen und Abhandlungen Georg Wobbermin dargebracht,* 1929, pp. 379-384.

montre Jésus partant de cette donnée pour préparer les esprits au mystère eucharistique [25].

II. LA PERSPECTIVE ESCHATOLOGIQUE ET LE FESTIN MESSIANIQUE

Caractère eschatologique de la nourriture promise.

La perspective qu'ouvre Jésus d'une nourriture spirituelle, dont la manne n'était qu'un symbole, n'est pas une promesse intemporelle, valable pour toutes les époques sans distinction. Si elle doit être rapprochée des conceptions du Deutéronome et de la Sagesse : « l'homme ne vit pas seulement de pain... », elle ne saurait pourtant leur être entièrement assimilée.

Au verset 27, après les mots « la nourriture qui demeure en vie éternelle », on a à choisir entre deux leçons : celle que le Fils de l'homme vous donne (δίδωσιν : ℵ, D, e, ff, j, syc, syi...), ou bien celle qu'il vous donnera (δώσει : le plus grand nombre de témoins). Même le temps présent exprime un don eschatologique, sans doute la révélation définitive apportée par le Messie, Fils de l'homme. Quant au temps futur, qui est probablement la leçon authentique, il doit se référer au sacrement de l'Eucharistie qui sera un fruit de la Passion rédemptrice; cfr 6, 51 : « le pain que, moi, je donnerai, c'est ma chair (que je donnerai) pour la vie du monde ».

Nous avons d'autres indices de la même perspective eschatologique. Le récit de la multiplication des pains qui prépare le discours se rattache au thème du festin messianique (cfr infra); il est situé aux environs de la Pâque juive (6, 4) c'est là pour Jean une façon d'insinuer que Jésus se prépare à lui substituer la Pâque chrétienne. Ce miracle complète celui de Cana, grâce auquel Jésus a déjà suggéré que,

---

25. En Mt 6, 11 (et Lc 11, 3) il est impossible de déterminer le sens exact de l'adjectif ἐπιούσιος quasi inconnu en grec; cfr *T.W.N.T.*, II, pp. 587-596 (Foerster). On a rattaché cet adjectif, soit à ἐπὶ τὴν οὖσαν (sous-entendu ἡμέραν), donc le jour actuel, soit au participe de ἐπιέναι (ἐπιοῦσα), donc le jour qui vient. De toute façon Jésus qui a dit : « à chaque jour suffit sa peine » n'a pu recommander de se soucier du pain du lendemain. Le sens doit être : donne-nous aujourd'hui notre pain d'aujourd'hui. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 130; — H. van den Bussche, dans *Bible et Vie Chrétienne*, mars-avril 1960, pp. 42-46; — surtout J. de Fraine, art. *Oraison Dominicale*, dans *S.D.B.*, col. 795-799. Quoi qu'il en soit de cette discussion philologique, le *Pater* pourrait renfermer une allusion à la manne, ce qui serait une nouvelle manifestation de l'attachement de Jésus à ce thème; la formule redondante du *Pater* peut en effet être rapprochée d'Ex 16, 4 : « ils en recueilleront au jour le jour la ration quotidienne; je veux ainsi les mettre à l'épreuve » (LXX : συλλέξουσιν τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, ὅπως πειράσω αὐτούς). Cfr J. de Fraine, *art. laud.*, col. 798.

son Heure venue, il donnera à l'humanité le vin messianique promis par l'ancienne prophétie [26]. D'une manière générale les miracles ou signes racontés par le Quatrième Evangile ont tous une portée soté-riologique : choisis *peut-être* avec le dessein d'évoquer dans le détail les grands prodiges de l'Exode [27], ils annoncent le salut définitif de l'ère de grâce, ainsi que l'économie sacramentaire grâce à laquelle ce salut sera communiqué aux hommes. En particulier les pains que Jésus multiplie miraculeusement et distribue aux foules font entrevoir ce pain de la vie qu'il est lui-même et qui sera octroyé à l'humanité une fois que sa Passion aura été accomplie.

Il faut noter la formule « le pain de la vie » : ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (= le pain qui donne la vie), à rapprocher de « la lumière de la vie » de 8, 12, de « la Parole de la vie » de 1 Jn 1, 1, de « l'eau de la vie » de Ap 21, 6; 22, 1. Cette expression n'est pas empruntée à la tradition biblique sur la manne qui ignore cette manière de parler. Par contre elle fait songer à l'arbre de vie du Paradis terrestre : τὸ ξύλον τῆς ζωῆς (Gn 2, 9; 3, 22-24; cfr Pr 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4), symbole de l'immortalité dont l'homme aurait joui s'il n'avait pas péché. Précisément les promesses des versets 51 (ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα) et 58 (ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα) sont comme la contre-partie de la condamnation portée par Dieu contre l'homme quand il le chasse de l'Eden : Καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα (Gn 3, 22). L'Apocalypse johannique montre que ce rapprochement, déjà proposé par Schlatter [28], n'est pas arbitraire : les lettres du début promettent, comme deux bienfaits pratiquement équivalents la manducation du fruit de l'arbre de vie (2, 7) et la manducation de la manne cachée (2, 27). A propos du premier passage, Swete écrit : « Man's exclusion of the Tree of Life (Gn 3, 22 sq.) is repealed by Christ on condition of a personal victory over evil [29] ».

---

26. Cfr notre article *L'Heure de Jésus et le signe de Cana, Contribution à l'étude de la Structure du Quatrième Evangile*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1960, I, pp. 5-22.

27. Selon G. Ziener (*Biblica*, 1957, p. 405), il y aurait donc dans le Quatrième Evangile une évocation systématique des prodiges de l'Exode, évocation faite, non selon leur ordre chronologique, mais selon l'ordre où ils sont mentionnés dans le Livre de la Sagesse. Le premier miracle de Cana correspondrait à l'eau miraculeuse du rocher (Sg 11, 4-14); le second miracle de Cana et le paralytique de la piscine au serpent d'airain (Sg 16, 5-13); la multiplication des pains à la manne (Sg 16, 20-26); la guérison de l'aveugle-né à la pleine lumière donnée aux Israélites, tandis que les Egyptiens se débattaient dans les ténèbres (Sg 18, 1; cfr Ex 10, 23); la résurrection de Lazare à la délivrance des Israélites de la mort par la parole d'Aaron (Sg 18, 22; cfr Nb 17, 13). Ces rapprochements demeurent pour la plupart sujets à caution. Ce qui est certainement commun au Livre de la Sagesse et au Quatrième Evangile, c'est leur façon de traiter les événements de l'Exode comme de simples figures du salut définitif. Le Pseudo-Salomon écrit par ex. au sujet du serpent d'airain : « Celui qui se tournait vers lui n'était pas tourné vers ce qu'il contemplait, mais vers toi, l'universel Sauveur » (16, 7). Cela fait songer à Jn 3, 14-17, où pareillement, comme le dit M. Osty, « serpent d'airain et dessein salvifique universel de Dieu figurent dans un même contexte » (*Le Livre de la Sagesse*, Bible de Jérusalem, Paris, 1957, p. 96, note f).

28. *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1948, p. 177.

29. *The Apocalypse of St John*, Londres, 1909, p. 30.

L'immortalité qu'en Jn 6 le Christ attache à la manducation eucharistique n'a ainsi rien à voir avec l'immortalité platonicienne, liée à une conception dualiste de l'être humain. Il est significatif qu'elle ne soit jamais appelée ἀθανασία ou ἀφθαρσία[30]. Elle est bien plutôt la restauration eschatologique du privilège primitif qui faisait essentiellement partie du plan divin (cfr Sg 2, 23 : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité »), mais fut perdu par la faute de l'homme. Cette restauration, la manne du désert ne l'avait pas procurée; ce rôle était réservé au Messie. C'est pourquoi Jésus peut déclarer sans aucun paradoxe : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts; c'est ici le pain descendu du ciel; qui en mange ne meurt point... Qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour » (6, 50, 54; cfr v. 58) [31]. Autrement dit, à la différence de la manne, la nourriture eucharistique doit mettre le fidèle en possession d'une vie éternelle sur laquelle la mort physique n'aura aucune prise, et qui doit s'épanouir à la fin des temps lors de la résurrection glorieuse. Le lien intrinsèque qui est établi entre l'immortalité octroyée dès maintenant et la résurrection finale montre bien le caractère biblique et eschatologique du bienfait ainsi concédé [32].

30. Au fond, *pour des motifs analogues, Jean fait tout le contraire de Paul.* L'Apôtre des Gentils n'hésite pas en effet à utiliser les vocables ἀθανασία (I Co 15, 53-54) et surtout ἀφθαρσία (1 Co 15, 42, 50, 52, 54; cfr Rm 1, 23; 2, 7; Ep 6, 24). Mais il résulte notamment de 1 Co 15 que ces termes se réfèrent à l'état des chrétiens ressuscités. Ecrivant à une communauté pagano-chrétienne, Paul utilise un langage qui lui est familier et même qu'elle désire entendre, mais il le baptise en quelque sorte et en change absolument le sens, car il est évident qu'il ne fait pas la moindre concession à la doctrine grecque de l'immortalité fondée sur le dualisme métaphysique corps-âme. Plus que la doctrine paulinienne, la théologie johannique incitait l'auteur à utiliser le vocabulaire grec relatif à l'immortalité (ἀθανασία, ἀφθαρσία). Cependant il ne le fait jamais, et c'est bien à tort que certains auteurs lui prêtent à ce sujet des conceptions grecques. Cfr *Introduction à la Bible* publiée sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, tome II, *Nouveau Testament*, Tournai, 1959, pp. 910-911.

31. Lagrange (*Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 182) exprime fort bien la difficulté que soulèvent 6, 49-50, 58 : « Les pères sont morts, mais ceux qui consomment le pain de vie seront-ils affranchis de la mort naturelle? Et s'il s'agit de la mort spirituelle, Moïse et d'autres ne l'ont pas encourue. Cette difficulté exposée fortement par Augustin l'a conduit à opposer moins le pain céleste à la manne que les bonnes dispositions aux mauvaises. Mais il suffit pour rester dans le sens littéral d'entendre la mort naturelle dans le premier cas, la mort ou plutôt la vie spirituelle dans le second ». Au fond, aux yeux de saint Jean comme de saint Paul, le Christ, et lui seul, change radicalement le sens de la mort, qui est en soi une malédiction, car elle est le signe de la mort spirituelle. Cfr notre article *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes*, dans *R.B.*, 1959, pp. 481-513.

32. Loin d'être une correction ultérieure de l'Eglise, ou encore une accommodation au langage du christianisme primitif, la pensée de la résurrection des corps à la fin des temps joue dans le Quatrième Evangile un rôle capital; elle constitue le point culminant de l'œuvre salvifique du Christ. C'est ce que met en un relief singulier le miracle de la résurrection de Lazare qui, comme les autres miracles du Quatrième Evangile, est une sorte de para-

Le festin messianique dans l'Ancien Testament.

Dans l'Ancien Testament la première prédiction de la destruction eschatologique de la mort et de la résurrection des morts se lit dans l'apocalypse d'Isaïe dont la date de composition est discutée, mais qui est certainement tardive [33]. Or cette annonce *s'y trouve liée étroitetement à celle du festin messianique* : Voici ce texte dont l'importance est considérable :

> Yahvé des armées préparera
> pour tous les peuples sur cette montagne
> un festin de mets gras,
> de mets à la graisse de moëlle,
> de vins décantés...
> Il détruira pour toujours la mort...
> Tes morts revivront, mes cadavres ressusciteront;
> Réveillez-vous et chantez, habitants de la poussière!
> Car ta rosée est une rosée de lumière,
> et la terre enfantera des ombres (Is 25, 6, 8; 26, 19).

Le thème du banquet messianique semble avoir des origines diverses. D'une part le récit yahviste de la conclusion de l'alliance sinaïtique rattache celle-ci à un repas pris en présence de Dieu par Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël (Ex 24, 9-11). D'autre part, au cours de la traversée du désert par les Hébreux, Dieu leur avait procuré la manne et l'eau du rocher. Enfin il y a encore, et peut-être surtout, la tradition israélite des « repas sacrés pris dans un sanctuaire : Gn 31, 54; Ex 18, 12; 1 S 9, 12 sq.; Os 8, 13; Am 2, 8. On sait quelle importance la loi deutéronomique attache à cette pratique : Dt 12, 7, 3; 14, 23; 15, 20; 27, 7. Les liqueurs fermentées peuvent trouver place en ces joyeux festins (Dt, 14, 26), et l'Israélite, qui chez lui se nourrit si rarement de viande,

---

bole en acte (Tatgleichnis, comme dit W. Lutgert, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh, 1916, p. 17). Jésus veut montrer qu'il est actuellement pour tous les hommes la source même de la vie divine et de la résurrection surnaturelle, et cependant c'est une résurrection d'ordre physique qu'il accomplit. Qu'est-ce à dire sinon que la vie divine offerte maintenant aux hommes par le Sauveur doit un jour trouver *son complément indispensable* dans la résurrection glorieuse des corps? Ce n'est pas un hasard non plus si la promesse de cette résurrection est liée à celle de l'Eucharistie. En effet si le Fils de l'homme glorifié, dont la chair est vivifiée par l'Esprit divin (6, 63), doit nourrir les hommes de sa chair et de son sang, c'est pour que le salut atteigne un jour leur être tout entier, non pas seulement leur âme, mais encore leur corps. Aussi Jésus se proclame-t-il tout à la fois la résurrection et la vie des hommes (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή) ; cela implique que la vie divine qu'il leur octroie maintenant doit un jour s'épanouir en résurrection de vie (ἀνάστασις ζωῆς). Cfr F. Mussner, ΖΩΗ, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952, pp. 140-144.

33. Cfr à ce sujet *D.B. Suppl.*, art. *Isaïe*, col. 682-684; — *Introduction à la Bible*, t. I, p. 571.

consomme ici la chair des victimes dont une part a été offerte à Yahvé. Aussi est-il évident pour tous que Yahvé, habitant au sanctuaire, reçoit chez lui, à sa table, ceux qui sont venus lui rendre leurs hommages, et ce geste symbolise l'union entre le Dieu de l'Alliance et les Israélites fidèles [34]. »

L'attente du festin messianique est attestée assez souvent dans l'Ancien Testament, sous des formes du reste assez variables. On peut en trouver une première préfiguration dans la prédiction faite par le Deutéro-Isaïe que les rapatriés de Babylone, lors de la traversée du désert, seront nourris et désaltérés miraculeusement par Dieu comme le furent leurs ancêtres du temps de l'Exode :

> Ils n'ont pas eu soif dans la région aride où il les conduisit;
> du rocher il a fait jaillir pour eux de l'eau.
> Sur toutes les routes ils paîtront,
> sur tous les monts chauves seront leurs pâturages.
> Ils n'auront plus ni faim ni soif,
> Car Celui qui a pitié d'eux les guidera
> et les conduira vers les eaux bouillonnantes. (Is 48, 21; 49, 9-10).

Selon son habitude, le Trito-Isaïe reprend ces promesses eschatologiques pour en faire l'application aux seuls justes de la communauté postexilienne profondément divisée :

> Voici que mes serviteurs mangeront,
> mais vous, vous aurez faim!
> Voici que mes serviteurs boiront,
> mais vous, vous aurez soif :
> Voici que mes serviteurs se réjouiront,
> mais vous, vous serez dans la confusion! (Is 65, 13).

Si le Cantique des Cantiques est ce que nous supposons, une allégorie qui, en utilisant le langage de l'amour humain, célèbre, mais comme un idéal beaucoup plus espéré que réalisé, les relations d'amour de Yahvé et d'Israël, c'est ce même festin messianique qui est décrit en 5, 1; comme le banquet d'Is 25, 6, il a lieu sur « la colline de l'encens » *mentionnée en 4, 6, et qui ne peut être que le site du Temple* [35] :

---

34. A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R.B.*, 1934, pp. 375-376.

35. Faisant écho à l'exégèse juive (Targum, Rashi), nombre d'interprètes reconnaissent que « la montagne de la myrrhe » et « la colline de l'encens » ne peuvent guère se comprendre que comme une allusion à la colline du temple de Jérusalem; cfr P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1909, pp. 267-268. Un des tout derniers commentateurs du Cantique, H. Ringgren, avoue que c'est bien là le sens littéral normal (*Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther*, Göttingen, 1958, p. 19). Nous avons la joie d'annoncer la publication prochaine dans la collection *Etudes Bibliques* du commentaire de A. Robert sur le *Cantique*; on verra alors, espérons-le, que l'interprétation du poème à partir de la littérature prophétique est pleinement justifiée; les autres exégèses font appel presque toujours à des transpositions, des corrections, voire des mutilations textuelles tout à fait arbitraires.

Je bois mon vin et mon lait,
Mangez, mes amis, buvez,
enivrez-vous, mes bien-aimés!

Le vin et le lait se retrouvent une fois encore, associés à l'eau et au blé, dans l'invitation au festin messianique qui se lit en Is 55, mais alors il est très clair que ces mets, opposés comme ils sont aux satisfactions trompeuses, ont une signification métaphorique et désignent la félicité à la fois matérielle et morale de l'ère messianique promise à ceux qui écoutent Yahvé :

O vous tous qui avez soif, venez aux eaux.
Même si vous n'avez pas d'argent,
venez, achetez du blé et mangez,
venez, achetez du blé sans argent,
sans monnaie du vin et du lait.
Pourquoi dépensez-vous de l'argent pour ce qui n'est pas du pain,
et votre peine pour ce qui ne rassasie pas?
Ecoutez-moi bien et vous mangerez ce qui est bon,
et votre âme se délectera de mets succulents.
Prêtez l'oreille et venez à moi,
écoutez et votre âme vivra;
je vous accorderai une alliance éternelle,
les grâces permanentes de David (vv. 1-3).

Même imagerie dans le Ps 23, dont l'auteur, actualisant manifestement des promesses eschatologiques, notamment celle du bon pasteur et du festin messianique, se représente l'amitié divine dont il jouit présentement sous l'image d'une table abondamment servie :

Yahvé est mon pasteur,
je ne manquerai de rien...
Devant moi tu apprêtes une table
face à mes adversaires (vv. 1, 5).

Le festin messianique dans Jn 6 et dans les synoptiques.

Que le thème traditionnel du banquet messianique soit à la base du discours johannique sur le pain de vie et qu'il y soit lié, comme dans l'apocalypse d'Isaïe, à la destruction eschatologique de la mort et à la résurrection des morts, c'est ce qu'il est superflu de démontrer après tout ce que nous avons dit. Située, ainsi que nous l'avons établi, dans un contexte essentiellement eschatologique, la promesse d'une nourriture qui doit procurer la vie éternelle se rattache certainement à ce thème. Comme les repas sacrés pris dans le sanctuaire qu'évoque le festin messianique, la manducation eucharistique sera celle d'une victime, du Christ immolé au Calvaire pour le salut des hommes : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (livrée) pour la vie du monde » (v. 51). L'assurance « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (v. 35) renvoie explicitement à plusieurs

des textes qui ont été cités plus haut, notamment Is 48, 21 ; 49, 9-10 ; 55, 1-3 ; 65, 13 [36]. La citation de l'Ecriture faite par Jésus en 6, 45 : « Ils seront tous enseignés par Dieu » est un emprunt à Is 54, 13, oracle qui s'inspire lui-même de Jr 31, 31-34, où pour la première fois se fait jour l'idée extraordinaire d'une nouvelle alliance beaucoup plus intérieure que la première, car elle sera écrite dans les cœurs par Dieu lui-même. Or c'est aussitôt après avoir annoncé : « Ils seront tous enseignés par Dieu » que le Deutéro-Isaïe invite à venir participer au banquet messianique (Is 55, 1 sq.). La coïncidence avec Jn 6 est tout à fait remarquable. La formule de réciprocité : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (6, 56) paraît être une intériorisation de la formule traditionnelle de l'alliance : Israël est le peuple de Yahvé, et Yahvé le Dieu d'Israël (cfr Os 2, 25 ; Jr 31, 33 etc.), intériorisation conforme au caractère général de la nouvelle alliance [37].

Que le Christ ait effectivement promis le don de l'Eucharistie à partir de l'attente du festin messianique, il n'y a rien là que de très vraisemblable, si l'on se reporte à la tradition synoptique, où ce thème est abondamment attesté. Il semble déjà impliqué par les repas pris par Jésus avec les publicains et les pécheurs, geste de miséricorde qui signifie que le médecin messianique est venu pour les malades et les pécheurs, et donc que Dieu est décidé à renouer avec eux des relations d'amitié, qu'il les appelle à prendre part au festin eschatologique [38]. En tout cas il est nettement présupposé par le logion sur le vin nouveau qui nécessite des outres neuves, logion commun aux trois Synoptiques : Mc 2, 22 ; Mt 9, 17 ; Lc 5, 37-39 [39].

A l'époque de Jésus, un des symboles les plus courants pour désigner le futur Royaume de Dieu était celui du festin, et c'est ce qui permet de comprendre la réflexion d'un auditeur de Jésus : « Heureux celui qui prendra son repas (ou qui mangera du pain) dans le Royau-

---

36. Comme si souvent, l'Apocalypse se rencontre une fois de plus avec le Quatrième Evangile : 7, 17 renvoie clairement à Is 49, 10 ; cfr aussi 21, 6 ; 22, 17.

37. Est-il besoin de souligner qu'on est aussi loin que possible du mysticisme hellénistique où le myste est censé s'identifier avec la Divinité : tu es moi, et moi je suis toi ? En revanche il convient de rapprocher 6, 56 de la formule de réciprocité de 10, 24 : « *Je suis le bon pasteur, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent* », où la connaissance réciproque (à entendre au sens sémitique) s'allie au thème eschatologique du bon pasteur, exactement comme dans l'oracle suivant d'Ezéchiel visant la nouvelle alliance : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, tandis qu'eux, la maison d'Israël, seront mon peuple..., vous, mes brebis, troupeau que je pais » (34, 30-31). Il faut expliquer de la même manière, à partir de la formule d'alliance et du thème du pasteur, le verset célèbre de Ct 2, 16 : « Mon bien-aimé est à moi et moi à lui. Il paît son troupeau parmi les lis ».

38. Cfr en ce sens E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, p. 56 ; — Y. de Montcheuil, *Mélanges Théologiques*, Paris, 1956, p. 39

39. Cfr J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (traduction S. H. Hooke), Londres, 1955, p. 95.

me de Dieu!» (Lc 14, 15). Ainsi s'explique pareillement que Jésus lui-même, surtout dans ses paraboles, fasse si souvent appel à l'image du festin pour désigner le futur Royaume de Dieu, soit sous sa forme terrestre (l'Eglise), soit sous sa forme définitive (la récompense céleste) :

Lc 6, 21 (= Mt 5, 6) : la béatitude des affamés et des assoiffés (celle-ci seulement dans Matthieu) [40]; Mt 8, 11-12 (= Lc 13, 28-29) : ceux qui, venus de l'Orient et de l'Occident, prennent place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob; — Lc 13, 16-24 (= Mt 22, 2-10) : les invités qui se dérobent; — Lc 12, 35-37 : les serviteurs servis par leur maître; — Mt 22, 11-13 : la robe nuptiale; — Mt 25, 1-13 : les dix vierges. La formule exclusivement matthéenne « dans les ténèbres du dehors » (8, 12; 22, 13; 25, 30) présuppose « un festin qu'on se représente naturellement dans une salle brillamment éclairée [41] ». Cfr Ap 3, 20 : le festin des amis du Christ; 19, 9 : le festin des noces de l'Agneau.

Dans les Synoptiques l'institution de l'Eucharistie dans le cadre d'un repas sacré, qui fut probablement un repas pascal [42], vient s'inscrire tout naturellement dans ce contexte général. Il est donc tout à fait normal qu'en Jn 6 Jésus exploite la même donnée traditionnelle pour préparer ses auditeurs à l'institution du sacrement.

Il ne sera sans doute pas inutile de noter ici un certain nombre de parallélismes remarquables entre Jn 6 et les récits de la Cène. Jean, en écrivant, s'est probablement souvenu de ceux-ci. Nous aurons à reparler dans notre conclusion du couple « manger la chair » « boire le sang » (6, 53, 54, 55, 56); ce n'est là qu'une réplique, et même selon certains auteurs, la forme originale des paroles de la Cène relatives au corps et au sang du Christ : à la Cène Jésus a dû dire : « ma chair » : *bisri,* et non « mon corps » [43]. On notera encore que dans le discours johannique comme à la Cène, le drame du Calvaire est annoncé en des termes qui évoquent le sacrifice du Serviteur en Is 53 : « la chair (que je donnerai) pour la vie du monde » (v. 51) est à rapprocher de

40. Tandis que la formulation des béatitudes dans Luc vise *tout d'abord* le plan matériel, celle de Matthieu se situe d'emblée sur le plan spirituel. Mais dans Luc le rassasiement promis est nettement messianique et a donc la signification très large qui s'attache aux promesses messianiques, cela d'autant plus que l'Ancien Testament connaissait fort bien le rassasiement spirituel; cfr par ex. Ps 17, 15. Lagrange dit de Lc 6, 21 : « Tout le monde convient qu'il y a ici place pour un sens plus relevé que le littéral » (*Evangile selon saint Luc,* Paris, 1927, p. 187). Dans Matthieu, la faim et la soif de la justice nous paraissent être, non pas le désir d'une perfection plus haute, mais l'attente messianique du don divin de la justice : dans l'Ancien Testament la faim et la soif métaphoriques s'entendent toujours des biens spirituels accordés par Dieu, jamais de la justice que l'homme doit pratiquer.

41. P. Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ,* Paris, 1930, pp. 47-48.

42. On en discute toujours : cfr tout récemment la prise de position du P. Benoit à propos de l'ouvrage de M^lle^ Jaubert sur la date de la Cène : *R.B.,* 1958, pp. 590-594.

43. Cfr J. Bonsirven, *« Hoc est corpus meum », Recherches sur l'original araméen,* dans *Biblica,* 1948, pp. 205-219.

« mon corps donné pour vous » de Lc, 22, 19, et les deux formules, ainsi que « le sang répandu pour beaucoup » (Mc 14, 24 par.), renvoient au Serviteur livré pour les péchés de beaucoup (= de la multitude ; en hébreu comme en araméen, « beaucoup » n'est pas partitif, mais exprime une multitude qui peut être ou n'être pas la totalité). L'annonce de la trahison de Judas est commune au discours sur le pain de vie (70-71) et aux récits synoptiques de la Cène.

Plus cachées sont les coïncidences suivantes. Dans le discours sur le pain de vie, le personnage de Moïse, médiateur de la première alliance, est évoqué avec insistance, au point que le v. 50 : « C'est ici le pain (οὗτος ἔστιν ὁ ἄρτος) qui descend du ciel » imite le langage de Moïse en Ex 16, 15 : « C'est ici le pain (οὗτος ὁ ἄρτος) que Yahvé vous donne pour nourriture ». Il en va de même à la Cène. En effet les paroles de Jésus : « Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance » rappellent celles de Moïse lors de la conclusion de l'alliance du Sinaï : « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous » (Ex 24, 8). En parlant à la Cène d'alliance nouvelle, Jésus fait allusion à la grande annonce par Jérémie d'une nouvelle alliance (διαθήκη καινή) écrite dans les cœurs par Dieu lui-même : Jr 31, 31-34. Même allusion en Jn 6, 45 par l'entremise d'Is 54, 13.

(à suivre)

*Paris XVIII^e^*
11 rue Georgette-Agutte.

André FEUILLET, P.S.S.
professeur à l'Institut Catholique.