NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 N° 10 1960

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

André FEUILLET

p. 1040 - 1062

https://www.nrt.be/it/articoli/les-themes-bibliques-majeurs-du-discours-sur-le-pain-de-vie-jean-6-suite-1896

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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

IV. LES DISCIPLES DU CHRIST D'APRES LES SYNOPTIQUES ET LE QUATRIEME EVANGILE

Déjà, à plusieurs reprises, nous avons eu l'occasion de comparer les disciples du Christ johannique à ceux de la Sagesse divine : dans l'un et l'autre cas, le disciple est mis dans une dépendance telle à l'égard de son Maître divin qu'il lui est demandé de se nourrir de lui ; c'est là l'essence même du mystère eucharistique, préparé dans l'A.T. par le festin de la Sagesse.

Nous voudrions maintenant nous arrêter plus longuement à l'idée si originale que le Christ se fait de ses disciples, tant dans les Synoptiques que dans le Quatrième Evangile. Pour expliciter cette idée, nous ferons appel une fois de plus aux préparations de l'ancienne alliance ; nous prendrons également en considération les données du judaïsme contemporain du Sauveur [101].

Les antécédents de l'Ancien Testament et du Judaïsme.

Le disciple est celui qui suit les leçons d'un maître, ou, plus précisément, car le français distingue entre « disciple » et « élève », celui qui s'est volontairement mis à son école et en partage les vues. Originairement le mot *mathètès* veut dire « élève », « apprenti », mais la signification de « disciple » est la plus usuelle ; c'est presque toujours celle qu'on rencontre dans la Bible.

Alors que dans le N.T. le mot *mathètès* pris au sens de disciple est extrêmement fréquent (cfr infra), dans l'A.T. le terme hébreu

---

101. Dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, le mot *disciple* occupe à peine une colonne ; l'auteur de cet article, Vigouroux lui-même, s'est contenté de dresser la liste des principaux passages des Ecritures où ce vocable est employé. Le *Dictionary of the Bible* de Hastings et l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne ne lui attribuent pas davantage d'importance. Au contraire, dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, le terme μαθητὴς reçoit un traitement privilégié sous la plume de K. H. Rengstorf ; à lui seul, il occupe plus d'une soixantaine de pages (vol. IV, pp. 417-465), abstraction faite de l'étude donnée auparavant de μανθάνω et de ses dérivés. Ce simple fait nous paraît révélateur du progrès réalisé ces temps derniers dans les études scripturaires et de l'intérêt beaucoup plus grand accordé aujourd'hui à l'aspect théologique des problèmes, tant parmi les exégètes catholiques que chez les critiques protestants. On consultera également R. Schütz, *Apostel und Junger*, Giessen, 1921 (cfr *R.B.*, 1922, pp. 304-306) ; — J. Wach, *Meister und Junger*, 1925.

qui correspond le mieux à disciple, *talmid*, n'apparaît qu'en 1 Ch 25, 8 pour désigner, non pas des disciples proprement dits, mais les fils des Lévites qui, « sous la direction de leur père » (v. 3), exécutaient les chants dans le Temple. Dans les LXX, le mot *mathétès* ne se lit pas une seule fois. C'est par erreur en effet que quelques témoins du *codex alexandrinus* ont ce mot en Jr 13, 21; 20, 11; 26, 9.

A l'absence presque totale du mot « disciple » dans les textes de l'A.T., il faut assigner une raison. Même si le concept de disciple se cache parfois sous d'autres appellations, c'est un fait qu'il n'occupe dans la religion de l'Ancienne Alliance qu'une place fort restreinte.

C'est que celle-ci se donne comme une religion révélée, qui vient directement de Dieu. C'est Yahvé qui parle; en définitive c'est toujours lui qui est cause, source de la doctrine tout autant que du salut; c'est sa Parole, et non Moïse, qui est à l'origine de l'histoire du peuple élu et préside à tout son développement [102].

Dans ces conditions Moïse ne pouvait avoir de disciples. Josué n'est pas son disciple, mais son serviteur : Ex 24, 13; 33, 11; Nb 11, 28; Dt 1, 38... Le cas des « fils des prophètes » (2 R 2, 3, 5, 7, 15...), ou encore celui d'Elisée par rapport à Elie, ne sont pas des exceptions, car c'est à Dieu seul, comme à sa source, qu'est rapporté le charisme prophétique [103].

Isaïe a un riche enseignement sur les plans divins, qu'il transmet à un cercle d'auditeurs choisis appelés une fois ses disciples (Is 8, 16 : *limoudim*, traduit dans la Vulgate par *discipuli* [104]. Mais la doctrine d'Isaïe n'est pas présentée comme la réflexion personnelle d'une intelligence humaine; elle est une sagesse divine.

Il faut en dire autant des sages : s'ils ont des disciples qu'ils appel-

---

102. Le seul élément qui ait une importance décisive, c'est ce que Moïse considéré comme médiateur d'alliance, ou encore comme le premier des prophètes, a dit ou fait de la part de Yahvé. C'est pourquoi c'est beaucoup plus à l'époque mosaïque qu'au personnage même de Moïse, qui n'est que rarement mentionné, que renvoient les auteurs de l'Ancien Testament; cfr par ex. Am 5, 25; Os 2, 27; 10, 10; 11, 1 sq.; Is 30, 29; Jr 2, 2 sq.; 7, 21-23, etc. Par contre dans le judaïsme tardif (cfr déjà l'Ecclésiastique), on aura de plus en plus tendance à exalter les grands ancêtres du passé, souvent avec le dessein de les opposer aux héros et aux sages de la Grèce.

103. Les fils des prophètes sont les prophètes groupés en confréries. Si en un texte, dont l'interprétation est d'ailleurs difficile (cfr L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, Paris, 1930, tome III, p. 177, note 3), Samuel paraît être leur chef (2 S 19, 20), rien n'indique que les extatiques aient entretenu avec lui des rapports personnels. Le cas d'Elisée vivant en compagnie d'Elie n'est pas davantage une exception; c'est comme « serviteur » qu'il s'est mis à la suite d'Elie (1 R 19, 21; 2 R 3, 11); il demande bien à Elie sur le point de le quitter une double part de son esprit prophétique, mais c'est Dieu qui la lui donnera (2 R 2, 9, 10), et c'est au nom de Yahvé qu'il agira (2 R 2, 14, 24; 3, 14 sq.). Cfr R. de Vaux, *Les Livres des Rois* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1949, pp. 127-128, note c.

104. Le seul autre emploi de *discipulus* dans l'A.T. se trouve en Ml 2, 12, mais c'est là une erreur de traduction.

lent leurs « fils » (Pr 1, 8, 10; 2, 1..., cfr supra), en réalité ils ne font que leur enseigner le yahvisme traditionnel, dont le principe est la crainte du Seigneur (Pr 1, 7, 29; 2, 5; 8, 13; 9, 10; 10, 27...). Commentant Si 24, 30-34, le P. Spicq écrit justement [105] : le Siracide « ne donne pas une doctrine personnelle et originale, comme un philosophe grec; mais il communique libéralement à tous les enseignements divins de la Tôrâh, dont il a été le premier bénéficiaire ».

L'espérance eschatologique prend sa source dans l'histoire : au fait historique de la révélation du Sinaï correspond l'attente d'un enseignement donné directement par Dieu, non plus maintenant à un seul peuple, mais à tout homme, et mis par grâce dans leur cœur au lieu d'être simplement inscrit sur des tables de pierre. C'est là une des formes les plus hautes de l'espérance messianique, et c'est elle qui prépare le mieux le concept néotestamentaire de disciple du Christ.

Celui qui semble avoir lancé cette idée est Isaïe en l'oracle de 2, 2-4 qui a trait à « la fin des jours » (= l'ère messianique) [106]. On y lit en effet : « Venez et montons à la montagne de Yahvé, à la maison du Dieu de Jacob; *il nous instruira* de ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers ». Mais c'est surtout Jérémie (31, 31-34) qui est ici le pionnier : « je mettrai ma loi au dedans d'eux, et je l'écrirai sur leur cœur ...Un homme n'enseignera plus son prochain, car ils me connaîtront tous ». Né lui-même de l'expérience cruelle de l'inefficacité d'une loi gravée simplement sur des tables de pierre, cet oracle est à rapprocher de Jr 24, 7 : « je leur donnerai un cœur pour me connaître et savoir que je suis Yahvé ». — Ezéchiel (36, 25-28) ne fait que prolonger cette intuition magnifique.

Ces prédictions sont à l'origine de beaucoup d'autres, en particulier de celle-ci qui, dans le discours sur le pain de vie (6, 45), est citée par le Christ lui-même : « Tous tes fils seront disciples (*limoudim*) de Yahvé » (Is 54, 13). La citation libre que fait saint Jean de ce texte (καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ) dépend probablement des LXX. Cfr encore Is 48, 17; 55, 1-3.

Il est probable que l'exclamation de l'épouse dans le Cantique des Cantiques : « Ah! que ne m'es-tu un frère!... Tu m'enseignerais! » (8, 1-2) s'inspire de la même tradition [107]. On peut rattacher encore

105. *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, p. 691.

106. A la condition d'admettre, avec un grand nombre d'auteurs (Duhm, Procksch, Kissane, Steinmann...), que cet oracle est bien d'Isaïe; on sait que ce problème continue d'être très discuté. Peut-être convient-il d'ajouter Is 30, 20-21, si le sens est qu'aux temps messianiques Yahvé se fera l'instructeur du peuple. Cfr in h. l. les commentaires de Procksch et de Fischer et notre article *Isaïe* dans *S.D.B.*, col. 670. En faveur de l'authenticité d'Is 2, 2-5, on peut lire H. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt zum Zion*, dans *Vet. Test.*, 1957, pp. 62-81. R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel-Paris, 1959, pp. 55-67.

107. Cfr A. Robert, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1951, pp. 56-57, note g. Sans raison plusieurs auteurs corrigent ce texte qui les embarrasse.

à cette ligne de pensée la fonction exercée par le Serviteur de Yahvé, car s'il enseigne (Is 42, 1, 4), il est lui-même un disciple très fidèle de Yahvé qui répète des leçons apprises, ce qui fait que sa doctrine est vraiment divine : « Le Seigneur Yahvé m'a donné une langue de disciple..., chaque matin il éveille mon oreille pour que j'écoute en disciple » (Is 50, 4).

D'une manière générale les psalmistes reprennent sur un plan individuel les aspirations eschatologiques des prophètes. Dans les psaumes, plusieurs fois, se fait jour le même désir d'un enseignement donné par Dieu, témoin la prière de l'auteur du *Miserere* pour que Dieu lui enseigne la sagesse dans le secret du cœur (v. 8) ; témoin encore les invocations répétées du Ps 119 : Enseigne-moi, ouvre mes yeux, fais-moi comprendre, donne-moi l'intelligence, incline ou élargis mon cœur (vv. 12, 18, 26, 27, 33, 34, 35, 36, 64, 66, 68, 73, 108, 124, 125, 133, 144...) ; cfr encore Ps 25, 4, 5, 8-9 ; Ps 94, 12-13 ; Ps 143, 8-10. Au sujet du Ps 119, A. Robert écrit : « A voir l'insistance extraordinaire du psalmiste à se tourner vers Yahvé, la fréquence et l'intensité de sa prière, les effets qu'il en attend, on comprend qu'à ses yeux les maîtres humains comptent peu... Il ne s'agit plus de s'épuiser pour comprendre les finesses d'un mashal, ni de meubler sa mémoire des principes du bon sens..., mais seulement d'ouvrir son âme, dans la prière, à l'action divine ; car le Maître divin agit intérieurement sur les puissances et les met en harmonie avec la doctrine présentée du dehors [108] ».

Une autre tradition, dont on peut dire qu'elle se situe franchement sur le plan de l'eschatologie réalisée et qui est d'une importance considérable pour l'intelligence du N.T., c'est celle qui est représentée par les grands développements des livres sapientiaux sur la Sagesse divine personnifiée (Pr 1, 20-33 ; 8-9 ; Si 24 ; Sg 6-9) : La Sagesse appelle les hommes à elle pour faire d'eux ses propres disciples. Nous en avons assez dit sur ces textes pour qu'il soit utile maintenant d'y insister.

Le judaïsme tardif nous fait assister à une grande nouveauté : la Loi devient alors objet d'enseignement proprement dit et d'interprétation par des maîtres humains. A côté des prêtres, gardiens traditionnels de la Loi (cfr surtout Jr 18, 18, et aussi Os 4, 6 ; Mi 3, 11 ; Dt 17, 8-12 ; 31, 26 ; 44, 23), naît tout un groupe de juristes laïcs dont l'action ne cessera pas de croître avec le temps.

Le texte de Si 28, 19-26, qui apprend à faire la distinction entre sage et sage, vise « différents représentants de cette classe de maîtres bénévoles, née en Israël, et dont le prestige s'accroît rapidement. A l'imitation des scribes égyptiens et des philosophes grecs, ils s'attribuent un rôle pédagogique auprès du peuple (cfr παιδεία, v. 23) ; et, sans prétendre encore suppléer aux enseignements prophétiques

108. *Le Psaume CXIX et les Sapientiaux*, dans *R.B.*, 1939, pp. 14-15.

disparus, ils supplantent de plus en plus le sacerdoce dans sa fonction de guide et d'éducateur moral (cfr Mt 23, 2 sq.) [109] ».

Dans les Evangiles et les Actes des Apôtres, il est souvent question des Docteurs de la Loi (*didascaloi, nomodidascaloi*; cfr scène de Jésus au milieu des Docteurs), ou encore des Scribes (*grammateis*), d'ordinaire associés aux Pharisiens, dans les rangs desquels ils se recrutaient principalement, mais sans se confondre avec eux. C'est aux environs de l'ère chrétienne qu'apparurent les rabbins; saint Paul rappelle déjà qu'il fut disciple du rabbin Gamaliel (Act. 22, 3). Le rabbinisme devait se développer surtout après la ruine du Temple.

Cette institution est en soi normale. Toute loi, si parfaite qu'elle puisse être, a besoin d'être expliquée et adaptée aux circonstances, et la Loi mosaïque n'échappait pas à cette nécessité. Elle s'adapta d'abord par l'adjonction de lois nouvelles, puis, quand le canon des Livres Saints fut définitivement fixé, comme on ne pouvait rien ajouter au Pentateuque, il fallut bien s'efforcer de l'interpréter pour en rendre les prescriptions présentement observables. A cet égard la tâche entreprise par les Docteurs était non seulement utile, mais indispensable.

Cependant les Docteurs ne s'en tinrent pas là. Animés tout d'abord par l'unique ambition de défendre et de propager la loi, ils en vinrent peu à peu à se faire à partir de la Tôrah des conceptions personnelles auxquelles ils attribuèrent, sinon la même importance, du moins la même valeur obligatoire qu'à la Loi mosaïque elle-même. Par là ils devenaient source de doctrine et s'arrogeaient une véritable autorité, ce qui est le fondement même de la relation entre maître et disciple. Leurs élèves, de plus en plus nombreux, car tout juif avait le devoir strict d'étudier la Loi, devenaient véritablement leurs disciples; ils dépendaient d'eux intellectuellement et aussi moralement, tout autant que les disciples des philosophes grecs dépendaient de leurs maîtres [110].

---

109. C. Spicq, dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, p. 754.

110. Dans un article suggestif, *La chaîne de la tradition pharisienne* (*R.B.*, 1952, pp. 44-54), E. Bickermann a souligné la profonde innovation introduite par les pharisiens dans la manière de justifier les lois et les traditions non écrites. Dans l'Ancien Testament les grands prêtres sont gardiens de la Loi, et l'on s'efforce de légitimer l'enseignement actuel des prêtres en établissant des généalogies qui manifestent la tradition ininterrompue de père en fils. C'est ainsi que « le Chroniqueur compte quatorze grands prêtres d'Aaron jusqu'à Azarias, le premier pontife au temple de Salomon, et de nouveau quatorze successeurs de celui-ci jusqu'à Yaddua » : 1 Ch 5, 29-41 et Ne 12, 10 (p. 49). *Or les Pharisiens substituent la lignée professorale, de maître à élève, à la filiation naturelle, des aïeux aux descendants*; les Aboth (ou Pères) dont ils parlent sont des professeurs : « Les Pharisiens, après la mort de Hillel et de Shammaï, vers le commencement de notre ère, établirent la généalogie spirituelle de leur enseignement » (p. 51). Ce faisant, les Pharisiens se rapprochaient des Grecs : chez les Grecs, il y avait des écoles qui perpétuaient l'enseignement des grands maîtres : pendant plus de huit siècles, jusqu'à 529 ap. J.C., l'Académie perpétua l'enseignement de Platon; le Lycée perpétuait l'enseignement d'Aristote, et l'école stoïcienne du Portique l'enseignement de Zénon. « Déjà vers 200 avant J.C. Sotion rédigea les listes de ces chefs d'école. Ensuite, la série des « successeurs » (*diadokoi*)

Ce n'est donc nullement un hasard si l'emploi fréquent du mot *talmid* caractérise le judaïsme rabbinique; il y désigne uniquement celui qui étudie l'Ecriture et la tradition rabbinique : Mishna, Talmud, Midrashim.

Le Nouveau Testament

Très souvent employé dans le N.T. [111], le mot disciple (*mathètès*) ne se trouve que dans les Evangiles et les Actes; en outre il désigne presque toujours des hommes qui ont reconnu Jésus pour leur Maître.

Les seules exceptions sont les suivantes : quelques mentions de disciples du Baptiste (Mc 2, 18 par.; Jn 1, 35; 3, 25; 4, 1; Act 19, 2-4) et de disciples des Pharisiens (Mc 2, 18 = Lc 5, 33; Mt 22, 16); une fois, dans le Quatrième Evangile (9, 26), il est question de disciples de Moïse. Enfin, en Act 9, 25, le texte alexandrin parle de disciples de saint Paul (« ses disciples »), mais la leçon des manuscrits antiochiens (les disciples = les chrétiens) est probablement la bonne; c'est elle qu'a retenue la Bible de Jérusalem.

Souvent dans les Evangiles, avec ou sans la précision du nombre Douze, les disciples sont plus spécialement le groupe des apôtres : Mt 10, 1; 12, 1; Mc 8, 27; Lc 9, 8; Jn 3, 22. Mais il serait exagéré de soutenir qu'il en est toujours ainsi chez saint Matthieu (cfr 5, 1; 8, 21), même s'il reste vrai qu'il s'intéresse avant tout aux Douze; pour ce motif, on l'a appelé, ainsi que Marc, l'Evangile des Douze. Luc a en propre la mention des soixante-douze (ou soixante-dix) disciples, et, d'une manière générale, envisage un cercle beaucoup plus large que les Douze; en conséquence il mérite l'appellation d'Evangile des disciples.

Aucun disciple du Christ n'émet la prétention de recruter à son tour des disciples. Même Pierre, Jacques et Jean, les « colonnes de l'Eglise » (Ga 2, 9), n'ont pas de disciples. Le mot est pareillement absent des Epîtres pauliniennes. Si les apôtres reçoivent l'ordre de « faire des disciples » (Mt 28, 19 : μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), si à Derbé, Paul et Barnabé font un grand nombre de disciples (Act 14, 21 : μαθητεύσαντες ἱκανοὺς), dans les deux cas les disciples en question sont des disciples du Christ; cfr 1 Th 4, 9 : « Vous êtes les disciples de Dieu lui-même (θεοδίδακτοί ἐστε) » (allusion probable à Jr 31, 34).

Dans les évangiles, le mot « disciple » désigne des hommes qui sont entrés en contact personnel avec Jésus, se sont attachés à lui et mis à sa suite (cfr infra) [112]. Dans les Actes, le même mot, sans plus de

---

forma la charpente de toute histoire de philosophie grecque. On lit par exemple, chez un contemporain de Hillel et de Shammaï, que l'école d'Epicure continua (après sa mort) jusqu'au premier César durant deux cent vingt-sept ans... Pendant ce temps il y eut quatorze successeurs » (p. 49).

111. Le mot *mathètès* est employé environ 250 fois dans le Nouveau Testament + une fois le féminin *mathétria*.

112. Des expressions comme « des foules nombreuses le suivirent » (Mt 12, 15), « une foule nombreuse de ses disciples » (Lc 6, 17), « toute la troupe de ses disciples » (Lc 19, 37), « beaucoup de ses disciples » (Jn 6, 60) donnent lieu de

précision (cfr cependant 9, 1 : « les disciples du Seigneur ») est souvent usité (seulement à partir du chapitre 6) pour désigner les chrétiens (6, 1, 2, 7; 9, 1, 10, 19, 25, 26, 38; 11, 26, 29...). Ici le vocable n'implique plus, comme dans les Evangiles, que Jésus ait été personnellement connu; les disciples sont en effet fréquemment le fruit du travail missionnaire de la communauté, de Paul, de Barnabé... En mettant très fort l'accent sur la nécessité de la foi pour devenir disciple de Jésus et en faisant passer tout à fait à l'arrière-plan les contacts personnels de la vie quotidienne (cfr 2, 11; 8, 31; 20, 29...), le Quatrième Evangile suggère comment a pu se produire cet élargissement de sens (cfr par ex. Jn 8, 31 : « Si vous demeurez en ma parole, vous serez vraiment mes disciples »; disciples = croyants : cfr Jn 1, 12 et Act 2, 44).

Entre les disciples des docteurs juifs et ceux de Jésus, les analogies extérieures sont multiples, si bien que Jésus pouvait donner l'impression d'un rabbi parmi beaucoup d'autres [113]. En réalité Jésus, appelé ῥαββι, διδάσκαλος ou ἐπιστάτης (ce dernier terme exclusivement dans Luc), a une manière qui n'appartient qu'à lui de recruter et de former ses disciples.

Quiconque ambitionnait de suivre les leçons d'un docteur juif devait se préparer intellectuellement et spirituellement à cet honneur [114]; quand il s'agit de devenir disciple de Jésus, aucune disposition intellectuelle ou morale n'est en rigueur de terme exigée. Même si l'appel ne revêt pas forcément une forme spectaculaire ou simplement visible, il reste que ce sont Jésus ou le Père céleste qui ont l'initiative de cette vocation : Mc 1, 17, 20 par.; 10, 21 par.; Mt 9, 9; Lc 5, 27-28; Jn 1, 39, 42, 44; 15, 16. Si Jésus est seul à connaître le Père, et à pou-

---

croire que, pendant une partie du ministère public, les disciples de Jésus furent nombreux. Mais le Quatrième Evangile nous apprend qu'après le discours sur le pain de vie, nombre d'entre eux firent défection et « cessèrent de marcher avec Jésus » (Jn 6, 60).

113. Voici quelques-unes de ces analogies. Dans les Evangiles, Jésus impose à ses disciples une discipline austère : aux plus intimes d'entre eux, il fait partager son genre de vie; il accepte leurs services, et de son côté les associe aux moments cruciaux de son existence. Pareillement le disciple du docteur est tenu à une vraie mortification; il s'attache à son maître et se fait un grand honneur de le servir, lui apporte ses sandales, le soutient quand il en a besoin, ouvre la route devant lui ou bien marche à sa suite, conduit l'âne sur lequel il voyage. Le disciple entre dans l'intimité de son maître, afin de reproduire ses gestes. Il poussera la déférence envers son maître jusqu'à éviter de proférer une sentence devant celui « dont il a bu l'eau »; à plus forte raison doit-il se garder de le contredire. De leur côté, les rabbins défendent l'honneur de leurs disciples et usent à leur endroit des plus grands ménagements. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien*, Paris, 1935, pp. 275-282; *T.W.N.T.*, V, art. ῥαββί, ῥαββουνι (Lhose), col. 962-966; — Towa Perlow, *L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique*, Paris, 1931, notamment pp. 50-72; — D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, pp. 266-267; — R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, Paris, 1928.

114. Les rabbins exigeront des candidats dès leur arrivée au moins une certaine connaissance de la *halaka*.

voir le révéler (Mt 11, 27; nombreux textes johanniques), seul le Père de son côté connaît Jésus et peut révéler le mystère qui enveloppe sa personne : Mt 11, 27; 16, 27). Ces données sont à comparer avec l'expression johannique « ceux que le Père a donnés à Jésus » : 6, 39; 10, 29; 18, 11, ainsi qu'avec la formule saisissante du discours sur le pain de vie : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (6, 44).

On se meut ici en un mystère d'ordre divin, celui-là même qu'avaient annoncé Jérémie, Ezéchiel et le Deutéro-Isaïe (cfr supra). Comme le dit très bien P. Biard [115], « la présence de Dieu dans le Christ, attestée par des œuvres qui sont les σημεῖα de sa puissance, ne peut être saisie que par la vue d'un homme ayant reçu d'en-haut un pouvoir nouveau ». Notons en passant que, conformément à ces données évangéliques, la *Prima Johannis* considérera comme réalisés en faveur des chrétiens les oracles de Jérémie et d'Ezéchiel sur la nouvelle alliance et la Loi écrite dans les cœurs comme un principe intérieur d'action. Ainsi s'explique le langage de Jean, notamment dans les passages suivants : 2, 27 : « L'onction que vous avez reçue de Lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne » (cfr Jr 31, 34); 4, 13 : « Il nous a donné de son Esprit » (cfr Ez 36, 27); et surtout 5, 20 : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné une intelligence pour que nous connaissions le Véritable » (cfr Jr 24, 7).

Le rapport qui unit Jésus à son disciple n'est pas exclusivement, ni même d'abord, d'ordre intellectuel [116]. Il lui dit : Suis-moi. Dans les Evangiles, y compris saint Jean, le verbe « suivre » (*akolouthein*) est fréquent, et, usité en un sens religieux, il exprime toujours l'attachement à la personne de Jésus; cfr Mc 1, 18; 2, 14; 8, 34; 10, 21, 28; Mt 8, 19; 10, 38; Lc 9, 59, 61; 18, 22; Jn 1, 44; 8, 12; 10, 4-5, 27; 12, 26; 13, 36-37... (en dehors des Evangiles, une fois seulement dans Ap 14, 14, par allusion à Mt 10, 38) [117].

---

115. *La Puissance de Dieu*, Paris, 1959, p. 133.

116. Le mot μαθητής venant de μανθάνω, on s'attendrait à rencontrer fréquemment ce verbe dans les Evangiles. Il n'en est rien. Mt emploie ce vocable 3 fois, Mc 1 fois; il manque complètement chez Luc. Jésus ne cherche pas en premier lieu à transmettre à ses disciples un bagage intellectuel. Cfr O. Glombitza, *Die Titel didaskalos und epistatès für Jesus bei Lukas*, dans *Z.N.W.*, 1958, pp. 275-278 : selon Luc Jésus n'est un *didaskalos* qu'aux yeux des étrangers; quand le Christ est invité à manifester son *exousia*, Luc utilise le terme *epistatès*. L'évangéliste veut faire comprendre que l'Eglise n'est pas une école philosophique dont le Christ serait le chef.

117. L'A.T. connait déjà cette phraséologie religieuse : הלך אחרי, que les Septante traduisent toujours littéralement πορεύεσθαι ὀπίσω. Mais elle est ordinairement appliquée à l'idolâtrie : on suit les faux dieux et l'on s'éloigne de Yahvé : Jg 2, 12; Dt 4, 3; 6, 3; 1 R 21, 26; Jr 7, 6-9; 9, 13; 11, 10; Os 1, 2. Plus rarement elle sert à exprimer l'attachement à Yahvé : Dt 1, 36; 1 R 14, 8; 18, 21; 2 R 23, 3; Jr 2, 2. Sans doute n'osait-on pas appliquer à Yahvé cette expression trop concrète et matérielle, qui de surcroît était déjà profanée par

Thème fondamental du Quatrième Evangile, la foi n'y est pas simplement l'adhésion à des vérités abstraites. Opposée à l'amour des ténèbres et de la gloire humaine ou encore à l'amour égoïste de sa propre vie ou de ses propres œuvres en tant qu'elles sont mauvaises, la foi est la réponse personnelle de l'être humain tout entier à l'amour ineffable de Dieu qui a donné au monde son Fils unique (cfr spécialement 3, 14-21; 8, 42-47; 12, 25, 43...). Croire, aimer la vérité, aimer la lumière, aimer la gloire de Dieu, aimer le Christ qui est tout cela, ou encore « suivre » le Bon Pasteur par tout son comportement moral, c'est tout un [118].

Le fait de suivre Jésus implique en premier lieu une rupture avec le passé, et, quand il s'agit de disciples privilégiés comme le sont les Douze, la rupture doit être totale. Mais ce n'est là que le côté négatif du comportement des disciples. Positivement il leur faut calquer leur conduite sur celle de Jésus, écouter ses leçons et en même temps y conformer leur vie en se souvenant de l'exemple du Sauveur : Mc 8, 34-35 par.; 10, 21 par.; 10, 42-45 par.; Jn 12, 26. Avant tout, il leur faut s'aimer les uns les autres comme il les a aimés; c'est à ce signe que tous reconnaîtront qu'ils sont ses disciples (Jn 13, 34-35). Après son départ, il faudra qu'ils soient un comme Jésus et le Père sont un, ce sera là pour le monde le grand motif de crédibilité (Jn 17, 20-21).

Attaché à lui en raison de sa science de la Loi, le disciple d'un docteur tend à reprendre sa liberté et à devenir à son tour docteur; cfr le proverbe cité en Lc 6, 40 : « tout disciple, son instruction achevée, sera comme son maître ». Les disciples de Jésus lui sont attachés non pas tant en raison de ce qu'il dit qu'en raison de ce qu'il est; c'est l'excellence suréminente de sa personne, révélée par ses miracles et toute sa conduite, qui les retient auprès de lui. Bien sûr, il ne saurait être question pour eux de reprendre leur indépendance. Quand ils se dispersent lors de la Passion, Luc cesse, à dessein, semble-t-il, de les appeler disciples (cfr surtout 22, 49 : οἱ περὶ αὐτὸν —; 23, 49 : οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ ou αὐτῷ). Ils sont plus attachés à leur Maître qu'à leur père ou à leur mère. Jésus leur impose même le renoncement aux relations familiales les plus chères, quand celles-ci pourraient être un obstacle à leur qualité de disciples : Lc 14, 25-26; Mt 10, 37.

Jésus atteste également de multiples façons que le sort de ses disciples, et tout particulièrement celui des Douze, est lié au sien. Tout d'abord il les associe étroitement à son œuvre d'instauration du Règne de Dieu. En outre, aux grandes prédictions de la Passion qui suivent la confession de Césarée sont invariablement adjointes des instructions sur la nécessité pour les disciples de porter à leur tour leur

---

son application aux rites du paganisme. Cfr *T.W.N.T.*, I, art. ἀκολουθέω (Kittel), pp. 210-216.

118. Cfr T. Barrosse, ***The Relationship of Love to Faith in St John***, dans ***Theological Studies***, 18, 1957, pp. 538-559.

croix : Mc 8, 34-38; 9, 35-37; 10, 35-45; on comparera à ces textes les données johanniques parallèles, notamment 12, 23-25; 13, 13-16; 15, 18-20; 21, 15-19. C'est donc courir les plus grands risques que de se mettre à la suite d'un tel Maître; lui-même n'a pas cherché à cacher un seul instant à ses auditeurs cette dure réalité.

Mais la participation aux privilèges du Sauveur n'est pas moins fortement soulignée : Jésus est le Seigneur du monde à venir; les siens, et en premier lieu les Douze, participeront à sa seigneurie; les renoncements imposés au point de vue des biens, de la famille ont pour contrepartie ici-bas la promesse d'un centuple spirituel, et dans l'au-delà la glorification et la vie éternelle : Mt 19, 28-29; 26, 29; Lc 22, 28-30; Jn 12, 26; 14, 3; 17, 2, 11, 13, 19, 22, 24, 26.

Du lien des disciples avec la personne de Jésus découle leur dignité : un verre d'eau donné à l'un d'entre eux en sa qualité de disciple ne restera pas sans récompense : Mt 10, 42; Mc 9, 41; même les plus petits d'entre eux sont tellement chers au Père céleste qu'il a commis à leur garde des anges qui contemplent sa face : Mt 18, 10; aussi est-ce la plus grave des fautes que d'en scandaliser un seul.

C'est dans tout ce contexte qu'il convient de placer l'institution de l'Eucharistie, destinée à instaurer le lien le plus profond et le plus intime qui se puisse concevoir entre Jésus qui va partir et les disciples qu'il laisse sur la terre. En raison de ce qu'on a appelé très justement *la structure personnelle de la foi*[119], qui fait que le disciple, par delà les concepts, s'attache d'abord et avant tout à la personne de son Maître divin, le mystère eucharistique apparaît ainsi comme le mystère de foi par excellence. D'une certaine manière, on peut dire qu'il est dans la logique de la foi des disciples au Christ. Car la foi est l'acte par lequel l'être humain tout entier (et pas seulement l'intellect) s'ouvre pour accueillir le Dieu qui le sollicite. Foi et sacrement sont intimement unis : « Les sacrements sont essentiellement les sacrements de la foi, *sacramenta fidei*, comme les appelle invariablement saint Thomas; la foi et les sacrements ont pareillement ce divin pouvoir grâce auquel l'homme peut ouvrir la chambre aux trésors de la rédemption chrétienne[120] ».

D'après Jn 6, 43-44, la qualité de disciple est une grâce qui vient de l'attirance du Père et de l'enseignement intérieur donné par Dieu. Entre la Parole divine mise dans le cœur des disciples, au lieu d'être simplement gravée sur des tables de pierre, et la nourriture proprement eucharistique, il existe les rapports les plus étroits. La Cène (Mc 14, 24 par.) se réfère à Jr 31, 34. Dans l'explication qu'il donne de Ca 8, 1-2, dans la Bible de Jérusalem, A. Robert rapproche la Loi

119. J. Mouroux, *Je crois en Toi*, Paris, 1948. Cfr aussi Dom Vonier, *La Clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1943, qui établit le lien le plus intime entre foi et sacrement en s'appuyant sur la doctrine de saint Thomas.

inscrite dans les âmes de Jr 31, 33-34 et le banquet de la Sagesse de Pr 9. Des idées analogues sont à la base de Jn 6. L'illumination intérieure qui transforme les hommes en disciples de Jésus donne déjà très réellement le Christ aux âmes et les âmes au Christ; déjà elle les nourrit du Christ, pain de la vie, qui sera reçu dans le sacrement : « Nul ne peut *venir à moi* si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... *Celui qui vient à moi* n'aura jamais faim; *celui qui croit en moi* n'aura jamais soif ». La distinction entre foi et sacrement demeure d'ailleurs entière. Car, même si la foi dans son origine est un don divin, elle n'en reste pas moins essentiellement une démarche de l'homme, une venue de l'homme vers le Christ, tandis que le sacrement est une venue du Christ vers l'homme.

On comprend mieux dans ces conditions en quel sens les deux développements du discours sur le pain de la vie (35-47; 48-58) peuvent avoir trait l'un et l'autre au Christ de l'Eucharistie, même si dans le premier il est seulement demandé de croire en Jésus, pain de la vie, et pas encore de le manger. La foi est une première communion à Jésus qui doit précéder le rite sacramentel et est orientée intrinsèquement vers lui. Et c'est précisément ce qui autorise à limiter aux seuls adultes capables de faire un acte de foi l'obligation imposée par le Christ de recourir à l'Eucharistie pour avoir accès à la vie divine. Les termes usités par le Christ au verset 53 sont absolus : « L'Eglise grecque en a conclu qu'il fallait donner l'Eucharistie aux enfants, et Augustin le juge bon. L'Eglise latine attend l'âge du discernement; elle peut s'appuyer sur une raison très forte : Jésus rappelle que la première démarche auprès de lui se fait par la foi : 35, 45, 47 » (Lagrange, *in h. l.*).

Ainsi donc jamais on ne soulignera assez l'originalité de la conception évangélique de disciple, et donc l'originalité de Jésus comme docteur des hommes. Est-ce à dire que ces données soient sans attaches avec la révélation vétérotestamentaire, où le mot « disciple » est presque absent? Bien au contraire. Les rapports sont même très étroits, ainsi qu'il ressort de tout ce que nous venons de dire. Encore une fois, à s'en tenir à la superficie des choses, on pouvait prendre Jésus pour un simple rabbi parmi beaucoup d'autres. En réalité Jésus, qui critique si fortement, non seulement « l'hypocrisie » des Scribes et des Pharisiens (Mt 23, 2-4) ou leur casuistique insensée (Mt 5, 33-36), mais encore le caractère tout humain de leurs traditions et de leur enseignement (Mt 15, 1-20) et « se refuse à reconnaître aux *halachot* des rabbins l'autorité de la Tôrah [121] », entend renouer avec la grande tradition de l'A.T. où c'est Dieu lui-même qui enseigne, les hommes n'étant que ses porte-parole. Mieux encore, ainsi que le montrent des passages

121. H. J. Schoeps, *Jésus et la Loi juive*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1953, p. 4.

tels que Mt 23, 8-10 [122], Jn 6, 45 et aussi (implicitement) les antithèses du Sermon sur la montagne, il reprend à son compte une des aspirations eschatologiques les plus étonnantes de l'Ancienne alliance, celle de Dieu se faisant sans aucun intermédiaire docteur des hommes. *Mais, et c'est là la merveille inouïe du Nouveau Testament : pleinement conscient d'être lui-même la Sagesse divine venue sur la terre, le Christ réalise personnellement cette grande attente* [123]. C'est ce qui fait également que, grâce au mystère eucharistique, il peut instituer entre lui et ses disciples des relations d'une profondeur telle que jamais les hommes n'auraient pu en souhaiter ou même simplement en imaginer de semblables.

On a écrit [124] : « Les hommes n'ont pas de véritables disciples, parce

---

122. Il vaut la peine de regarder de près ce texte de Mt 23, 8-10 : Jésus y proclame avec une insistance remarquable qu'aucun homme ne saurait se donner comme docteur des autres hommes, mais en même temps il se déclare le guide unique de l'humanité : « Vous autres, ne vous faites pas appeler Rabbi, car vous n'avez qu'un Maître (διδάσκαλος), et tous vous êtes des frères. Le titre de Père non plus ne le donnez point sur la terre, car vous n'avez qu'un Père, celui qui est aux cieux. Ne vous faites pas appeler davantage Directeurs (καθηγηταί) car vous n'avez qu'un Directeur, le Christ ». Comme le note le P. Spicq (*Une allusion au Docteur de justice dans Matthieu XXIII, 10?*, dans *R.B.*, 1959, pp. 387-396), cette triple injonction doit être dissociée du contexte antécédent et rattachée au v. 2 : « Sur la chaire de Moïse se sont assis les Scribes et les Pharisiens ». Ce n'est donc pas tant les privilèges réservés aux docteurs, Scribes et Pharisiens, que Jésus critique, que leur prétention à s'ériger en guides infaillibles de la multitude : personne en effet sur la terre ne saurait se substituer à Dieu comme « Père », au sens de Maître de vérité. La troisième formule, qui définit le rôle du Christ, est regardée par nombre de critiques comme une addition de l'évangéliste ou de la Communauté. Le P. Spicq la tient pour authentique et pense qu'à l'encontre des Scribes et des Pharisiens, Jésus s'y déclare le seul interprète authentique de la volonté divine. Il pourrait même y avoir là une réaction contre le prestige unique dont jouissait le Docteur de justice dans la secte de la Nouvelle Alliance. Il semble que καθηγητής, hapax biblique, soit l'équivalent de *Môrè*, « celui qui instruit », terme qui en Is 30, 20 et Jl 2, 23 a une portée messianique. Cfr L. Saggin, *Magister vester unus est, Christus (Mt XXIII, 10)*, dans *Verbum Domini*, 1952, pp. 211-213. Même si la mention du Christ est regardée comme impossible sur les lèvres du Christ, le reste du passage est certainement authentique. Et ainsi que l'a bien vu Schniewind (*Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1950, p. 228), il se réfère à l'oracle de Jr 31, 31 (la nouvelle alliance aura pour caractéristique un enseignement donné directement par Dieu, sans intermédiaire humain), oracle d'une importance fondamentale pour l'intelligence du Nouveau Testament, et que le Christ ne manquera pas de rappeler à la Cène (Mc 14, 24, par.).

123. Si le disciple de Jésus n'est pas d'abord quelqu'un qui s'instruit, il est clair pourtant que la fonction d'enseignement exercée par Jésus est capitale dans les Evangiles; c'est ce dont fait foi l'emploi qui y est fait du verbe διδάσκω. Il faut dire plus : en réalité, dans le Nouveau Testament, c'est avant tout Jésus qui enseigne; Paul lui-même n'est pas un docteur comparable à Jésus; aussi sur 95 emplois du verbe διδάσκω dans le Nouveau Testament, la plupart appartiennent aux Evangiles; les Epîtres pauliniennes n'en comportent que 10.

124. M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, p. 141. On rapprochera de cette réflexion l'attitude de Socrate qui, à l'inverse des sophistes, se défendait d'avoir des disciples et d'être un διδάσκαλος. Cfr par ex. Platon, Apol. 33 A : Ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενός πώποτ' ἐγενόμην. Cfr E. Zeller, *La philoso-*

qu'ils ne savent pas s'adresser aux profondeurs mystérieuses de l'âme ». Dans le Nouveau Testament, Jésus a des disciples, et il est presque seul à en avoir, mais c'est qu'il est le Fils de Dieu et la Sagesse divine incarnée. En rigueur de terme, le mystère eucharistique, qui présuppose l'Incarnation Rédemptrice, est ignoré dans l'Ancien Testament, mais en raison du caractère personnel de l'acte de foi en Jésus, Sagesse de Dieu, les textes de l'Ancien Testament relatifs à la manducation de la Sagesse divine par ses propres disciples en constituent assurément la préparation la plus approfondie.

Une dernière fois la littérature de sagesse de l'Ancien Testament va nous aider à mettre en lumière la caractéristique essentielle des disciples du Christ. Ce qui d'après les écrits sapientiaux doit attirer les hommes vers la Sagesse divine et les pousser à se faire ses disciples, ce sont les biens qu'elle procure. Mais ces biens sont de nature spéciale; ils ne sont pas extrinsèques à la Sagesse : en fin de compte ils s'identifient avec elle; c'est de sa propre substance qu'elle promet de nourrir ceux qui lui appartiennent; accepter son enseignement et en quelque sorte la « manger », c'est tout un (Pr 9; Si 24, 18-21). Il s'agit donc de comprendre l'excellence de la Sagesse et de l'aimer plus que tout le reste : l'or et l'argent, les pierres précieuses, les sceptres, les couronnes Pr 3, 14-15; 4, 7; 8, 10, 11, 19; 16, 16; Sg 7, 8-10. « J'aime ceux qui m'aiment (ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ), dit-elle, et qui me cherche avec empressement me trouve » (Pr 8, 17). « C'est la Sagesse que j'ai aimée et recherchée dès ma jeunesse (ταύτην ἐφίησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου)», déclare de son côté le Pseudo-Salomon (8, 2).

Le verbe φιλεῖν usité ici veut dire proprement « aimer d'amitié, chérir ». Il revêt souvent la même acception que στέργειν pour désigner la tendresse qui unit les membres d'une même famille, et les amis, ou l'attachement entre voisins, et même celui d'une servante pour sa maîtresse... Entendu dans sa plus large acception, φιλέω s'emploie de l'affection pure et simple, sans aucune détermination [125] ». Aristote s'est demandé si l'amitié à l'égard de Dieu (φιλία πρὸς θεόν) est possible, et il répond négativement, parce que l'amitié ne peut s'établir qu'entre égaux ou entre semblables [126]. Quoi qu'il en

---

phie des Grecs considérée dans son développement historique, trad. E. Boutroux, 2e partie, t. III, Paris, 1884, p. 65. Mais le cas de Socrate est une exception : d'une manière générale, dans le monde grec, il est souvent question des disciples des philosophes, de Protagoras, d'Aristote, de Pythagore, d'Epicure, d'Apollonius de Tyane, etc. Ces disciples sont pleins de vénération pour leur maître dont ils ont recueilli les enseignements, ou en tout cas adopté le système. Parfois même, comme chez les Pythagoriciens, l'attachement à la doctrine du maître a un caractère sacré et religieux.

125. C. Spicq, *Agapè, Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955, pp. 12-13.

126. *Magn. Mor.*, II, II, 120 b.

soit du monde grec, c'est un fait que jamais, ni dans les LXX, ni dans le Nouveau Testament, φιλεῖν n'est appliqué à l'amour de l'homme pour Dieu [127]. Et cependant, comme nous venons de le voir, les auteurs sacrés n'hésitent pas à utiliser ce verbe, quand il s'agit d'exprimer l'amour des hommes pour la Sagesse divine personnifiée.

Or, soit dans le Quatrième Evangile (16, 25; 21, 15-17), soit dans les Synoptiques (Mt 10, 37), Jésus se sert de ce même verbe pour traduire cet attachement exclusif à sa personne que réclamait déjà la Sagesse divine. Lui aussi veut être aimé plus que tout : « Celui qui aime (ὁ φιλῶν) son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi », déclare-t-il. La coïncidence est d'autant plus frappante que la formule « n'est pas digne de moi », expression insolite, car ἄξιος n'est pas d'ordinaire employé dans le grec profane avec le génitif de la personne [128], a pareillement son correspondant dans le livre de la Sagesse : « La Sagesse s'en va partout chercher ceux qui sont dignes d'elle » (τοὺς ἀξίους αὐτῆς) (6, 16; cfr 3, 5).

CONCLUSION GENERALE

L'UNITE DU DISCOURS ET LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE DE SAINT JEAN

De l'étude que nous venons de faire se dégagent un certain nombre de conclusions, les unes d'ordre littéraire touchant la composition et l'interprétation du discours sur le pain de vie, les autres d'ordre théologique relatives à la doctrine eucharistique du Quatrième Evangile.

Dans l'introduction à cette monographie, nous avons rappelé les nombreuses discussions auxquelles a donné lieu l'exégèse de Jn 6. Les constatations que nous avons faites nous permettent maintenant de prendre position plus facilement. Tout d'abord le discours est un : la partie finale (51ᵇ-58) ne peut être tenue pour un élément perturbateur, pour la bonne raison qu'elle est préparée par tout ce qui précède; les sources vétérotestamentaires du discours, comme aussi les

127. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. 213; — McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, p. 148.

128. Dans les inscriptions et autres textes du paganisme, on trouve souvent l'adverbe ἀξίως pour qualifier la conduite morale, avec des formules qui ressemblent à Rm 16, 2 : ἀξίως τῶν ἁγίων, d'une manière digne des saints. On lit encore dans le Manuel d'Epictète (XV) la pensée suivante : tu seras un digne convive des dieux : ἔσῃ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. Mais il ne semble pas que le grec profane ait jamais utilisé l'adjectif ἄξιος gouvernant un génitif de personne. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, pp. 212-213; *TWNT*, I, art. ἄξιος, ἀναξίως (Foerster), pp. 378-380.

données parallèles des Synoptiques, montrent que le thème de la manducation eucharistique est lié indissolublement à celui de la foi en Jésus, regardé tout ensemble comme la manne spirituelle des temps messianiques et comme la Sagesse divine incarnée.

Une difficulté subsiste malgré tout, que nous ne voudrions pas dissimuler. Avec leur exclusion absolue de « la chair » comme principe salvifique et leur insistance sur la remontée du Christ au ciel (qui doit prouver sa descente du ciel), les vv. 60-66 se comprendraient mieux s'ils étaient la réponse aux objections faites par les juifs aux versets 41 sq. L'origine johannique des versets 51-58 n'est pas en cause; elle a été démontrée par E. Ruckstuhl [129]. Mais *peut-être* le discours sur le pain de vie est-il la synthèse de plusieurs textes johanniques primitivement distincts.

De toute façon, nous ne croyons pas qu'on puisse distinguer deux parties nettement tranchées : le discours traiterait *séparément* d'abord de la foi, et ensuite de l'Eucharistie. En réalité les deux thèmes, tout en étant distincts, ne sauraient être dissociés. Et il nous semble d'ailleurs presque évident que le thème eucharistique déjà préparé par le terme εὐχαριστήσας des versets 11 et 23 (répété deux fois à dessein), est annoncé dès le début (au v. 27, avec la leçon δώσει; le mot βρῶσις de ce verset sera repris au verset 55). Les rapports étroits que la manducation eucharistique instaure entre Jésus et ses disciples se rattachent à la conception si profondément originale qu'il se fait de ses propres disciples, tout à fait semblables aux « fils » de la Sagesse dans l'Ancien Testament. D'ailleurs l'Ancienne Alliance, qui ignore l'Eucharistie, est considérablement dépassée, de toute la distance qui sépare la manne du mystère eucharistique : dans un cas Dieu se borne à donner aux hommes des bienfaits de différents ordres; dans l'autre cas c'est Dieu lui-même qui se donne.

Une objection redoutable demeure : un tel discours, inculquant avec une telle force le mystère eucharistique, est-il vraisemblable sur les lèvres du Christ de l'histoire s'adressant aux foules galiléennes? Pour parer à cette difficulté, le P. Léon-Dufour [130] distingue une double perspective. Dans la perspective des auditeurs immédiats du Sauveur, le discours en son entier ne vise que la foi en la personne de Jésus, véritable pain céleste; même les versets 48-58 doivent être compris de cette façon : la chair et le sang désignent alors la personne concrète du Fils de Dieu incarné voué à la mort, tandis que le couple manger la chair/boire le sang, à comparer avec venir à moi = croire en moi de v. 35, n'exprime pas deux actes distincts, mais simplement l'adhésion à la personne entière du Christ. En revanche, dans

129. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, pp. 220-271.

130. Dans l'article déjà cité au début de cette étude : *Le Mystère du Pain de vie*, dans *R.S.R.* 1958, pp. 481-523.

la perspective des contemporains de la rédaction évangélique, les versets 48-58 revêtent une signification sacramentaire indéniable : le chrétien ne peut en effet lire ces versets sans songer au corps et au sang du Christ de la consécration eucharistique. Et même la première partie du discours, qui parle de nourriture, de pain et de breuvage, revêt alors elle aussi une portée nouvelle, ou, si l'on veut, plus précise, car c'est principalement par le sacrement de l'Eucharistie qu'est donné aux chrétiens ce pain céleste qu'est le Logos incarné.

Cette étude du P. Léon-Dufour nous paraît avoir un double mérite. D'abord elle souligne ce que nous avons nous-même essayé de mettre en relief et ce que suggèrent si fortement les sources sapientiales du discours sur le pain de vie : parce que la foi des disciples en Jésus a essentiellement une orientation personnelle, il y a continuité, en quelque sorte logique, entre l'adhésion au Christ par la foi et la participation au mystère eucharistique. En second lieu le discours sur le pain de vie a un caractère sémitique, qui trop souvent a été perdu de vue [131]. En conséquence les formules « manger la chair », « boire le sang » sont à rapprocher de l'expression courante « la chair et le sang », qui sert à désigner l'être humain tout entier. Il en résulte que les deux termes « chair » et « sang » ne sont pas à considérer à part, comme nous le faisons quand nous parlons du corps et du sang. La preuve en est dans les équivalences que les mots « chair » et « sang » reçoivent dans le contexte : « Qui *me* mange vivra par moi » (v. 57) ; « Qui mangera *ce pain* vivra éternellement » (v. 58).

Est-ce à dire que la solution proposée par le P. Léon-Dufour supprime toute difficulté? Nous ne le croyons pas. Dans l'interprétation des faits et de quelques logia énigmatiques du Christ, il est tout à fait indiqué de recourir à la distinction de deux temps d'intelligence : celui des auditeurs immédiats et celui des chrétiens de la fin du premier siècle. Plus malaisée paraît être l'application du même principe à un long morceau tel que le discours sur le pain de vie. Pour notre part, nous inclinerions à penser que la substance du discours remonte certes à Jésus, mais que la pensée du Maître nous est livrée avec les explicitations que l'évangéliste lui-même a cru devoir ajouter en partant de la pratique de l'Eglise [132]. N'oublions jamais que cet évangile, comme les autres, a été prêché avant d'être mis par écrit.

---

131. Cfr dans le même sens J. Bonsirven, *Le Témoin du Verbe, le disciple bien-aimé*, Toulouse, 1956, pp. 197-198.

132. Le cas est en somme le même que pour l'entretien avec Nicodème (3, 1-21) où est enseignée si clairement la nécessité du baptême chrétien : les idées fondamentales de ce dialogue proviennent certes de Jésus, mais le morceau pris dans son ensemble « contient tous les éléments d'une catéchèse baptismale analogue à celle d'Ep 5, 8-14 » (D. Mollat, *L'Evangile de saint Jean, Bible de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 15). Il y a en particulier une curieuse ressemblance de phraséologie entre Jn 3, 19-21 et Ep 5, 8-14 : dans ces deux courts fragments, on relève jusqu'à sept mots ou expressions communs : ἐν θεῷ ou bien ἐν κυ-

Plusieurs motifs nous font opter pour ce sentiment. C'est d'abord la quasi-impossibilité d'entendre la dernière partie du morceau autrement que de la manducation eucharistique. Ces versets présupposent le Calvaire : pour être bu, le sang doit avoir été au préalable versé. Même une fois concédé le caractère sémitique des termes « chair » et « sang », les formules « manger la chair » « boire le sang », qui correspondent aux paroles prononcées par le Christ à la Cène, semblent présupposer l'institution du sacrement et provenir de la liturgie eucharistique. La ressemblance évidente avec les conceptions eucharistiques d'Ignace d'Antioche (cfr surtout Eph. 20, 2 : φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός) peut s'expliquer en partie par là. Il est assez peu probable en tout cas que Jésus, au cours de sa vie publique, ait jamais pu tenir à ses auditeurs un langage aussi précis.

Déjà dans le Nouveau Testament (2 Co 5, 6-8; Act 20, sq.) nous avons quelques indices de l'existence d'une fête pascale chrétienne modelée sur la Pâque juive, et des études récentes suggèrent l'influence sur Jn 6, non seulement de la liturgie chrétienne, mais encore du moins par l'entremise de cette dernière, de la liturgie pascale juive. En effet les diverses questions qui, dans le discours sur le pain de vie, scandent le développement (vv. 28; 30 sq.; 42, 52) rappellent celles que les juifs posaient au cours du repas pascal; de leur côté les réponses que fait le Christ peuvent être comparées à celles qui étaient faites en cette occasion par le président du repas [133]. On se souviendra également de 1 Co 10, 1-5, où d'ailleurs la pensée a une orientation différente : alors que Jn 6 comme les Synoptiques (cfr scène de la Tentation) déprécient la manne du désert, Paul l'appelle un aliment spirituel.

Cependant, d'un autre côté, et c'est là le second argument qui nous pousse à croire que le discours de Jn 6 ne peut être lu abstraction faite de sa portée eucharistique, le Christ a dû préparer ses disciples au geste de la Cène. En somme, nous faisons nôtres ici les judicieuses remarques de V. Taylor [134]. Il est invraisemblable tout d'abord que les Synoptiques nous rapportent tout ce que Jésus dit à ses disciples

---

idées n'est pas moins remarquable, surtout si dans les deux cas le verbe est à entendre au sens de « dénoncer ». Jean a certainement précisé l'enseignement original du Sauveur à partir de la pratique baptismale de l'Eglise; en particulier le P. Léon-Dufour propose de voir dans le mot « eau » du v. 5 (« nul s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit... ») une précision sacramentaire de l'évangéliste (*L'actualité du Quatrième Evangile*, dans *N.R.Th.*, 1954, pp. 450-451).

133. Cfr avant tout à ce sujet B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, dans *Coniectanea neotestamentica*, XVII, Lund, 1959; G. Ziener, *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1958, pp. 267-274; — E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1960, pp. 183-191; — D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956.

134. *Jesus and His Sacrifice*, Londres, 1951, pp. 243-244.

à la dernière Cène, car Mc 14, 22-24 serait difficilement intelligible sans des explications complémentaires. Au sujet du discours johannique sur le pain de vie, de deux choses l'une : ou bien l'évangéliste a rattaché aux propos tenus par Jésus après la multiplication des pains d'autres paroles prononcées par lui à la Cène [135] ; ou bien la préparation à l'institution de l'Eucharistie s'est déjà faite à l'occasion du miracle des pains. Taylor exclut formellement une troisième possibilité : celle d'un discours purement fictif, mis en Jn 6 dans la bouche du Christ.

Sans y insister, parce que ce n'est là qu'une hypothèse, nous avons parlé d'une influence possible sur Jn 6 de la haggada pascale juive, influence qui se serait exercée par l'entremise du rituel pascal chrétien. Mais B. Gärtner donne à cette conjecture une autre forme, tout aussi plausible. Les événements que raconte saint Jean au chapitre 6 se situent au temps de la Pâque juive ; par ailleurs le v. 59 nous apprend que le discours fut prononcé dans la synagogue de Capharnaüm ; à ce moment-là, les instructions synagogales étaient commandées par la fête pascale prochaine. On peut dès lors penser que Jésus lui-même a profité de cette occasion pour mettre pour la première fois en rapport la Pâque juive et le festin messianique. Gärtner estime qu'en Jn 6 nous sommes en présence, non pas d'une libre construction théologique de l'évangéliste, mais d'un groupement original de matériaux, dont on retrouverait des traces dans la tradition synoptique, bien que celle-ci ait perturbé ce groupement original par l'adjonction d'autres éléments ; cfr notamment Mc 8, 34 : multiplication des pains liée à un enseignement de Jésus ; 6, 11 : demande d'un signe du ciel en connexion avec le miracle des pains rappelé aussitôt après ; selon plusieurs exégètes (*J. Jeremias, W. Grundmann*), *Jésus serait même désigné en* 8, 14 comme « le pain unique » que les disciples ont avec eux dans la barque. Nous ne pouvons entrer dans la discussion détaillée de cette hypothèse, expression parmi beaucoup d'autres de la tendance actuelle de la critique à revaloriser le Quatrième Evangile.

En tout cas, les liens étroits que nous avons nous-même constatés entre le discours johannique d'une part, les Synoptiques et l'A.T. d'autre part, nous font pareillement conclure que, compte tenu des explicitations de Jean, c'est en effet de cette façon-là que le Sauveur a dû disposer les esprits à l'acceptation du mystère eucharistique. Car ce n'est pas seulement la foi au Christ, Parole et Sagesse de Dieu, que suggèrent les parallèles vétérotestamentaires que nous avons invoqués, mais une communion d'ordre liturgique et sacrificiel. Ainsi

135. Il faut se souvenir des rapports multiples qui existent entre le discours sur le pain de vie et les entretiens après la Cène ; nous avons déjà souligné la signification eucharistique de l'allégorie de la vigne ; c'est par la foi et le sacrement de l'Eucharistie (cfr 6, 56) que le disciple peut réaliser la consigne de 15,

donc, quelle que soit la part qu'il convienne de faire à l'influence de la liturgie chrétienne, et même juive, tout ce que nous avons dit nous empêche de ne voir en Jn 6 qu'une homélie chrétienne sans plus.

Nous voudrions maintenant synthétiser les aspects divers de la riche doctrine du Quatrième Evangile relative à l'Eucharistie : rapports du mystère eucharistique avec l'Incarnation, le Calvaire, l'Ascension et la fondation de l'Eglise; ses rapports avec l'attente vétérotestamentaire en même temps que son orientation universaliste; sa portée à la fois personnelle et communautaire ou ecclésiale (précepte de l'amour mutuel).

Alors que les Synoptiques et saint Paul font de la Cène le mémorial de la Passion du Sauveur et l'annonce de sa Parousie, le Quatrième Evangile met le mystère eucharistique en rapport tout d'abord avec le mystère de *l'Incarnation*. Le vrai pain de la vie est le Fils de Dieu descendu du ciel. Dès maintenant, c'est-à-dire au cours de son ministère public (cfr la formule « l'Heure vient et *c'est maintenant* » de 4, 23; 5, 25), Jésus est pain de la vie pour ceux qui croient en lui. Le mot σάρξ utilisé par Jean de préférence à σῶμα (manger la **chair** du Christ au lieu de « manger son corps » : Synoptiques et saint Paul), rappelle la donnée du prologue : le Logos s'est fait chair (1, 14; cfr aussi 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7 : « Jésus-Christ est venu dans la chair ». Grâce à la doctrine de l'Incarnation, Jean enseigne une vérité que n'avaient soulignée ni les Synoptiques ni saint Paul : qui croit au Christ et à sa doctrine se nourrit déjà actuellement du Christ, Parole « issue de la bouche de Dieu » et Sagesse de Dieu. Les relations intimes qui existent entre la Parole de Dieu et l'Eucharistie, donnée traditionnelle dans l'Eglise, trouvent leur fondement le plus solide en Jn 6.

Mais, tout en soulignant le rôle primordial de l'Incarnation comme source de la divinisation des hommes, l'évangéliste demeure fidèle à la tradition primitive qui met l'Eucharistie en dépendance étroite du *Calvaire*. C'est dire que le don de la nourriture eucharistique proprement dite est réservé à l'avenir : elle ne sera pas autre chose que la chair du Christ préalablement donnée pour la vie du monde (v. 51). Déjà inaugurée par l'Incarnation (l'Heure d'une certaine façon est déjà là), l'œuvre salvifique du Christ ne se réalise pleinement que lors de son retour auprès du Père (c'est pourquoi il est dit que l'Heure vient). L'Eucharistie suppose donc, outre le Calvaire, l'*exaltation céleste* du Sauveur; c'est celle-ci seule qui permet de comprendre que la manducation doive être d'ordre tout spécial : « Cela vous scandalise? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant? » (v. 62) [136]. La foi est l'acte par lequel l'homme va au

136. La phrase, qui demeure en suspens, a été comprise de deux façons : quand se réalisera la remontée du Christ auprès du Père, l'étonnement sera plus grand encore; ou bien au contraire : il sera diminué ou même supprimé. Il faut sans doute unir les deux interprétations, car la voie du retour au Père passera par

Christ. L'Eucharistie, qui est l'acte par lequel le Christ vient vers chaque homme et se donne à lui, suppose qu'au préalable a été réalisé entièrement le don fait par le Christ de lui-même à l'humanité.

En définitive le sacrement de l'Eucharistie suppose *l'Eglise*, et c'est seulement dans l'Eglise, prolongement sur la terre de la mission du Christ, qu'il a sa raison d'être. De la sorte, le Christ remonté auprès de son Père garde le contact personnel le plus étroit qui se puisse concevoir avec ses disciples, qui ici-bas vivent et œuvrent pour lui et par lui. D'une manière générale, dans le Quatrième Evangile, christologie et ecclésiologie sont inséparables, sans pourtant se confondre. Aussi longtemps que demeure sur la terre le Fils de Dieu, sacrement vivant de la Nouvelle Alliance, l'Eglise et l'économie sacramentaire n'ont pas de raison d'être; il n'y a place que pour des signes, tels que Cana et la multiplication des pains, symboles de l'Eucharistie. Ces temps derniers, la signification sacramentaire du Quatrième Evangile (d'abord christologique, avant d'être ecclésial) a souvent été faussée et exagérée parce qu'on n'a pas tenu compte de cette perspective. C'est quand Jésus est remonté auprès de son Père qu'intervient l'Eglise avec ses sacrements, comme un substitut ici-bas de la présence visible et de l'action du Logos Incarné.

On s'est souvent demandé quel motif avait pu pousser saint Jean à omettre le récit de la Cène; une des raisons les plus probables, c'est qu'à ses yeux l'institution de l'Eglise et des sacrements se situe à proprement parler au Calvaire (cfr l'eau et le sang qui coulent du côté du Christ transpercé) [137]. Saint Thomas écrit : *Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum; in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta (III[a] Pars, q. 62, art. 5)*. On n'est donc nullement autorisé à soutenir avec A. Schweitzer [138] que la Cène des Synoptiques est aux yeux de Jean une tradition erronée et quelque chose d'impensable. Il s'agit là de points de vue complémentaires, et non pas de contradictions : la Cène des Synoptiques est une anticipation orientée vers la Croix.

Dans les antiennes des Laudes et tout au long de l'office du Saint-Sacrement, l'Eglise célèbre l'Eucharistie en rappelant les préparations vétérotestamentaires, celles-là mêmes qu'évoque le discours de Jn 6, en premier lieu, comme il se doit, le festin de la Sagesse, mais aussi la manne du désert et la liturgie sacrificielle de l'Ancien Testament :

---

le Calvaire, scandale suprême, pour aboutir à l'Ascension, qui fera enfin comprendre le caractère tout spirituel de la manducation. Ce verset 62 serait certes plus intelligible s'il répondait aux objections des versets 41 et 42.

137. Cfr en ce sens A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, Londres, 1954, pp. 74-78.

Sapientia aedificavit sibi domum, miscuit vinum et posuit mensam; — Angelorum esca nutrivisti populum tuum et panem de coelo praestitisti eis; — Sacerdotes sancti incensum et panes offerunt Deo.

Toutefois l'enseignement eucharistique de saint Jean ne se présente pas seulement comme la réalisation de *l'attente eschatologique de l'Ancien Testament,* mais encore (cfr double référence de ἀληθινός aux figures de l'A.T. et aux réalités périssables), comme *une réponse aux aspirations les plus profondes de l'humanité prise dans son ensemble.* Les grands symboles johanniques : la lumière, l'eau, le pain, le vin (la vigne) correspondent à une intention universaliste ; ils expriment en effet les exigences primordiales de la vie physique de tout être humain. Mais, précisément parce que ce sont des symboles, ils nous disent en même temps qu'à cela ne sauraient se borner les aspirations de l'homme. Créé par Dieu et fait pour Dieu, celui-ci a faim et soif de Dieu lui-même, et rien en dehors de Dieu ne peut le satisfaire entièrement ; toutes les nourritures terrestres, « périssables » (Jn 6, 27), laissent l'être humain inassouvi. Parlant à des paysans galiléens qui peinent pour gagner leur vie, Jésus part du pain matériel pour stimuler leurs désirs des biens célestes, de même qu'au puits de Jacob il avait pris pour point de départ l'eau matérielle : l'eau qui désaltère, le pain qui rassasie sont d'un tout autre ordre !

Déjà certains auteurs de l'Ancienne Alliance semblent avoir soupçonné cette grande vérité ; c'est le cas notamment d'Is 55, 1-3 : « Pourquoi dépensez-vous de l'argent pour ce qui n'est pas du pain, et peinez-vous pour ce qui ne rassasie pas? ». Et que signifient les chapitres 1-9 du livre des Proverbes, sinon ceci qu'à tout homme est offerte la possibilité de communier à la Sagesse même de Dieu, pourvu seulement qu'il observe fidèlement les maximes de sagesse? Le chapitre 6 du Quatrième Evangile prolonge et précise de la manière la plus étonnante cette intuition magnifique : « De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi » (v. 57). Le Fils de Dieu incarné est détenteur de toutes les richesses de la vie divine qu'il reçoit continuellement de son Père ; par le mystère eucharistique, cette vie est transmise à ses disciples qui participent ainsi véritablement en Jésus à la vie même de Dieu. Une telle vie ne saurait être atteinte par la mort physique (vv. 49-50, 59) : ainsi se trouve résolu pratiquement le problème de la survie bienheureuse. De plus elle doit s'épanouir en résurrection glorieuse, ce qui montre que le Quatrième Evangile, à l'instar des Synoptiques et de saint Paul, affirme l'orientation essentiellement eschatologique du rite eucharistique.

On a parfois hésité pour le verset 58 entre les traductions : *par* ou *pour* le Père ; *par* ou *pour* lui (Jésus) [139]. La première semble préfé-

139. Le sens de « par » appellerait normalement le génitif après διά, tandis

rable (on vit *par* la nourriture), mais le second sens n'est peut-être pas exclu : de même que Jésus est l'envoyé du Père, le communiant est consacré au service de Jésus ; il est comme son ambassadeur dans le monde, destiné à œuvrer *pour* lui. La formule si forte : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (v. 56), reprise et approfondissement, avons-nous dit, de la formule d'alliance, ouvre la voie à l'union la plus intime avec Jésus et aux aspirations mystiques les plus hautes, sans que soit compromise en quoi que ce soit la nécessaire distinction entre le Christ et ses disciples.

A la fin du verset 56 le manuscrit D et quelques exemplaires de la vieille version latine comparent l'immanence réciproque du Christ et du chrétien à l'immanence du Père et du Fils et demandent ensuite de recevoir le corps du Fils de l'homme en tant que pain de la vie. Ces paroles pourraient être authentiques et avoir été omises par *homoioteleuton* ; il est plus probable qu'elles sont une addition occidentale.

Le point de vue *communautaire* ou *ecclésial*, si merveilleusement exprimé dans la doctrine eucharistique de saint Paul : « Puisqu'il n'y a qu'un seul Pain, nous formons un seul Corps » (1 Co 10, 17), n'est pas oublié dans le Quatrième Evangile. Il n'apparaît pas clairement dans le discours sur le pain de la vie, mais l'allégorie de la vigne qui, comme on l'a vu, en est le complément, enseigne avec toute la netteté désirable que le devoir du disciple est de « porter du fruit », c'est-à-dire de constituer « le Christ total ». Car, intimement unis au cep qu'est Jésus, les croyants ne forment entre eux, grâce à lui, qu'une seule vigne, dont tous les rameaux sont porteurs d'une même sève surnaturelle, la vigne véritable, le nouvel Israël, l'Eglise. L'allégorie de la vigne est le correspondant johannique du concept paulinien de Corps (mystique) du Christ. Dans l'un et l'autre cas, il y a tout lieu de croire qu'il y a référence à l'Eucharistie, principe d'unité entre les chrétiens.

A l'allégorie de la vigne est intimement uni *le précepte de l'amour mutuel* qui doit caractériser les disciples du Christ : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (15, 12). Ce commandement avait déjà été formulé après le lavement des pieds, symbole des humiliations rédemptrices qui doivent donner naissance aux sacrements (cfr 13, 33-34). A la différence des Synoptiques (cfr par ex. Mt 5, 43-48), le Quatrième Evangile met l'accent, non pas sur l'amour de tous les hommes, y compris les enne-

---

que l'accusatif signifie plutôt « en faveur de ». Cependant le sens de « grâce à », « par la vertu de », est possible ; cfr le texte stoïcien : Δία (Zeus), ἐπειδήπερ δι'αὐτὸν πάντα γίνεται, et autres textes stoïciens cités par Norden, *Agnostos Theos*, p. 347. La majorité des auteurs modernes traduisent « par le Père... par moi », parce qu'on vit *par* la nourriture ; la mention de la mission du Fils devient alors une idée secondaire. Mais si on lui garde un rôle capital, *on est porté à traduire* avec Lagrange, Abel : « *pour* le Père, *pour* lui », d'autant plus qu'il y a le futur (vivra) comme pour indiquer un but à atteindre : par la communion, l'homme « apprend à consacrer sa vie à Jésus » (Lagrange).

mis, mais sur la dilection réciproque qui doit unir entre eux les membres du nouveau peuple de Dieu. Cette limitation n'est nullement, comme on l'a dit parfois [140], une altération de la notion chrétienne d'agapè; elle n'a rien à voir avec l'exclusivisme d'une religion sectaire, comme celui qu'on observe dans les écrits de Qumrân [141]. Ainsi que l'a noté Dibelius [142], elle tient bien plutôt à ce que Jean est le seul auteur du Nouveau Testament à donner un fondement métaphysique à l'agapè chrétienne; il en fait la participation au lien d'amour qui unit entre eux le Père et le Fils : « afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux » (17, 26), un fruit de la communion au Père et au Fils, donc un fruit de la communion eucharistique. Il est bien évident qu'une telle charité ne peut se trouver qu'en ceux qui, nés de Dieu (dans la *Prima Iohannis* la charité chrétienne est mise en relation étroite avec la régénération surnaturelle : 4, 7; 5, 1), se nourrissent, par la foi et l'Eucharistie, du Christ, le Pain de la vie.

Ainsi s'éclaire d'un jour nouveau le lien profond qui rattache au rite eucharistique le grand commandement de l'amour mutuel, formulé précisément dans le contexte du dernier repas de Jésus : l'un et l'autre sont un mémorial de l'amour ineffable, poussé jusqu'à l'extrême (εἰς τέλος de 13, 1), qui a fait le Calvaire; l'un et l'autre sont également un substitut de la présence visible du Christ sur la terre parmi les siens; c'est par la pratique des commandements, notamment l'exercice de la charité fraternelle, qu'on demeure uni à la vigne eucharistique qu'est Jésus, ou bien, ce qui revient au même, qu'on « demeure dans l'amour » qui a fait l'Incarnation, le Calvaire et l'Eucharistie : « Demeurez en moi comme moi en vous... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés; demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour... Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (15, 4, 9, 10, 12) [143]. La charité fraternelle est la réponse de l'homme à l'amour divin, tel qu'il s'est manifesté par l'Incarnation Rédemptrice et par l'Eucharistie.

*Paris XVI^e^*
11, rue Georgette Agutte.

A. FEUILLET, P.S.S.
professeur à l'Institut Catholique de Paris.

140. Cfr notamment A. Nygren, *Eros et Agapè, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, 1953.

141. Nous renvoyons à notre conférence : *La littérature de Qumrân et les écrits johanniques*, dans *Bulletin du Comité des Etudes* (Compagnie de Saint Sulpice), janvier-mars 1959, pp. 440-456.

142. *Joh. 15, 18; Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums*, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tubingue, 1927, pp. 166-186.

143. Sur les rapports entre l'Agapè et l'Eucharistie dans le Quatrième Evangile, cfr C. Spicq, *Agapè*, III, Paris, 1949, pp. 143-145, 149-150, 179. Certains auteurs comme Barrett (pp. 370-371) pensent que Jn 13, 18 serait une référence à l'Eucharistie à laquelle Judas aurait participé, ainsi que l'ont cru nombre de Pères de l'Eglise.