NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

104 N° 2 1982

«Prenez! Ceci est mon corps pour vous.»

Xavier LÉON-DUFOUR (s.j.)

p. 223 - 240

https://www.nrt.be/fr/articles/prenez-ceci-est-mon-corps-pour-vous-939

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

« Prenez ! Ceci est mon corps pour vous. » *

Il convient de lire la parole de Jésus sur le pain dans son contexte immédiat, car elle se présente comme l'interprétation du geste qui vient d'être accompli.

TRADITION MARCIENNE (M)		TRADITION ANTIOCHIENNE (A)	
Matthieu	*Marc*	*Luc*	*Paul*
Ayant pris du pain et prononçant la bénédiction, [le] rompit et, [l']ayant donné aux disciples, dit :	Ayant pris du pain, prononçant la bénédiction, il [le] rompit, [le] leur donna et dit :	Et ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il [le] rompit et [le] leur donna en disant :	prit du pain et, ayant rendu grâces, [le] rompit et dit :
« Prenez, mangez ! Ceci est mon corps.»	*« Prenez ! Ceci est mon corps.»*	*« Ceci est mon corps qui [est] donné pour vous.*	*« Ceci est mon corps qui [est] pour vous.*
		Faites cela en mémoire de moi. »	Faites cela en mémoire de moi. »

Situation de la parole

La parole sur le pain s'offre à nous en une condition littéraire difficile. Il n'est guère possible d'en préciser la teneur originelle, car rien n'impose d'opter pour la présence ou l'absence de l'expression « pour vous » qui qualifie le « corps », comme si l'une des recensions devait dériver de l'autre. Aussi faudra-t-il tenir compte des deux traditions, marcienne et antiochienne. Faute de pouvoir déterminer quel est le texte originel, c'est le contexte qui éclaire la parole.

Ce contexte agit à trois niveaux. D'abord, selon toutes les recensions, la parole sur le pain apparaît jumelée avec celle sur la coupe. Dès lors, le sens n'apparaîtra pleinement qu'avec l'étude de cette dernière. Cependant, quoique limitée dans son propos, l'étude présente est nécessaire.

---

* Ces pages constituent le chapitre VII d'un ouvrage, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, à paraître prochainement aux Editions du Seuil (collection *Parole de Dieu*). En offrant ces bonnes feuilles à la *Nouvelle Revue Théologique*, j'ai pensé rendre hommage à mon ami Jacques Dupont, qui y a publié naguère une remarquable étude : « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* », *NRT*, 80 (1958) 1025-1041, à laquelle je suis fort redevable, même si j'ai estimé devoir en prolonger quelque peu les réflexions.

Ensuite la parole est étroitement liée aux gestes qui la précèdent, bénédiction, fraction du pain et distribution, gestes qui commandent, eux aussi, l'interprétation.

Enfin et surtout, les mots « Ceci est mon corps », qui constituent l'essentiel de la parole, ne se présentent isolés dans aucune des recensions. La tradition marcienne les introduit par l'impératif « Prenez ! », qui d'emblée implique les disciples dans la déclaration. La tradition antiochienne les implique à son tour par le « pour vous », qui qualifie le terme « corps », et encore par le commandement d'anamnèse. Le caractère relationnel de la scène entière marque ainsi de l'intérieur la parole sur le pain. A chaque moment de notre analyse, il faudra donc maintenir l'inscription des mots « Ceci est mon corps » dans la référence aux convives.

Avant d'interpréter la parole, examinons les éléments qui la constituent.

Ceci (TOUTO)

Ce pronom démonstratif ne se rapporte pas au simple matériau pris par Jésus. Certes, bien que de genre neutre, *touto* équivaut sans difficulté au masculin *houtos ho artos* (= « ce pain ») [1]. Mais, la parole venant après le rite que décrivent les verbes d'action, le terme a acquis une portée plus riche, qu'il importe de saisir. D'abord, conformément à la tradition juive, le pain a obtenu, de par la bénédiction, la qualité d'être liturgiquement, et pas seulement de fait, un don de Dieu ; il est donc chargé d'une valeur « symbolique » qui s'ajoute à sa valeur immédiate de nourriture terrestre.

D'autre part, rompu, ce pain n'a pas simplement pour fonction de nourrir individuellement chacun des convives. Unique mais partagé entre plusieurs personnes à un repas communautaire, il unit ceux qui le mangent, car tous ont ainsi part à une même source de vie.

1. Le neutre *touto* au lieu du masculin (*houtos ho artos*) a pour fonction de récapituler l'ensemble de ce qui précède. Quant à la différence entre les formulations marcienne et antiochienne, des critiques pensent l'éclaircir par l'usage grec. Ainsi E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1957, p. 304 s. : lorsque le mot qui semble être à la place de l'attribut n'est pas qualifié par quelque épithète, ce mot est le sujet de la phrase, de sorte qu'on pourrait traduire : « Mon corps, le voici. » Cette traduction pourrait être soutenue par le substrat araméen, qui ignore la copule *est* ; ainsi D. LYS, *Mon corps, c'est ceci (Notule sur Mt 26, 26-28 et par.)*, dans *ETR* 45 (1970) 389 s. A coup sûr, cette traduction permet de ne pas identifier le corps de Jésus avec la matière même du pain ; le neutre a pour fonction de résumer l'action précédente et de qualifier spécialement le pain.

Enfin, explicitement selon les trois évangélistes et implicitement en Paul, ce pain est « donné » aux disciples. Il exprime la relation que Jésus lui-même, maître du repas, noue avec eux, ses convives. Ce pain leur vient de sa main, il leur est intentionnellement partagé. Avant que la parole tout entière puisse en préciser le sens, le pronom « ceci » ne désigne donc pas uniquement la réalité matérielle du pain, mais une nourriture qui a déjà été soustraite à son statut profane ordinaire pour devenir instrument de relation : à un niveau secret, avec l'Innommé invisible, à un niveau manifeste avec Jésus, maître du repas, qui le partage.

Mon corps (to sôma mou)

Avant de préciser la signification que l'expression prend dans le contexte où elle se trouve, rappelons les divers sens que le terme *sôma* peut avoir dans le monde biblique [2].

Par « corps », les sémites ne désignent pas proprement l'organisme dont l'homme dispose, mais la personne en tant qu'elle peut s'exprimer et se manifester, ou encore la personne en tant qu'elle entre en relation avec l'univers et avec autrui. Selon l'anthropologie biblique, l'homme n'a pas seulement un corps, il *est* corps. Si donc il est vrai que Jésus, comme tout homme, s'exprime par son corps, cette expression vise sa personne en tant qu'elle est en rapport concret avec autrui et avec la création tout entière.

En ce sens-là, le mot *sôma* correspond d'assez près à l'hébreu *bâsâr*, qui cependant ajoute à la description précédente une nuance de fragilité de créature, et qu'on traduit habituellement par « chair » (ainsi « toute chair est comme l'herbe », dit Isaïe). De nombreux auteurs supposent donc que le terme sous-jacent à *sôma* était l'hébreu *bâsâr* (ou l'araméen *bisrâ*) [3]. Certains critiques hésitent à accepter cette hypothèse : pourquoi donc les Synoptiques et Paul n'ont-ils pas choisi le mot grec *sarx* (= « chair »), comme

2. J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, Oxford, 1926 ; K. GROBEL, « SOMA as Self, Person in the Septuagint », dans *Mél. R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 52-59 ; J.A.T. ROBINSON, *Le corps* (1952), trad. fr., Le Chalet, 1962 ; R.H. GUNDRY, *SOMA in Biblical Theology, with emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge, 1976, p. 3-8 ; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study on their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971 ; E. SCHWEIZER, art. « *sôma* », dans *TWNT*, 7 (1964), p. 1024-1091. Cf. art. « Chair », dans *VTB*, p. 146-149 ; « Corps », *ibid.*, p. 211. Certaines philosophies contemporaines seraient à l'aise dans l'anthropologie biblique, ainsi celle de Merleau-Ponty.

3. Ainsi deux études contemporaines signées par J. BONSIRVEN, « *Hoc est corpus meum* ». *Recherches sur l'original araméen*, dans *Bib* 29 (1948) 217, et par J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus* (⁴1967), trad. fr., Cerf, 1972, p. 235-238. De fait, au IIe s., Ignace d'Antioche (*Smyrn.*, 7, 1 ; *Rom.*, 7, 3 s. ; *Philad.*, 4, 1 ; *Thrall.*, 8, 1) et Justin (*Apol.* I, 66, 2) emploient précisément le terme *sarx* dans un contexte eucharistique, tout comme l'avait fait Jean dans le discours sur le Pain de vie (*Jn* 6, 51-56).

le fera l'évangéliste Jean dans le discours sur le Pain de vie ? D'autre part l'hébreu post-biblique utilise volontiers le mot *gûph* pour désigner la personne, le Je dans sa relation avec autrui [4]. Enfin la Septante traduit par *sôma* de nombreux termes autres que *bâsâr*, en particulier ceux qui désignent l'homme vu comme extérieur à lui-même, comme un objet : un esclave, une chose abandonnée, un cadavre même [5]. C'est pourquoi plusieurs critiques estiment aujourd'hui que *sôma* peut aussi désigner l'homme en tant qu'il est voué à la décomposition, à la mort. En ces conditions, la sémantique du mot inviterait à orienter l'interprétation en deux directions : soit la personne en relation avec l'univers, soit la personne qui va mourir.

Le contexte dans lequel se trouve la parole sur le pain oriente dans cette dernière direction. Jésus vient d'annoncer qu'il va être trahi, il fait allusion au sang qu'il va verser pour la multitude, enfin le verbe « donner », par lequel est décrite l'action de Jésus distribuant le pain, suggère un rapprochement avec la prophétie isaïenne du Serviteur.

Faut-il en déduire que Jésus annoncerait qu'il se donne comme la victime du sacrifice cultuel par lequel sont rachetés les péchés du monde ? A l'appui de cette interprétation, on invoque parfois un vieux texte cité dans la 1re Epître de Pierre, où le comportement de Jésus est donné en exemple :

> **lui qui, dans son corps (*en tôi sômati autou*) a porté (*anènegken*) nos péchés sur le bois (*1 P 2, 24*).**

L'expression « dans son corps » signifie manifestement « sur lui » : Jésus a pris sur lui nos péchés, comme le Serviteur de Dieu (*Is* 53, 12 *LXX*) a « porté » (*anènegken*) les péchés de « la multitude ». Si ce rapprochement vaut ici, notons cependant que Jésus pose cet acte comme le martyr qui accepte la mort en faveur des pécheurs ; en effet si le verbe utilisé peut parfois avoir le sens d'« offrir en sacrifice rituel », dans le passage cité il ne peut le prendre, du fait que les péchés seraient alors la matière de l'of-

4. En faveur de *gûph*, à la suite de G. DALMAN, *Jesus-Jeschoua*, Leipzig, 1922, p. 130 s., W. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* (1953), p. 112 ; E. SCHWEIZER, dans *TWNT*, 7, p. 1056 ; F. HAHN, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles*, dans *EvT* 35 (1975) 553-563 (ici p. 558).

La rétroversion en araméen produirait quelque chose comme ceci : *dén hu' bisari* ou *dén hu' gûphi*, et en hébreu *zèh hu' bᵉsari* ou *zèh hu' gûphi*. Avec Delitsch et Dalman, il convient de maintenir la présence du pronom *hu'*, en dépit de J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 238, n. 317. Le problème est fort bien présenté par H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20*, coll. *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster, 1955, p. 119, n. 416.

5. Cf. E. SCHWEIZER, dans *TWNT*, 7, p. 1043, lignes 23-32. Parmi les passages cités à l'appui : *Gn 36*, 6 (les personnes) ; *1 R 14*, 9 et *Ez 23*, 35 (le dos) ; *Ps 11*, 17 (soi-même) ; *Dn* 7, 11. Dans le NT : *Mt* 27, 59 par. ; *Lc* 23, 55 ; *Jn* 20, 12

frande, ce qui est impossible [6]. D'ailleurs le couple corps/sang n'appartient pas au langage cultuel de la Bible.

En disant « mon corps », Jésus évoquerait donc sa vie donnée jusqu'à la mort, en sacrifice personnel et non pas cultuel.

Bref, l'expression « mon corps » peut avoir deux significations : ou bien la personne de Jésus en tant qu'elle s'exprime (cela suppose que la phrase soit isolée de son contexte) ou bien la personne de Jésus qui va à la mort. Dans ce second cas, faut-il conclure que, par ces mots, Jésus veut annoncer prophétiquement sa mort ? Je pense que c'est là une connotation secondaire : d'abord, dans la tradition marcienne (et chez Paul), le lecteur sait déjà que Jésus va être livré ; surtout l'essentiel est ailleurs, avec le symbolisme du pain qui, comme nourriture, donne la vie. Mais il importait de rappeler l'arrière-fond de mort qui est là. La vie que donne le pain, c'est-à-dire le corps, passe par la mort de celui-ci.

Mon corps qui [est] pour vous (hyper hymôn)

Selon la tradition antiochienne, le corps est immédiatement qualifié comme étant « pour vous ». Les critiques sont presque unanimes à comprendre l'expression en fonction du schème cultuel d'expiation : en parlant ainsi, Jésus se présenterait comme celui qui, par sa mort, offre à Dieu le véritable sacrifice expiatoire par lequel les hommes sont réconciliés avec Dieu. Cette lecture est-elle fondée ? En rappelant le sang versé, la parole sur la coupe ébauche certes une telle pensée ; mais seule la recension de Matthieu, qui ajoute en finale « pour la rémission des péchés », y présente explicitement le thème de la mort expiatrice. Dans les recensions plus anciennes, il n'est pas question de péché.

Conscients de cette difficulté, les critiques estiment pour la plupart que la préposition *hyper* suffit, à elle seule, pour imposer l'interprétation de la parole dans le sens de sacrifice d'expiation. Dans l'article du Dictionnaire de Kittel, on peut lire ceci : « Indépendamment du jugement que l'on porte sur l'influence directe d'*Isaïe 53*, 11s sur la conscience de Jésus et sur la christologie primitive, il est impossible de comprendre que la mort de Jésus profite (*hyper*) à d'autres si on ne se réfère pas à l'arrière-fond des représentations sacrificielles de l'Ancien Testament [7]. » Selon ces lignes,

6. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. II, Fribourg, 1961, p. 21, n. 80, réfute vigoureusement les affirmations de J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 264 : les passages de la Septante ou de Philon qui sont cités par Jeremias ne concernent pas le sacrifice. Voir également E. SCHWEIZER, dans *TWNT*, 7, p. 1046.

7. H. RIESENFELD, art. « *hyper* », dans *TWNT*, 8 (1968), p. 514, lignes 10-14.

la préposition *hyper* serait intrinsèquement liée au schème sacrificiel vétérotestamentaire. Je me permets de contester cette affirmation, et pour cela de reprendre le dossier.

Fondamentalement, *hyper* signifie « au-dessus de », d'où vient l'idée de « couvrir, protéger, défendre », d'où encore l'emploi de la préposition pour dire « en faveur de » quelqu'un ou quelque chose. Les champs d'application de *hyper* sont très étendus. Notons d'abord que le sens substitutif «à la place de » est très rare dans le Nouveau Testament [8]. Parmi les usages, relevons quelques spécimens. On peut s'engager pour quelqu'un (*Mc 9, 40*), se soucier de lui (*Ph 1, 7 ; 4, 10*), se dépenser pour lui (*2 Co 12, 15 ; cf. 1 Co 4, 6 ; 2 Co 7, 7.12 ; 8, 16*). Paul est prêt à risquer l'anathème pour ses frères juifs (*Rm 9, 3*) et il se réjouit dans les souffrances que, dit-il, « j'endure pour vous » (*Col 1, 24*). Il s'agit toujours de déclarer qu'une action va profiter à quelqu'un.

Les textes christologiques sont de la même veine. Le Christ « meurt pour nous » (*1 Th 5, 10*), « pour nous pécheurs » (*Rm 5, 6*). Il est même « mort pour nos péchés » (*1 Co 15, 3 ; cf. 2 Co 5, 21 ; 1 P 3, 18*), expression hardie qui vient au terme d'une curieuse évolution du sens et qui explique comment les critiques ont volontiers généralisé le sens de *hyper* à partir de celle-ci. En effet, en mentionnant le péché comme l'un des motifs de l'action, on entend spontanément que la mort du Christ a racheté du péché, et on en déduit qu'elle se situe dans la ligne biblique du sacrifice pour le péché (*Lv 4, 1 — 5, 13 ; 6, 17-23* [9]) ; ajoutons que, à l'époque du Christ, le « sacrifice d'expiation » est très populaire. C'est ainsi qu'on a été conduit à percevoir dans le langage de Jésus une note cultuelle.

Or, en généralisant ainsi le sens de *hyper* comme expiatoire, on suppose acquises deux évidences. La première, c'est que, comme le dit le Dictionnaire de Kittel, la formule « Christ est mort

8. Comme le remarque fort justement H. Riesenfeld, d'exemples attestés dans le N.T. il n'y a que *Phm* 13 et, peut-être, *1 Co 15, 29 ; 2 Co 5, 14* s.

9. Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Cerf, 1960, p. 296-298. La plupart du temps, c'est la préposition *peri* qui est utilisée dans l'A.T. pour désigner ceux en faveur de qui est obtenu le pardon ; p. ex. « Quand le prêtre a fait sur (*peri*) le peuple le rite d'absolution (*kpr* = « expiation »), il lui est pardonné » (*Lv 4, 20*). Ainsi le sacrifice pour le péché sera parfois désigné par « *peri hamartias* », expression qu'on trouve en *Rm 8, 3*. La préposition *peri* a été rarement conservée dans le N.T., ainsi en *He 5, 3* (= *Lv 16, 27*) ou *He 10, 6* (= *Ps 39, 7* LXX) ou encore chez *Mt 26, 28*, qui s'efforce de décalquer le grec de *Is 53, 10*. Le remplacement de *peri* par *hyper* est conforme à l'évolution de la langue grecque qui, à l'époque de Jésus, ne distinguait pas entre les deux prépositions : ainsi *Ep 6, 18* s. les utilise à la suite dans le même sens, seulement pour varier (cf. aussi *1 P 3, 18* et *1 Th 5, 10* dans la *Vetus Latina*).

pour nous » dérive de la parole sur la coupe dans l'institution eucharistique, et plus précisément de *Mc 14*, 24, dont on déclare qu'il en est la plus ancienne recension et qu'il a un sens sacrificiel [10]. Mais c'est là s'enfermer dans un cercle vicieux, car rien ne prouve ni que Marc offre le plus ancien texte sur la Cène, ni qu'il a un sens cultuel. Le raisonnement sous-jacent à l'affirmation n'est pas d'ordre littéraire, il veut répondre à une question théologique : comment la mort de Jésus a-t-elle pu procurer la justification de tous les hommes ? Or, comme je l'ai montré ailleurs [11], l'interprétation cultuelle-sacrificielle de la mort de Jésus proposée par Paul n'est qu'une parmi d'autres dans ses lettres, et la moins fréquente, ne s'exprimant qu'en de rares textes qu'il n'est pas toujours aisé de comprendre.

L'autre évidence, supposée à tort acquise, c'est que, s'il est relié à la mention de la mort, *hyper* concernerait toujours le péché. En quelques cas cela est vrai (cf. *Rm 5*, 6.8 ; *1 Co 15*, 3 ; *Ga 1*, 4 ; *Ep 5*, 2 ; *1 Tm 2*, 6) ; mais Paul utilise la même préposition en des situations qui ne sont pas pécheresses. Un seul exemple : Paul vient de déclarer que « Christ est mort pour des impies », et il ajoute aussitôt : « C'est à peine si quelqu'un voudrait mourir pour un juste : peut-être pour un homme de bien accepterait-on de mourir » (*Rm 5*, 7). La préposition *hyper* n'impose aucunement ici la pensée d'un « sacrifice d'expiation » ; présente peut-être dans la première phrase, elle est sûrement absente des deux suivantes : il s'agit alors d'un « juste » ou d'un « homme de bien », pour lesquels il n'y a pas lieu de faire l'expiation ; or c'est la même préposition *hyper* qui est employée.

Pour confirmer que *hyper* n'est pas nécessairement lié au sacrifice d'expiation, je tiens à rappeler que, fort souvent, la mort du Christ est justifiée non pas par le salut du péché, mais par l'amour, même si le « salut » s'y trouve impliqué. « Jésus Christ m'a aimé et s'est livré pour moi » ; « Dieu prouve son amour envers nous en ce que Christ est mort pour nous » (*Ga 2*, 20 ; *Rm 5*, 8). L'amour enveloppe bien d'autres réalités que le rachat du péché. Jean le montre clairement, par exemple en disant : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jn 15*, 13 ; Cf. *13*, 37s. [12]). Et si, selon Jean, le Christ se « sanctifie pour nous », ce n'est pas qu'il se considère victime d'un sacrifice expiatoire, mais parce qu'il offre à ses disciples de se situer avec lui à

10. Ainsi procède H. RIESENFELD (cf. *supra*, note 7), p. 513 s.
11. *Face à la mort, Jésus et Paul*, coll. *Parole de Dieu*, Seuil, 1979, p. 182-212.
12. Pourquoi ne pas rapprocher de Platon dans *Le Banquet* : « Mourir pour autrui (*hyper-apothnèskein*), ceux-là seuls le veulent, qui aiment » (179*b*) ?

la place de Fils qui est la nôtre, en vertu même de la condition de créature (*Jn 17, 19*) [18]. A cette profondeur de sens, l'« expiation » est proprement ce qu'elle voulait signifier originairement, à savoir la « réconciliation », la mise en situation de dialogue avec Dieu.

En disant « mon corps ... pour vous », Jésus n'exprime donc pas immédiatement que son corps va être offert en sacrifice d'expiation, comme la victime « une » pour « tous ». Ce sens peut certes être mis dans la formule à partir du contexte de mort dans lequel elle se trouve. Mais la symbolique de la nourriture propose d'abord une autre interprétation. La parole signifie immédiatement : « Je me donne en nourriture pour que vous viviez » : tel est alors le sens de « en faveur de vous », car, si l'on mange, c'est pour vivre.

Une conséquence doit être précisée. Par cette parole, Jésus ne proclame pas qu'il va à la mort comme à un « moyen » salutaire, mais il annonce que, fidèle à Dieu et aux hommes jusqu'à la mort, il sera présent aux siens en devenant leur nourriture et en les faisant vivre par lui.

Sans doute la parole est-elle prononcée dans une perspective de mort, mais d'une mort salutaire ; c'est donc la perspective de la vie qui domine. Jésus déclare que, par-delà sa mort acceptée selon le dessein de Dieu et par amour pour nous, il a le pouvoir de demeurer notre nourriture de vie dans l'univers nouveau de l'Alliance.

Ceci est (touto estin)

Jusqu'à présent nous avons précisé le sens des éléments de la parole sur le pain et même son contenu d'annonce de vie. Or une question délicate demeure : de quelle nature est l'identification affirmée entre le pain et le corps de Jésus ? Déclarer que l'araméen omet la copule en de telles phrase est une échappatoire, d'abord parce que le texte grec a jugé indispensable de l'y mettre, ensuite parce que la juxtaposition des deux termes pain/corps invite de toute manière à reconnaître entre eux une étroite correspondance. S'agit-il d'une simple comparaison ou d'une véritable identification, et de quelle sorte ? La réponse à ces questions est conditionnée par des options philosophiques ou religieuses, à tel point que les mêmes mots, par exemple « réel », « substantiel », « figuratif » ... s'y trouvent employés en des acceptions fort diverses. Aussi allons-nous tenter, pour notre part, de situer la parole de Jésus d'abord dans l'univers biblique qui la produit, puis sous l'éclairage de la

13. Cf. l'excellente contribution de Ign. DE LA POTTERIE, reprise dans ID., *La Vérité dans saint Jean*, Rome, 1979, p. 706-781, ici p. 758-775. Cf. J.T. FORESTELL, *The World of the Cross*, Rome, 1974, p. 82.

sémantique, enfin selon une certaine compréhension de la notion de « symbole ».

1. Les exégètes s'accordent pour ranger l'action globale de Jésus sur le pain et sur la coupe dans un type de *comportement propre aux prophètes* dans la Bible [14]. Souvent ceux-ci miment leurs annonces par des gestes qui sont à la fois figure et figure efficace.

Pour annoncer à Paul qu'il va être fait prisonnier, Agabus le prophète lui prend sa ceinture et s'en lie les pieds et les mains (*Ac 21*, 11). Pour affirmer la prochaine dispersion des habitants de Jérusalem, que Dieu entend punir de leur infidélité, Ezéchiel doit se raser la tête et disperser ses cheveux au vent. Puis il s'entend ordonner :

> Tu diras à toute la maison d'Israël : « Ainsi parle YHWH : Cela, c'est Jérusalem ! » (*Ez 5*, 5).

Le prophète identifie son geste et le sort de la Ville ; ses auditeurs comprennent qu'ils vont subir un sort semblable à celui de ses cheveux. Le mime prophétique annonce un événement à venir, que la parole explicite.

Un second élément se montre, selon la mentalité biblique : celui de l'efficacité. Le prophète ne vise pas une simple éventualité ; son action anticipe l'événement, elle le produit en quelque sorte. C'est pourquoi, lorsque Jérémie a posé un joug sur ses épaules pour signifier qu'une domination étrangère va peser sur Jérusalem, les faux prophètes se hâtent de le briser pour empêcher que cela n'arrive (*Jr 27-28*). Certains récits bibliques sont encore plus nets. Elisée invite le roi Joas à frapper contre terre, ce qui est aussitôt exécuté, mais à trois reprises seulement ; et le prophète de s'écrier : « Il fallait frapper cinq ou six fois, alors tu aurais frappé Aram jusqu'à extermination, mais maintenant tu ne frapperas Aram que trois fois » (*2 R 13*, 19). Entre l'acte du roi et la bataille annoncée existe un lien réel, celui qui va du signifiant au signifié, ce dernier étant comme la conséquence du premier, en raison de l'efficacité qui est attribuée au signifiant : si le roi avait frappé cinq fois au lieu de trois, c'eût été la déroute de l'ennemi.

Le lecteur aura remarqué que, dans l'exemple d'Ezéchiel, on rencontre une tournure : « Cela, c'est Jérusalem », analogue à celle de la parole sur le pain. De cette mise en condition prophétique, il résulte que le verbe « être », dans le cas de la parole sur le pain, n'établit donc pas une correspondance *matérielle* immédiate entre

14. L'exposé de J. DUPONT, « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* », mentionné au début de cet article, représente bien l'opinion commune des exégètes catholiques ; cf. P. BENOIT, *Les récits de l'institution*, dans *LV*, n° 31 (1957) 65.

le pain et le corps. Cela est habituellement bien vu par les critiques. J. Dupont écrit : « Dans le cadre des manières de penser d'un Sémite et de la Bible, le sens le plus naturel de la parole sur le pain serait : ' Ceci signifie mon corps ', ' Ceci représente mon corps ' [15]. »

La question rebondit alors : peut-on encore parler de « présence réelle » ? Aussi, « pour fonder cette doctrine », le même auteur recourt-il à Paul, selon lequel le pain est « communion au corps du Christ » (*1 Co 10,* 16), et en outre à Jean, qui affirme : « Ma chair est vraiment une nourriture » (*Jn 6,* 55). Fort bien. Mais cet apport extérieur à la parole d'institution peut-il suffire à préciser en quoi consiste la « conversion » du pain en corps ?

2. L'exposé précédent n'est cependant pas erroné, il est seulement incomplet. La parole et l'action de Jésus se rangent bien dans le genre du mime prophétique et en ont la caractéristique d'efficacité : en mangeant ce pain, les disciples s'unissent au « corps » de Jésus. Le signe pain produit la communion à Jésus. Mais qu'en est-il exactement du signifiant « pain » ? Pour répondre à la question, il faut rappeler quelle est la *situation dialogale* où est proférée la parole de Jésus, comme il a été dit au début de ce chapitre. Pour rendre compte de cette situation, il faut faire un détour par quelques notions de linguistique et de sémantique [16].

Toute parole est prononcée par un « locuteur » à l'adresse d'un « interlocuteur » [17]. Selon qu'elle dit quelque chose et selon qu'elle est dite à quelqu'un, la parole présente deux pôles, l'un de détermination, l'autre de signification. Quand je dis : « Ceci est mon pain », je prononce un jugement informatif ou « constatif » [18], à savoir que

15. J. Dupont, *art. cit.*, 1034.

16. La littérature du sujet est immense. Je signale seulement : E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962 ; J.L. Austin, *Quand dire c'est faire* (1962), trad. fr., Seuil, 1970 ; G. Durand, *L'imagination symbolique*, P.U.F., 1964, [3]1976 ; Ant. Vergote, « Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie », dans *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux, 1970, p. 7-56 ; O. Ducrot - T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972 ; J. Ladrière, *La performativité du langage symbolique*, dans *Concilium*, n° 82 (1973) 53-64 ; L.M. Chauvet, *Du Symbolique au symbole*, Cerf, 1979.

17. « Les premiers éléments constitutifs d'un procès d'énonciation sont : le *locuteur*, celui qui énonce ; et l'*allocutaire*, celui à qui est adressé l'énoncé ; qui tous deux sont nommés *interlocuteurs* » (T. Todorov, dans *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, p. 406). Pour simplifier la terminologie, je dénomme « interlocuteur » celui qui est désigné « allocutaire ».

18. J'emprunte le vocabulaire à J.L. Austin, en le modifiant avec lui à la suite de ses recherches. « Une expression est appelée *constative* si elle ne tend qu'à décrire un événement. Elle est appelée *performative* si : 1) elle décrit une certaine action de son locuteur et si 2) son énonciation revient à accomplir cette action ; on dira donc qu'une phrase commençant par « Je te promets que » est performative, car, en l'employant, on accomplit l'acte de promettre ; non seulement on dit promettre, mais, ce faisant on promet... Les performatifs ont donc cette

ceci est du pain et non une pierre ; mon langage est aussi « performatif », à savoir que j'invite mon interlocuteur à reconnaître que ce pain est à moi et non à un autre. D'une part, je « détermine » la nature de cet objet qu'on appelle « pain » ; d'autre part, je « signifie » à mon interlocuteur qu'il m'appartient. Selon la disposition du locuteur et de l'interlocuteur, la parole est chargée de plus ou moins de signification.

Cela dépend en effet de l'autorité « performante » du locuteur et de la « compétence » de l'interlocuteur [19]. Avant tout, l'interlocuteur doit comprendre la langue française (par exemple, que je ne parle pas de l'arbre « pin ») et reconnaître l'autorité du locuteur (j'ai le droit de dire que ce pain est « mien »). C'est ce qui se passe entre Ezéchiel et ses auditeurs : connaissant la réputation du prophète, ceux-ci reconnaissent que la prophétie va s'accomplir réellement.

Dans le récit de la Cène, le dialogue est explicite : les mots « Prenez ! » ou « pour vous » concernent ceux auxquels s'adresse la parole de Jésus : elle ne veut pas simplement définir quelque nouvel état du pain que les disciples auraient à admettre ; elle invite ceux-ci à faire quelque chose : prendre, accueillir. La parole de Jésus n'est pas une proclamation en soi, mais un appel à recevoir ce pain, et donc à devenir acteur dans la réalisation du signe lui-même. Et c'est là beaucoup plus que dans les prophéties bibliques habituelles. Pour être achevé, le mime de Jésus requiert de la part des convives une action correspondante.

Cette remarque est confirmée par la nature du signifiant. A la Cène, il ne s'agit pas de cheveux dispersés du prophète ni de coups que donne le roi sur le sol, mais de « pain », nourriture à manger. Certes il n'est pas rapporté que les disciples mangent le pain, il est tout de même dit qu'ils sont invités à le faire. Chez Luc et Paul, la parole qui suit immédiatement (« Faites cela en mémoire de moi »)

---

propriété que leur sens intrinsèque ne se laisse pas saisir indépendamment d'une certaine action qu'ils permettent d'accomplir » (T. TODOROV, *ibid.*, p. 428). J'ajoute un mot sur l'appellation *actes de parole*, qu'on identifie souvent à *parole en acte*. J.L. Austin distinguait l'acte *locutoire* (le fait de combiner des sons et de relier des notions représentées par des mots), l'acte *perlocutoire* (l'énonciation sert à des fins plus lointaines, conséquences de la parole) et l'acte *illocutoire* (l'énonciation même transforme les rapports entre les interlocuteurs ; l'acte est accompli dans la parole même et non pas comme conséquence) ; il peut s'exprimer à l'aide d'une formule performative ; « il est toujours conventionnel », ne se réalisant « que par l'existence d'une sorte de cérémonial social, qui attribue à telle formule, employée par telle personne dans telles circonstances, une valeur particulière » (T. TODOROV, *ibid.*, p. 429) : ainsi déclarer : « Les Jeux olympiques sont ouverts. »

19. « La *compétence* d'un sujet parlant français . . , c'est l'ensemble des possibilités qui lui sont données par le fait, et par le fait seulement, qu'il maîtrise le français » (T. TODOROV, *ibid.*, p. 158). La *performance* consiste dans la mise en pratique de ces possibilités linguistiques, ainsi que de la connaissance du monde et de ses relations humaines (cf. *ibid.*, p. 158 s.).

montre que cette manducation devra être réitérée plus tard, après la mort de Jésus. De soi, le fait qu'il s'agit de pain prouve que la parole de Jésus, « performative », ne trouve sa plénitude que dans la réponse implicite des disciples mangeant le pain offert par Jésus. La situation dialogale de la parole signifie que Jésus invite les disciples à une nourriture spéciale, qui est son corps. Qu'est-ce à dire ?

C'est là que le rôle de signification devient prépondérant dans le langage. En effet, le même mot « pain » peut être chargé de plusieurs significations. Si je dis : « Voici le pain de vie », je confère au signifiant « pain » une valeur autre que son signifié naturel physique (la nourriture), une valeur perceptible seulement aux interlocuteurs qui se réfèrent à une certaine manière de penser, dans le monde de la foi ou dans celui de la Bible.

La signification n'est plus unique comme tout à l'heure dans la phrase : « Ceci est mon pain » (je devais reconnaître que ce pain est sien) ; le terme s'ouvre à une pluralité d'interprétations. Dans l'expression « pain de vie », l'interlocuteur peut entendre le salaire pour vivre, ou la sagesse pourvoyeuse de joie dans l'existence, ou Jésus parlant de l'eucharistie, ou enfin la manne céleste de l'Apocalypse. C'est donc l'esprit de l'interlocuteur qui entend une certaine valeur dans l'expression « pain de vie ». Il la « reconnaît », c'est-à-dire que, en fonction de sa culture et des archétypes qui l'habitent, il entre en communion de pensée avec le locuteur ; celui-ci a fait une « performance » : il a conféré au signifiant « pain » une portée d'un autre ordre que son signifié naturel, invitant son interlocuteur à la reconnaître.

Un pas de plus a été fait par rapport à la première étape, qui permit de situer l'action de Jésus dans le genre prophétique : elle était apparue réelle et non fictive, à la mesure de l'autorité même de Jésus. La deuxième étape conduit à reconnaître le caractère « performatif » du langage de Jésus : il opère ce qu'il dit à l'auditeur. Il faut un troisième pas pour aboutir à saisir exactement en quoi consiste la transformation du pain en corps.

3. Cette troisième étape va permettre de situer le signifiant « pain » de notre texte dans la catégorie du *symbole*. Pour le comprendre, il faut avant toute chose admettre que le mot « symbolique » ne s'oppose aucunement à « réel », en dépit des mentalités habituées à une présentation ontologique du monde. Il faut faire une véritable conversion mentale en saisissant ce qui différencie le symbole du signe [20].

20. Je m'inspire avant toute de G. DURAND dans sa limpide plaquette *L'imagination symbolique*, [3]1976. Selon l'étymologie, le symbole (du grec *syn* = avec, et *ballô* = mettre ; « mettre ensemble ») opère une jonction (non pas une juxta-

Quelle est donc la nature du signe ? Partons du niveau inférieur, celui du « signal » : le signifiant « fumée » invite à percevoir le signifié « feu ». La fumée est signe du feu ; fumée et feu sont deux réalités du même ordre, existant indépendamment de l'esprit qui les perçoit ; c'est pourquoi on ne peut pas dire que la fumée « symbolise » le feu.

En d'autres cas, le signifiant évoque d'emblée autre chose, une réalité qui appartient à un autre ordre et ne peut être saisie que par l'esprit de l'homme. Reprenons ce qui a été dit précédemment sur la pluralité des significations possibles d'une parole, mais en centrant davantage notre attention sur le signifiant.

Selon la « performance » du locuteur ou la « compétence » de l'interlocuteur, le signifiant « eau », par exemple, peut symboliser la fraîcheur, la fécondité, la destruction . . . Pas plus que le pain ou la lumière ou quelque objet de ce monde, l'eau n'est pas un « symbole » en soi ; c'est l'esprit de l'homme qui, à partir de sa culture ou de son inconscient, entre en communion avec tel ou tel aspect d'un signifiant qui déjà est lourd de ce que l'esprit veut y mettre ou y découvre. Ainsi il en détermine ou en perçoit la valeur symbolique.

A travers le signifiant « pain », je puis viser non pas la nourriture ordinaire, mais une réalité d'un autre ordre, secret, que je veux « manifester » à travers lui : le pain-sagesse, le pain-de-vie . . . Le même signifiant met ensemble, il unit, il « symbolise » deux réalités qui ne sont pas de même niveau.

Tandis que le « signe » est séparable du signifié, car il existe indépendamment de l'esprit comme une réalité porteuse de plusieurs significations, le symbole, lui, participe à ce qu'il représente et il ne devient tel que par l'esprit qui unit ces deux réalités d'ordres différents. Nous sommes ainsi passés, moyennant la situation dialogale, à un *langage symbolique*.

---

position comme l'allégorie) faisant coïncider une figure sensible et une réalité qui ne peut pas être saisie ni enfermée dans un langage discursif, mais seulement expérimentée. Dans la figure sensible est atteinte une réalité d'un autre ordre, appartenant à l'indicible et à l'informulable, cela soit parce qu'elle dépasse la rationalité pure (ainsi l'amour), soit qu'elle soit trop dense, trop intense, trop riche pour pouvoir être captée exhaustivement par la pensée directe. Si dans l'allégorie c'est la pensée de l'homme qui d'une chose représentée remonte à une idée, dans le symbole, c'est la réalité in-concevable qui se rend présente par et dans une figure, sans pouvoir se passer d'elle pour se communiquer. Le symbole ne signifie pas autre chose que lui-même, il *rend présente* une réalité qui échappe à toute autre saisie, une réalité qui est à la fois toute proche *et* lointaine. Ce n'est pas une voie d'approche, un passage, un renvoi à autre chose, c'est l'émergence même, dans une figure, d'une entité qui nous rejoint.

« Le symbole est une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'*épiphanie* d'un mystère . . . Signe renvoyant à un indicible et invisible signifié, et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe » (G. DURAND, p. 13, 18).

Appliquons maintenant ces prémisses à la parole sur le pain. En la prononçant, Jésus confère à la fonction du pain une valeur supplémentaire. Ce pain continue à être nourriture terrestre donnée par Dieu, mais il est en outre nourriture d'un autre ordre, puisqu'il est dit corps de Jésus. Le pain acquiert ainsi une valeur nouvelle qui provient de la parole de Jésus, et aussi de l'accueil qui lui est fait. C'est l'esprit de Jésus qui va donner consistance à la parole ; c'est l'esprit du disciple qui, en accueillant la parole de Jésus, reconnaît son efficacité. Le pain garde sa fonction de pain, et en ce sens il n'est pas le corps de Jésus ; le pain devient le corps de Jésus, et en ce sens il n'est plus du pain ordinaire. Pour Jésus comme pour le croyant, — disons-le en une formule paradoxale — le pain eucharistié *est et n'est pas* du pain, il *est et il n'est pas* le corps de Jésus.

Par cette formulation « le pain *est et n'est pas* le corps de Jésus », est ramassée en une seule phrase la double valeur de l'unique pain. Ainsi l'on comprend mieux qu'il ne s'agit pas ici de la simple matière qu'on appelle du pain, mais d'une réalité transformée non seulement par la bénédiction mais proprement par la parole de Jésus : « Ceci est mon corps. » Au sens le plus strict, à savoir le sens que Jésus donne et que le disciple perçoit, « le pain *est* son corps ». Mais en même temps, d'un autre point de vue, celui des sens et de la raison non éclairée par la foi, le pain *n'est pas* le corps de Jésus.

Ce long détour a pour effet de nuancer le sens du verbe « être ». Alors que nous l'interprétons souvent comme ce qui identifie *sur un même plan* des choses visibles, nous devrions admettre que l'esprit de l'homme a la possibilité de dire avec le même verbe « être » une identification avec une réalité d'un autre ordre. Ici il s'agit du « corps » de Jésus. Il est clair que Jésus ne veut pas donner son corps physique à manger, et c'est pourquoi le « corps » ne peut être que la réalité spirituelle, céleste, du Ressuscité. A la Cène, Jésus invite à manger ce pain, sachant qu'ainsi on communie à sa personne qui n'existe que « pour vous », fidèle jusqu'à la mort et confiant en Dieu qui doit le ressusciter.

Avant de procéder à une relecture de la parole de Jésus, soulignons les limites de notre précédente enquête. Nous avons abouti à qualifier la parole de Jésus comme une parole symbolisante dans un dialogue destiné à constituer une communauté par-delà la mort menaçante du locuteur. Est-ce à dire que rien ne différencie la parole eucharistique des autres paroles symboliques ? Deux éléments fondamentaux placent à part la parole eucharistique. Puisqu'il s'agit d'une parole « performante », la condition du locuteur détermine la valeur de la parole. A la Cène, le locuteur se présente avec une

autorité unique, de sorte que le mystère du symbolisme eucharistique est tout simplement l'un des aspects du mystère de la personne de Jésus-Christ. Ainsi le pain eucharistique n'est pas réduit à être un symbole parmi d'autres, il exprime un aspect du mystère de la Parole de Dieu qui a pris figure.

Le second élément qui différencie des autres la relation symbolique eucharistique provient de l'action demandée aux destinataires. Le fiancé qui offre un bouquet de fleurs à sa fiancée symbolise son amour par ce don ; Jésus qui donne le pain à manger symbolise son amour non pas par un don extérieur à lui-même, mais en se donnant lui-même sous forme de nourriture : il atteint ainsi le niveau le plus profond de la rencontre : en donnant ce pain il *se* donne. En un sens on pourrait dire que le mystère eucharistique est le symbole par excellence, le sur-symbole, puisque la relation entre locuteur et destinataire devient assimilation réciproque. Précisons davantage. Le pain eucharistique produit l'effet inverse de la nature : si c'est le croyant qui mange le pain, c'est le corps de Jésus qui s'assimile le croyant. Accueillir le pain eucharistique, c'est reconnaître le mystère même de Jésus-Christ.

Relecture de la parole

Insérée dans son contexte dialogal, la parole de Jésus trouve son sens, aussi bien dans la tradition marcienne que dans la tradition antiochienne. De fait le « pour vous », qui dans cette dernière explicite la finalité de l'affirmation, peut être retrouvé équivalemment dans la tradition marcienne grâce à l'invitation « Prenez ! ». Aussi allons-nous choisir pour point de départ la formule apparemment la plus énigmatique, celle de la tradition marcienne.

Peut-on dire que, telle quelle, cette parole « n'a pas de sens », comme le prétendent certains critiques qui estiment nécessaire de recourir aussitôt et exclusivement à la tradition antiochienne ? Ce verdict est superficiel : comment la tradition marcienne aurait-elle pu supprimer la qualification antiochienne « pour vous », fût-ce pour obtenir un parallélisme plus étroit entre corps et sang ? Surtout ce serait méconnaître la situation dialogale de la parole de Jésus qui est une invitation à « prendre » son corps.

Prise telle quelle, la parole fut malheureusement interprétée par des fidèles qui, voyant dans « le corps » la complexion physique de Jésus, n'ont pas craint d'identifier aussitôt le pain matériel et le corps physique de Jésus. Cette manière de voir a conduit jadis à l'interprétation dite « stercoraire », qui faisait de l'hostie une véritable « impanation » de Jésus-Christ, d'où, de la part du communiant, une digestion physique de l'organisme corporel de Jésus. Il est intéressant de noter comment Paul ne peut autoriser de tels excès.

En *1 Co 11, 26*, verset qui vient conclure le récit eucharistique :

> Car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur...

se trouvent les verbes « manger » et « boire ». Or, au lieu de « manger ce corps » et « boire l'alliance nouvelle », comme on pourrait s'y attendre à la suite d'une lecture objectivante de ce qui précède, on lit : « manger ce pain » et « boire cette coupe ». Certes il s'agit du pain et de la coupe qui ont été eucharistiés ; mais le manger et le boire restent référés à l'acte humain concernant la nourriture naturelle. En outre, dans sa conclusion, Paul ne dit pas : « vous devenez un avec le Seigneur », mais : « vous proclamez la mort du Seigneur ». Paul ne vise pas ici l'idée de communion à une personne, encore moins celle d'assimilation par la manducation à un être présent matériellement ; il déclare que partager le repas (pain et coupe) du Seigneur, c'est participer au salut que le Christ a effectué pour nous par sa mort.

Dans l'autre passage où Paul parle de l'eucharistie (*1 Co 10, 16*), la situation est renversée du point de vue linguistique :

> La coupe de bénédiction sur laquelle nous prononçons la bénédiction n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ?

S'il est encore question ici de pain et de coupe, l'effet visé n'est plus la proclamation du salut reçu, c'est bien la communion au « sang » et au « corps ». Ces deux derniers mots étaient absents de *11, 26*. Or, inversement, les termes absents ici sont « manger » et « boire » : il s'agit de la « coupe que nous bénissons » et du « pain que nous rompons » ; les verbes se réfèrent maintenant aux gestes proprement rituels.

Ainsi Paul évite toute formulation qui conduirait à une identification matérialisante des espèces avec le corps et le sang du Christ. Comment donc a-t-on pu en arriver aux excès chosifiants qui, par choc en retour, ont conduit à des excès en sens inverse ?

D'autres en effet se tiennent à distance, et même à l'opposé du matérialisme mentionné plus haut. L'exemple le plus caractéristique est celui du regretté et pieux J. Jeremias. Maintenant rigoureusement le sens de « signifier, représenter », il est conduit à voir dans la parole de Jésus une « double image qui trouve son correspondant dans la manière des prophètes de l'Ancien Testament annonçant par paraboles des événements futurs... Jésus fait du pain rompu la figure du destin de son corps... ' J'entre dans la mort comme la véritable victime pascale '... Telle est la signification de la der-

21. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 266, 267.

nière parole de Jésus » [21]. On ne peut donc plus parler de véritable identité du corps et du pain. Il faudrait s'en tenir à la notion de comparaison, de parabole. Mais Jeremias ignore ainsi la nature du langage, telle que nous avons tenté de la préciser.

Le langage de Jésus est « performatif ». Il s'adresse aux disciples, non pour leur proposer une définition du pain qu'il vient de rompre et de distribuer, mais pour les inviter à reconnaître dans le pain partagé son propre corps et à constituer ainsi la communauté qui sera appelée « Eglise ». Jésus inaugure ainsi un nouveau mode de présence aux disciples, non point sous quelque forme prolongée de l'Incarnation, mais comme le Ressuscité qui entretient la vie de l'Eglise. Tout se passe comme si Jésus disait : « Jusqu'à présent, mon corps était ici parmi vous, je vous rencontrais à travers ce corps que vous connaissez. Or je m'en vais, et désormais vous me rencontrerez autrement, dans ce pain distribué par moi entre vous. A partir de maintenant, je vous suis présent par ce pain que vous partagez en mon nom ».

Par l'acte de partager le pain et par la parole interprétative, Jésus établit entre le pain et son corps un lien d'identification qui le fait, à travers son absence, présent à ses disciples et au monde. Notons le double effet de cette communion. Non seulement chacun est invité à s'unir à Jésus-Christ, mais c'est pour former ensemble avec les autres une véritable communauté.

Tout n'est pas dit par la parole : « Prenez ! Ceci est mon corps ». Elle affirme sans doute la manière qu'a Jésus de se rendre présent après sa mort, mais malgré le sens du mot corps, elle ne dit rien *explicitement* sur la condition de cette modification de la présence, à savoir la mort. Le contexte le suggère, la tradition antiochienne l'explicite en disant « corps pour vous » : c'est en effet grâce au sacrifice personnel de Jésus que se réalise la présence nouvelle. Voilà ce que l'autre parole de Jésus, celle qui concerne la coupe, dit en toute clarté : ainsi se fonde l'alliance nouvelle et définitive entre Dieu et les hommes. Cette réserve faite, il reste que, prise seule, la parole sur le pain ouvre le disciple à une communion pleine avec Jésus et entre les hommes. Nourriture, le pain conserve sa fonction ordinaire, mais il acquiert par la parole de Jésus une fonction de nourriture céleste qui entretient l'Eglise.

L'étude précédente n'a point parlé de « présence réelle » ni de « transsubstantiation ». Ces termes, en effet, si aptes qu'ils soient pour préciser la foi chrétienne, relèvent d'un autre registre que

le donné scripturaire. Aussi ai-je préféré réserver à la Conclusion de mon ouvrage un aperçu sur une confrontation de notre langage contemporain avec le donné biblique.

Sur un point cependant, il convient de parler de la « transformation » ou mieux de la « conversion » du pain dans le corps de Jésus. Le récit biblique n'autorise pas immédiatement à considérer le pain en dehors de sa destination dans la relation que Jésus engage avec ses fidèles, ni en dehors du contexte liturgique où la parole est insérée. Comme il est dit au ch. III de l'ouvrage, la parole doit être placée dans la structure du récit, de laquelle elle reçoit son véritable sens. Or le récit annonce qu'une transformation s'opère au moment de la parole de Jésus : transformation de Jésus, des disciples, du repas et de la nourriture elle-même.

F-75006 Paris
35, rue de Sèvres

Xavier LÉON-DUFOUR, S.J.
Centre Sèvres