

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1889)

Artikel: La doctrine de la sainte cène : essai dogmatique. Partie 3
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379446>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA DOCTRINE DE LA SAINTE CÈNE

ESSAI DOGMATIQUE

PAR

P. LOBSTEIN¹

CHAPITRE TROISIÈME

Le point de vue johannique.

I. *Le discours christologique de Jésus à Capernaüm.* — Analyse théologique de ce discours. — Double phase de la discussion de Jésus avec les Juifs. — Idée dominante de la première partie de l'entretien (v. 29-51). — Nouvel élément apporté à la controverse par la déclaration du verset 51 : le progrès dialectique réside dans l'expression, non dans la pensée. — La seconde partie du discours de Jésus (51-63) : substitution de termes plus concrets à l'idée générale du début ; manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme, c'est croire en lui. — Nulle allusion à la mort expiatoire du Christ. — Paradoxe que propose aux Juifs la déclaration du Christ : solution du paradoxe fournie par le verset 63.

II. *Rapport négatif entre le discours de Capernaüm et la cène.* — Ce discours ne traite pas directement de la cène. — Examen et réfutation de l'interprétation contraire. — Preuves à l'appui de l'explication proposée. — Identité complète entre les affirmations christologiques du sixième chapitre de l'évangile et les principes essentiels de la théologie johannique.

III. *Relation positive entre le discours de Capernaüm et la cène.* — Ce discours renferme l'explication johannique de l'idée religieuse

¹ Voir les numéros de juillet et septembre 1888 et janvier 1889.

de la cène. — Silence du quatrième évangile relativement à l'institution de la cène. — Raisons inadmissibles qu'on a invoquées pour expliquer ce silence. — La sainte cène n'est que la traduction isolée et l'expression particulière d'une vérité plus générale, idée maîtresse du quatrième évangile. — Le rite extérieur de la cène se résout et s'absorbe dans la communion spirituelle et permanente du croyant avec le Christ.

IV. *Le point de vue johannique rapproché de la pensée de Jésus et de l'idée paulinienne.* — Dépendance théologique et littéraire de la conception johannique à l'égard de l'enseignement de Paul : interprétation typologique de l'Ancien Testament, effacement de la filiation historique et du caractère pascal de la cène, notion religieuse de la communion avec Christ. — Les prières eucharistiques de la *Διδαχὴ* et le quatrième évangile. — La conception johannique et la pensée de Jésus : en quoi elles diffèrent et comment elles se rejoignent.

I

Le dernier texte du Nouveau Testament ¹ qui s'impose à notre attention a déjà été mentionné au début de notre étude sur la cène ². C'est le discours adressé par Jésus aux Juifs dans la synagogue de Capernaüm et rapporté par le quatrième évangéliste dans un chapitre justement célèbre. ³

Examinons ce discours dans son ensemble et analysons plus particulièrement les passages qui, selon l'avis d'un grand

¹ Dans l'Épître aux Hébreux il n'est pas question de la sainte cène. L'auteur, en énumérant (VI, 1-3) les doctrines chrétiennes qu'il qualifie d'élémentaires, ne fait pas mention de la cène. Il faut en conclure que l'eucharistie n'appartient pas, selon lui, à l'enseignement élémentaire, aux principes fondamentaux du christianisme (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ χριστοῦ λόγος, θεμέλιον) ; elle est l'objet d'une instruction plus élevée s'adressant aux chrétiens plus avancés, elle rentre dans la sphère de la τελειότης. Le passage Hébr. XIII, 10 que RÜCKERT entend de la sainte cène, renferme une allusion au sacrifice du Calvaire et ne se rapporte pas au sacrement. Sur Hébr. X, 29 ; XII, 24, cf. M. SCHULTZ, *ouv. cit.* pag. 101-104, 131.

² Voir plus haut, chap. I, § 1.

³ C'est le seul passage des écrits johanniques qui puisse être pris en considération. 1 Jean V, 6 ne se rapporte pas à la sainte cène. Nulle trace de l'institution de la cène dans l'Apocalypse ; il n'est pas nécessaire de démontrer que le passage III, 20 ne fait pas exception.

nombre d'interprètes, traitent positivement de la sainte cène ou s'y rapportent indirectement¹.

On sait que l'entretien de Jésus avec les Juifs de Capernaüm suit le miracle de la multiplication des pains ; le discours du Christ n'est à vrai dire que le commentaire spirituel et l'explication dogmatique de l'événement extraordinaire qui vient d'avoir eu lieu.

L'effet produit par ce miracle n'a pas répondu à l'intention qui l'avait inspiré au Seigneur. La multiplication des pains n'a pas été, pour les témoins, un *signe*, un symbole et un gage des biens supérieurs et du salut spirituel que Jésus est venu apporter au monde. Dans cette manifestation de la gloire du Fils de l'homme, la foule n'a su voir qu'un aliment offert à ses appétits terrestres, une satisfaction des besoins inférieurs de l'homme naturel : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés. » (v. 26.) A cet égoïsme charnel, à cette grossière inintelligence de la mission de Jésus, celui-ci oppose la vraie manière dont il veut qu'on comprenne son œuvre. Ne considérer dans ses miracles que le fait extérieur et matériel, c'est ne pas les comprendre ; les pains multipliés ne sont que le type d'une nourriture spirituelle que le Seigneur offre aux besoins de l'âme et qui seule pourra les assouvir d'une manière complète

¹ L'histoire de l'interprétation de ces discours a été souvent retracée. Les principaux commentaires, surtout ceux de LÜCKE et de MEYER-WEISS enrégistent les opinions des exégètes les plus célèbres. La monographie de TISCHENDORF, *Disputatio de Christo, pane vitae, sive de loco Evang. Joann. c. VI v. 51-59, cœnae sacrae potissimum ratione habita*, Lipsiae 1839, renferme une nomenclature très riche des ouvrages plus anciens sur ce sujet. Les lecteurs français consulteront avec fruit les commentaires de MM. ASTIÉ (surtout l'appendice, N° X, pag. 66-68), GODET, REUSS, et les thèses de HERRENSCHNEIDER, *Le pain de vie, ou rapport du VI^e chap. de saint Jean à la sainte cène*, Strasbourg 1848, et de M. FÉLIX GUY, *Essai sur Jean VI, 51-58*, Strasbourg 1860. Les pages que M. ARNAUD a consacrées à notre texte ne sont guère qu'une paraphrase qui tend à l'édification du lecteur, mais qui n'apporte pas de contribution sérieuse à l'intelligence du discours de Jésus. (*Commentaire sur le Nouveau Testament*, tom. II, Paris 1863, pag. 60-68).

et durable. Comme dans la conversation avec la Samaritaine, le Seigneur part des expériences de la vie physique pour élever ses interlocuteurs dans une sphère plus haute et pour réveiller dans leur cœur la faim et la soif d'une nourriture et d'un breuvage éternels. « Travaillez à acquérir non l'aliment qui périt, mais l'aliment qui subsiste en vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera ; car c'est lui que le Père, que Dieu a marqué de son sceau. » (v. 27.) Les auditeurs commencent par se montrer dociles à la parole de Jésus et ils entrent avec empressement dans sa pensée ; seulement ils désirent savoir par quelle voie et à quel prix ils obtiendraient le bienfait que Jésus leur fait entrevoir : « Sur cela, ils lui dirent : Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu ? » (v. 28.) Les conditions auxquelles songent apparemment les Juifs sont des pratiques ascétiques et légales, semblables à celles que prescrivent les pharisiens et dans lesquelles ils font consister l'accomplissement de la loi. Mais non, les œuvres que Dieu demande, Jésus les réduit à une œuvre unique, la foi en sa personne. « Jésus leur répondit et leur dit : L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé ! » (v. 29.) L'envoyé de Dieu, le Fils de l'homme, Celui que le Père a marqué de son sceau, ce sont là des titres graves et élevés que revendique Jésus, et la foi qu'il réclame de ses auditeurs est une prétention qui a besoin d'être justifiée et de s'appuyer sur le fondement de preuves irrécusables. Ce fondement, où est-il et quelles sont ces preuves ? Les Juifs ont le droit de le savoir, et ils le demanderont. Ils font plus : si Jésus s'arroe le rôle d'envoyé suprême de Dieu, s'il veut être reconnu comme l'objet de la foi, s'il se pose en Messie, il faut bien qu'il se légitime comme tel ! Moïse, le libérateur de la nation élue, le prophète et le type de celui qui doit venir, a accompli aux yeux des pères le plus éclatant des prodiges : ne doit-on pas attendre une manifestation plus éclatante de celui que Dieu désigne comme son Oint ? « Ils lui dirent : Quel signe fais-tu donc, toi, afin que nous le voyions et que nous croyions en toi ? Quelle est l'œuvre que tu accomplis ? Nos pères, au désert, ont mangé la manne comme cela est écrit : « Il leur donna à manger un

pain qui vient du ciel, » (v. 30-31.) Jusqu'à présent la pensée des auditeurs semblait marcher d'accord avec celle de Jésus, mais c'était grâce à une équivoque. Jésus leur a annoncé un pain d'une nature supérieure, et les Juifs agrément volontiers cette offre, mais à la condition que cet aliment soit d'origine miraculeuse et de substance matérielle comme la manne, une ambrosie tombant d'en haut. Jésus donne maintenant une explication qui met au jour l'opposition entre sa pensée et la leur¹. Au terme employé par les Juifs et emprunté par eux à la tradition religieuse de leur histoire, Jésus donne une acception plus profonde. La manne que Moïse a fait descendre du ciel visible, était un don matériel et passager ; Jésus offre, non pas seulement à Israël, mais à l'humanité, une nourriture qui la rassasiera d'une manière permanente et parfaite, un pain qui seul mérite d'être appelé le pain du ciel, le pain de Dieu. « Alors Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain qui vient du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le pain qui vient du ciel, le pain véritable. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » (v. 32-33.) Les auditeurs continuent à prendre les paroles de Jésus dans leur sens propre et littéral, et la méprise qu'ils commettent est absolument semblable à celle de la Samaritaine (IV, 15). « Sur cela, ils lui dirent : Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là » (v. 34.) A ce malentendu des Juifs, dominés par leurs préoccupations grossièrement personnelles et charnelles, Jésus répond par une déclaration nette et catégorique. Désormais l'antithèse entre les conceptions des interlocuteurs et la pensée de Jésus éclate avec une irrésistible évidence, la rupture est définitive et irrémédiable. La personne et l'œuvre de Jésus, voilà ce qui seul peut apporter au monde la satisfaction de ses désirs les plus intimes et de ses besoins les plus profonds ; mais pour avoir part au bien suprême de cette vie impérissable, il faut venir et croire, venir à Jésus avec une âme affamée de salut, croire en Jésus avec la sincérité d'un cœur que Dieu lui-même a touché.

¹ M. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, tome II (3^e édit., 1885, pag. 502).

« Jésus leur dit : C'est moi qui suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura plus faim, et celui qui croit en moi n'aura plus jamais soif. Mais je vous l'ai dit : Bien que vous m'ayez vu, vous ne croyez pas. Tout ce que le Père me donne arrivera à moi ; et celui qui vient à moi, je ne le mettrai point dehors ; car je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté à moi, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Or, la volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour ; oui, la volonté de mon Père, c'est que quiconque contemple le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et moi-même je le ressusciterai au dernier jour. » (v. 35-40.) Un murmure qui s'élève parmi les auditeurs force Jésus à déclarer nettement aux Juifs leur incompétence en cette matière ; après quoi il s'affirme de nouveau lui-même, avec une solennité croissante, comme le pain de vie ; il ajoute même, dans les derniers mots, une détermination frappante qui devient l'occasion d'une nouvelle phase de l'entretien ¹ : « Sur cela les Juifs murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : C'est moi qui suis le pain descendu du ciel. Et ils disaient : Est-ce que ce n'est pas là Jésus, le fils de Joseph, Jésus dont nous connaissons le père et la mère ? Comment cet homme peut-il dire : Je suis descendu du ciel ? Jésus reprit et leur dit : Ne murmurez pas entre vous. Nul ne peut venir à moi sans être attiré par le Père qui m'a envoyé, et c'est moi qui ressusciterai celui-là au dernier jour. Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. Quiconque a entendu le Père et s'est laissé instruire par lui, vient à moi. Non que quelqu'un ait vu le Père, sauf celui qui est de la part de Dieu ; lui, il a vu le Père. En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit a la vie éternelle. Je suis, moi, le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, puis ils sont morts. Voici le pain qui descend du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. Je suis, moi, le pain vivant descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et ce pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. » (v. 41-51.) Cette déclaration plus éton-

¹ M. GODET, *ouv. cit.* p. 514.

nante que les précédentes fait succéder un débat violent aux murmures qui avaient tout à l'heure accueilli les paroles de Jésus. Mais celui-ci, loin de s'arrêter à redresser le sens matériel et grossier que les Juifs attachent à ses paroles, renchérit sur ses affirmations et emploie, pour les renforcer, des expressions de plus en plus concrètes. D'une part, il substitue à la désignation sommaire de sa personne, de son *moi*, la formule *σάρξ, αἷμα, chair, sang* ; d'autre part, il analyse l'idée de nourriture par la juxtaposition des deux termes *manger et boire* (*φαγεῖν, τρώγειν, πίνειν*)¹. La réponse qu'il oppose à l'altercation qu'il a soulevée est plus tranchante, plus péremptoire, plus paradoxale que son précédent discours. Le progrès dialectique de l'entretien réside non dans l'idée exprimée par Jésus, mais dans la forme plus scandalisante encore dont il revêt son idée. Le fond de sa pensée est resté le même : Jésus se présente à ses auditeurs comme l'aliment qui doit les nourrir et qu'ils doivent s'assimiler par la foi. Mais les expressions dont il se sert paraissent choisies à dessein pour provoquer une crise, c'est-à-dire une séparation parmi ses interlocuteurs : les uns seront définitivement repoussés par ce que son discours a de choquant, les autres se sentiront plus étroitement enchaînés à sa personne².

« Il y eut alors un débat entre les Juifs, ils disaient : « Comment cet homme peut-il nous donner à manger sa chair ? » Jésus leur dit donc : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que celui qui est vivant, le Père, m'a envoyé, et que moi, je vis par le Père, de même aussi celui qui me mange vivra par moi. Tel est le pain descendu du ciel. Il n'en est pas de lui comme de la manne, dont se nourrissent vos pères, lesquels sont morts

¹ M. REUSS, *ouv. cit.* p. 192.

² M. SABATIER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 185.

ensuite. Celui qui mange ce pain-ci vivra éternellement. » (v. 52-58.) — Que l'on examine attentivement ce dernier développement du dialogue engagé entre Jésus et les assistants, et l'on se convaincra aisément qu'il n'ajoute rien d'essentiel à l'entretien précédent ; mais l'idée générale est présentée d'une manière plus saisissante et dans des termes qui en accentuent le caractère étrange et paradoxal. « Je suis le pain de vie, le pain qui est descendu du ciel : celui qui en mangera vivra éternellement, » telle avait été d'abord l'affirmation de Jésus. Cette affirmation, non seulement il y persiste, mais il en développe le contenu, il en dégage les éléments caractéristiques, il parle de sa chair et de son sang, et il répète, sous cette forme nouvelle, sa précédente déclaration : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle : » S'il affirme directement la nécessité de cette nourriture, cette idée elle-même était déjà impliquée dans son discours sur le pain de vie, et il ne fait que la mettre en pleine lumière. — Dès lors, cette substitution des termes plus concrets à la notion générale qui domine la première partie de l'entretien, cette invitation non plus seulement à se nourrir du pain descendu du ciel, mais à manger la chair et à boire le sang du Fils de l'homme, nous explique quel sens il convient d'attacher aux expressions dont se sert Jésus. « Entre la simple *chair* (v. 51) et *la chair et le sang* (v. 53), il n'y a pas la moindre différence. La seconde phrase est plus complète ; c'est une locution usuelle pour désigner l'homme, soit d'après sa nature physique seule (1 Cor. XV, 50), soit comme personne (Mat. XVI, 17 ; Gal. I, 16), mais ici elle n'introduit aucun élément nouveau ; toutes les deux équivalent au seul mot *pain*, au commencement (v. 51) comme à la fin du morceau (v. 58)¹. » La chair et le sang du Fils de l'homme, c'est sa personne même, son individualité historique, son être concret et vivant. Dès lors, les termes *boire* et *manger* sont eux-mêmes d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. En effet, de la comparaison des versets 47, 51, 54, 56², il résulte avec la dernière évidence que ces

¹ M. REUSS, *ouv. cit.* p. 191.

² Vers. 47 : Celui qui croit a la vie éternelle. — Vers. 51 : Si quelqu'un

deux termes désignent l'assimilation spirituelle de la foi qui s'unit à son objet. Manger la chair du Fils de l'homme, boire son sang, c'est croire en lui, c'est entrer en communion avec sa personne, c'est s'approprier sa vie.

Tel est le sens de ce discours qui, étudié dans son ensemble d'après le texte le plus autorisé, ne renferme pas la moindre allusion à la mort du Christ¹. Il reproduit, sous une forme particulière, l'un des axiomes les plus essentiels de la théologie johannique, la nécessité de la foi, considérée comme une union intime avec la personne du Sauveur, comme une participation à sa vie, comme une assimilation de son être tout entier.

Cependant, s'il est incontestable que l'idée maîtresse du discours de Capernaüm s'accorde avec le thème fondamental d'une série d'entretiens contenus dans notre évangile, il n'est pas moins certain que les expressions dont se sert ici le Christ

mange de ce pain, qui est descendu du ciel, il vivra éternellement. — Vers. 54, 56 : Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, il demeure en moi, et moi en lui.

¹ « Le verset 51 porte dans le texte reçu : « Ce pain que je donnerai, » c'est ma chair *que je donnerai* pour la vie du monde. » Mais ce second *que je donnerai* manque dans d'anciens témoins et pourrait bien avoir été ajouté pour compléter une phrase en apparence défectueuse (comp. I Cor. XI, 24). Or, le reste donne un sens parfait sans cette allusion spéciale qui est étrangère à tout le discours. Nous avons déjà dit que *chair et sang* ne disent pas plus ici que *chair* tout court ; cette dernière locution n'est jamais employée pour parler de la mort de Christ ; le futur du v. 51 (« Ce pain que je donnerai ») ne se rapporte pas à l'événement unique de sa mort, mais à la communion de foi qui se reproduira pour chaque individu en son temps. Les phrases : manger la chair du Fils (v. 53), *me* manger (v. 57), manger ce pain (v. 58), sont évidemment synonymes, et signifient : demeurer en lui, et le faire demeurer en soi (v. 56), c'est-à-dire croire, et avoir ainsi la vie en soi (v. 53), une vie désormais permanente, qui implique la résurrection (v. 54). Dans tout cela il n'y a pas un mot de la mort de Christ. Et s'il était vrai que le *sang* doit être spécialement rapporté à cette mort, il s'ensuit que les phrases des versets 57 et 58 seraient incomplètes et insuffisantes. » (v. 57-58 : « Comme le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi, vivra par moi. C'est là le pain qui est descendu du ciel : non comme vos pères mangèrent la manne et moururent ; celui qui mange ce pain-ci, vivra éternellement. »). M. Reuss, *ouv. cit.* p. 191-192.

johannique renferment un problème, dont la solution doit être cherchée. Pourquoi cette substitution des termes « chair, » « chair et sang, » à l'idée plus générale de la personnalité humaine du Seigneur? Pourquoi l'emploi correspondant des locutions si étranges « manger la chair, boire le sang du Fils de l'homme? » Il me semble qu'une étude attentive du contexte donne la clef de ce paradoxe¹.

En se présentant à ses interlocuteurs comme l'objet suprême de leurs aspirations et de leurs besoins, en faisant de la foi en sa personne la source d'une vie divine et éternelle, Jésus se pose en envoyé de Dieu et s'attribue une autorité unique et une valeur souveraine et absolue. Cette prétention provoque parmi ses auditeurs un murmure d'incrédulité qui s'exprime dans une objection nettement formulée par l'évangéliste. « Ils disaient : Est-ce que ce n'est pas là Jésus, le fils de Joseph, Jésus dont nous connaissons nous-mêmes le père et la mère? Comment donc dit-il : Je suis descendu du ciel? » (v. 42.) Les Juifs ne peuvent concilier la filiation humaine et terrestre de Jésus avec le caractère céleste et les privilèges divins qu'il s'attribue. Comment une créature, dont l'origine historique leur est parfaitement connue, ose-t-elle usurper des attributions si extraordinaires? — La réponse de Jésus est bien remarquable. Il se contente d'abord d'accentuer plus énergiquement ses déclarations premières. Mais il fait plus. Il s'empare de l'objection pour en faire un argument. Loin de contester le caractère humain de son apparition historique et terrestre, il le relève et l'affirme dans les termes les plus significatifs, il réitère les expressions qui marquent la pleine humanité de son être, il parle de sa chair

¹ Voir sur l'interprétation suivante, M. WENDT, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*, Gotha 1878, p. 62-64. — Si je ne me trompe, cette interprétation renferme la meilleure réponse à la question posée par M. GODET : « On ne comprend pas bien, à ce point de vue (défendu par M. REUSS et adopté par nous), dans quel but Jésus donne à cette conception, tout à fait spirituelle, une expression de plus en plus paradoxale, matérielle et par conséquent inintelligible pour ses auditeurs. » (*Commentaire* II^s, 534.) — Cf. aussi M. HERMANN SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 443-447.

et de son sang. Mais il n'en maintient pas moins les revendications qui avaient scandalisé les Juifs. Que dis-je? Il établit le lien le plus étroit entre les droits divins qu'il réclame et la nature humaine qu'il s'attribue non moins énergiquement. Pour saisir et reconnaître en lui l'envoyé et le révélateur du Père, pour avoir part aux biens éternels et divins qu'il est venu apporter au monde, pour entrer en communion avec la vie dont il est l'organe et le dispensateur, il faut s'attacher à sa personnalité humaine; il faut voir, dans sa chair et son sang, l'enveloppe terrestre d'un contenu divin; il faut s'assimiler le principe qui s'est incarné dans son individualité concrète et historique: croire au Fils de Dieu, c'est manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme.

Sans doute, cette parole n'est, à vrai dire, que l'affirmation renforcée du paradoxe qui avait rebuté les Juifs; mais la solution du problème posé par Jésus à la conscience de ses auditeurs est fournie par Jésus lui-même: « C'est l'esprit qui vivifie, dit-il aux disciples que choquent les déclarations étranges du Maître ¹, c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai adressées sont esprit et sont vie. » La première proposition est un principe général, mais le mot *chair* ne peut se prendre ici tout à coup dans un sens différent de celui qu'il a eu dans tout le discours précédent. « La chair, dit Jésus, est impuissante à communiquer la vie; la substance physique et matérielle, l'élément terrestre pris en lui-même, est sans efficacité et sans valeur; c'est l'esprit seul qui donne la vie, et mes paroles sont l'incarnation et la communication de l'esprit ². »

Ce n'est point là une atténuation ou une rétractation du discours précédent. Si le Christ johannique affirme la nécessité de manger sa chair et de boire son sang, c'est que son apparition humaine est la révélation de la grâce et de la vérité, c'est-

¹ Vers. 59-60: « Telles furent les paroles de Jésus enseignant dans la synagogue de Capharnaüm. Après les avoir entendues, plusieurs de ses disciples dirent: C'est dur à accepter ce qu'il dit là! Qui peut écouter ces paroles? » (Trad. de M. STAFFER.)

² M. GODET, *ouv. cit.* II, p. 542.

à-dire la manifestation de la divinité même : « La parole est devenue chair, et elle a habité au milieu de nous, et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique, toute pleine de grâce et de vérité. » (v. 14.) Cependant, cette révélation n'est perçue que par la foi ; ce n'est qu'aux yeux des croyants que la gloire divine a éclaté au sein de l'humanité dans la personne de Jésus de Nazareth. En dehors de la sphère de la foi, en dehors de la communauté chrétienne, la contradiction paraît irréductible entre l'apparition historique du Fils de l'homme et le principe divin qui s'est incarné en lui. Mais la foi contemple en Jésus le Logos fait chair, et s'assimile la personnalité vivante du Fils de Dieu qui est venu établir sa demeure au milieu des hommes¹. En un mot, l'obligation de manger la chair et de boire le sang du Christ implique la reconnaissance de sa divinité réalisée dans la nature humaine. Sans cette foi au caractère divin et absolu du Fils de l'homme, la chair n'est rien qu'une substance matérielle et périssable, dépourvue de valeur et d'efficacité.

Tel me paraît être le sens de ce verset : expliqué à l'aide des idées dominantes de la théologie johannique, il renferme la clef de tout le discours prononcé par Jésus dans la synagogue de Capernaüm, et il confirme la justesse de l'interprétation que nous avons essayé de développer et de défendre.

II

L'examen attentif et, j'ose l'espérer, indépendant et objectif du discours que nous avons analysé, suffit à montrer qu'il n'est question ici ni de la mort expiatoire du Christ, ni de la sainte cène. La première de ces explications a été discutée et écartée plus haut. Arrêtons-nous un moment à la seconde.

Il est facile de prouver que les paroles du Christ johannique touchant sa chair et son sang ne sauraient se rapporter directement à la sainte cène. Cette interprétation, adoptée surtout

¹ Cf. M. THOMA, *Die Genesis des Johannesevangeliums*, Berlin, 1882, p. 502-503.

par les catholiques¹, soulève des objections nombreuses et irréfutables.

S'il est vrai qu'une saine exégèse doit se demander avant tout dans quelles circonstances et à quelle fin ont été prononcées les paroles qu'il s'agit d'interpréter, il est incontestable que toute application directe et spéciale de notre discours à l'institution de la sainte cène est absolument exclue par le contexte². Sans doute les paroles johanniques s'adressent moins aux interlocuteurs immédiats de Jésus qu'aux lecteurs de l'évangile; mais les libertés que se permet l'évangéliste dans la reproduction ou la composition des discours du Maître ne vont pas ici jusqu'à faire complètement abstraction de la situation historique qui encadre les paroles du Seigneur. Or, dans le cas présent, les exhortations et les instructions du Christ se rattachent de la manière la plus naturelle au miracle de la multiplication des pains; elles sont le commentaire spirituel et l'interprétation idéale de ce σημεῖον, de ce signe qui, comme tous les miracles rapportés par le quatrième évangile, est un symbole dont la foi doit pénétrer et retenir le contenu divin et éternel³. Le cadre qui enchâsse l'entretien de Jésus avec les Juifs est d'une netteté et d'une précision parfaites⁴; rien, ab-

¹ M. DURAND a recueilli une série de passages empruntés aux auteurs catholiques. *La question eucharistique élucidée et simplifiée*. 1883. Lettres XXIX-XXXI (p. 393-421).

² M. WENDT, *ouv. cit.*, p. 62 suiv. — M. GUY, *ouv. cit.*, p. 39-40.

³ M. SABATIER, *Encyclopédie*, VII, 184.

⁴ Je parle ici de l'idée dogmatique formulée par le Christ johannique, non du caractère historique des événements ou des paroles que rapporte l'auteur. A ce dernier égard, les défenseurs les plus convaincus de l'authenticité de notre évangile sont bien forcés de faire de sérieuses réserves. (Cf. M. BEYSLAG, *Zur johanneischen Frage*, Gotha, 1876, p. 86-87; 196-197). — Dans sa dernière réédition du *Commentaire* de MEYER, M. WEISS a tenté l'essai (impraticable à mon avis) de faire le départ entre le noyau historique de ce discours et les éléments que l'évangéliste y a ajoutés pour expliquer et commenter les faits positifs par l'idée religieuse. (Cf. sur cet essai que M. WEISS avait déjà proposé dans sa *Vie de Jésus*, les judicieuses observations de M. HAUPT, *Theol. Studien und Kritiken*, 1884, p. 31-32.) — Un des derniers défenseurs de l'origine johannique du quatrième évangile, M. CHASTAND, cherche à résoudre le problème critique que renferme le discours de Capernaüm en distinguant deux dis-

solument rien ne nous autorise à admettre une allusion directe à la sainte cène, allusion réfutée d'ailleurs par des arguments plus décisifs encore et plus péremptoires.

En exhortant ses auditeurs à manger sa chair et à boire son sang, Jésus leur demande une chose qu'ils doivent faire au moment même où il leur parle ; son appel doit être entendu immédiatement et doit recevoir une application actuelle et présente. De même que le Christ s'offre à ses interlocuteurs comme l'aliment spirituel, le pain descendu du ciel, le véritable pain de vie, ainsi il les met en demeure de s'assimiler la nourriture et le breuvage qu'il leur donne. Il n'est pas question d'une promesse, dont l'accomplissement est réservé à l'avenir ; il s'agit d'un don qui demande à être reçu sans délai et que le croyant a le privilège de saisir et de posséder immédiatement. « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes ! » (Vers. 53.) Comment méconnaître que le Seigneur parle d'une communion de vie à réaliser actuellement par la foi personnelle des assistants ?

Il y a plus. Cette communion ne doit pas seulement se réaliser au moment même où Jésus la réclame de la part de ses interlocuteurs ; elle est présentée comme un fait continu ; elle est moins un acte isolé qu'un état permanent. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » (Vers. 56.) Cette relation mutuelle, fondée par la vie divine qui passe du Christ dans l'âme du croyant (cf. v. 57), n'a-t-elle pas une signification plus générale et une portée plus étendue que l'idée religieuse traduite dans la sainte cène ?

Le Christ johannique déclare que si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; que celui qui mange sa chair et boit son sang, a la vie éternelle ; que pour avoir la vie, il faut manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang (v. 51, 54, 53). Ces paroles peuvent-elles s'appliquer à la participation à la sainte cène ? Est-il conforme à la pensée générale de

cours de Jésus, historiques l'un et l'autre, mais primitivement différents et que le critique croit pouvoir reconstituer. (*L'apôtre Jean et le quatrième Évangile. Étude de critique et d'histoire*, Paris, 1888, p. 241-243.)

l'évangéliste de faire dépendre la possession de la vie éternelle de l'accomplissement d'un acte extérieur ? Poser la question, c'est la résoudre. Le quatrième évangile ne connaît qu'un moyen d'entrer en communion avec le Fils de Dieu et d'avoir part à la vie éternelle, c'est la foi, l'abandon de son être entier à la personne de Jésus-Christ, l'union du croyant avec le Sauveur. « Celui qui croit a la vie éternelle. » (Vers. 47. Comp. vers. 29 ; III, 15, 16, 36 ; V, 24 et souvent.) Parole décisive et absolument concluante : si le Christ rapporte la vie éternelle à la foi, il est évident qu'il identifie la foi avec l'assimilation ou, comme disaient nos pères, avec la *manducation* de la chair et du sang du Fils de l'homme. Manger la chair et boire le sang du Christ, c'est croire en lui. La synonymie de ces expressions, qui ressort clairement des versets 47, 51, 54, 57, exclut toute application directe et restreinte du discours johannique à la sainte cène¹.

Il est superflu de se mettre en quête d'autres arguments pour établir plus fortement la thèse que j'essaie de défendre². Les preuves fournies suffisent abondamment. Faut-il rappeler encore que, dans tous les passages du Nouveau Testament où il est question de la cène, les auteurs emploient le mot *σῶμα* et non

¹ Rappelons ici une remarque très judicieuse de HOFMANN. L'acte de foi dont parle Jésus dans son discours de Capernaüm est essentiellement un acte individuel, l'œuvre par excellence du croyant, l'assimilation personnelle du salut par la libre activité du chrétien. Or la sainte cène est en première ligne, quant à sa signification subjective, un acte collectif, qui concerne la communauté chrétienne et par lequel l'Eglise affirme la solidarité qui règne entre ses membres. Cette dernière notion, qui forme un élément constitutif de la pensée de Jésus et de l'idée paulinienne de la cène, n'est indiquée nulle part dans le sixième chapitre de notre évangile. (HOFMANN, *Schriftbeweis*, Nœrdlingen, 1855, II, 2, 225.)

² Quelques-uns de ces arguments ne peuvent être allégués que par ceux qui admettent sans réserve l'authenticité et l'historicité des discours christologiques du quatrième évangile. « Il faudrait supposer que Jean met tout cela dans la bouche du Seigneur en se plaçant à un point de vue *postérieur*. Dans ce cas, que deviendrait le caractère historique du quatrième évangile ? » (Voy. M. ASTIÉ, *ouv. cit.*, p. 67 ; M. GODÉT, *ouv. cit.*, II, 534-535.) Il est clair que cette objection n'a de valeur probante que si les discours johanniques sont la reproduction fidèle des paroles historiques de Jésus.

le terme *σάρξ*? La substitution de cette dernière expression, ou de la formule complète (*chair et sang*), à l'expression consacrée par l'usage, n'indique-t-elle pas clairement que l'évangéliste n'avait pas spécialement la sainte cène en vue?

Il me semble que l'exégèse des paroles de Jésus, saisies dans leur ensemble et examinées en détail, confirme l'opinion de Luther et de tous les théologiens qui se refusaient à établir un rapport direct entre le discours de Capernaüm et la sainte cène¹. Dans l'entretien de Jésus-Christ avec les Juifs, il ne s'agit pas d'une anticipation positive du récit de l'institution eucharistique. Les affirmations de plus en plus concrètes et paradoxales du Seigneur ne sont que le développement et l'illustration symbolique d'une des idées maîtresses de l'Évangile. « Quiconque boit de l'eau que voici aura soif de nouveau; mais celui qui boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle. » (IV, 13-14; Cf. VII, 37-38.) « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, puis ils sont morts.... Je suis, moi, le pain vivant, descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.... Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. » (VI, 49, 51, 56.) « Demeurez en moi et moi je demeurerai en vous, de même que le sarment ne peut porter de fruit de lui-même, et qu'il lui faut demeurer uni au cep de vigne, de même vous n'en pourrez porter si vous ne demeu-

¹ Cf. LUTHER, *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium* (Ed. Erlang. Opera latina V, 22): Caput VI Johan. in totum est seponendum, ut quod nec syllaba quidem de sacramento loquitur, non modo, quod sacramentum nondum esset institutum, sed multo magis, quod ipsa sermonis et sententiarum consequentia de fide incarnati verbi Christum loqui clare ostendunt. Dicit enim: Verba mea spiritus et vita sunt, ostendens se de manducatione spirituali loqui, qua qui comedit, vivit, cum Judai de carnali eum intelligerent ideoque litigarent. At nulla manducatio vivificat, nisi fidei, hæc enim est vera spiritualis et viva manducatio; sicut et Augustinus dicit: Ut quid paras ventrem et dentem? crede, et manducasti. Sacramentalis enim non vivificat, cum multi manducant indigne, ut non possit de sacramento intelligi hoc loco locutus. Comp. *Auslegung des 6. 7. 8. Capitels des Evangeliums Johannis* (Erl. A. Exegetische deutsche Schriften, Bd. XV, 227-394; XVI, 1-72).

rez pas en moi. Moi, je suis le cep de vigne ; vous, vous êtes les sarments. Qui demeure en moi, et moi en lui, porte, lui, beaucoup de fruit, parce que sans moi vous ne pouvez rien faire. » (XV, 4, 5.)

N'y a-t-il pas un parallélisme évident entre toutes ces déclarations d'ailleurs si différentes quant à la forme¹? Sous la variété des images dont se sert le Christ, n'est-ce pas toujours la même pensée qui se répète avec une force et une intimité croissantes. Le Christ demeurant dans le croyant et le croyant demeurant en Christ, le Fils de Dieu se donnant au fidèle et le fidèle s'abandonnant au Fils de Dieu, n'est-ce point là, aux yeux de l'évangéliste, la formule de la foi chrétienne, l'âme de la vie chrétienne, le secret de la paix, de la joie, de la force, de la victoire du chrétien²? L'harmonie profonde qui règne entre les grands discours dont je viens de rappeler le thème fondamental, ne vient-elle pas apporter une dernière et décisive confirmation à notre explication des « paroles que prononça Jésus enseignant dans la synagogue de Capernaüm ? » (VI, 59.)

III

Cependant le problème, renfermé dans le chapitre fameux que nous avons analysé, n'est pas encore entièrement résolu, et il présente une face qu'il n'est pas permis de négliger. Si le discours de Jésus ne traite pas de la sainte cène, s'il faut exclure toute interprétation qui rapporte spécialement et directement à ce sacrement l'enseignement général développé par le Christ, s'ensuit-il que l'évangéliste n'a voulu faire aucune allusion au repas eucharistique? Serait-il interdit de se servir

¹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, § 139, 2 (5 A., Berlin 1861, Bd. II, 392-393).

² Sur la dialectique intérieure qui détermine et domine l'entretien du Christ avec les Juifs de Capernaüm, voy. BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen, 1847, p. 159-163. — Sur l'idée maîtresse du discours, voy. BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig, 1864, p. 376.

des déclarations johanniques pour les appliquer, d'une manière indirecte, à l'idée que l'auteur s'est faite de la cène chrétienne? En d'autres termes, tout rapprochement dogmatique entre l'institution de la cène et le discours de Capernaüm a-t-il été étranger à l'intention du quatrième évangile? Telle est la question à laquelle nos recherches précédentes n'ont pas encore donné de réponse.

Il est incontestable que les termes dont se sert le Christ offrent une analogie frappante avec les paroles prononcées par Jésus au moment où il célébra son dernier repas avec ses disciples. C'est précisément cette ressemblance entre les expressions employées de part et d'autre qui a porté une série de commentateurs à appliquer directement notre discours à la sainte cène. Aussi bien faut-il avouer que chaque lecteur auquel l'institution du sacrement eucharistique est connue, s'y reporte immédiatement par la pensée en lisant l'invitation du Seigneur à manger la chair et à boire le sang du Fils de l'homme. Inintelligible aux auditeurs primitifs de Jésus, cette relation se présente nécessairement d'elle-même à l'esprit de tout chrétien familiarisé avec la tradition synoptique et avec l'usage du rite qu'a consacré l'Eglise¹.

Un autre fait non moins certain et caractéristique nous indiquera la direction à prendre pour atteindre à une solution. De tout temps on s'est demandé pourquoi notre évangéliste garde le silence sur l'institution de la sainte cène. Non seulement l'auteur ne la mentionne point, mais le groupement des derniers actes et des discours d'adieu de Jésus ne trahit pas la moindre solution de continuité et ne nous permet pas de marquer la place réservée à l'institution de l'eucharistie². Conclura-t-on de ce silence que l'auteur n'a pas eu connaissance du

¹ RÜCKERT, *ouv. cit.*, p. 282-283, 291.

² STRAUSS, *Leben Jesu*, II (1836), § 118, p. 419-422. — RÜCKERT, *ouv. cit.*, p. 246. — BEYSCHLAG, *Zur johanneischen Frage*, 1876, 102-103. — HASE, *Geschichte Jesu*, 1876, § 100, p. 551-552. — WEISS-MEYER *Krit. exeget. Handbuch über das Evang. des Joh.* 1886, Schlussanmerkung zu Cap. XIII; *Leben Jesu*, II, 515. — H. SCHULTZ, *ouv. cit.*, 138. — Sur le silence de Jean relativement à la cène, voy. M. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, t. III³ (1885), p. 362 suiv. Son essai de concilier la tradition synop-

fait? Une pareille supposition est exclue par le témoignage de l'apôtre Paul, qui garantit la notoriété et la haute importance de la cène chrétienne. Dira-t-on que le quatrième évangile n'a pas rapporté l'institution de la cène, parce qu'elle avait été racontée par les synoptiques¹? Ce serait se méprendre sur le caractère essentiel et sur le but véritable de notre évangile, et faire d'un ouvrage aussi original que profond le simple complément de la tradition synoptique. Expliquera-t-on l'omission par une raison dogmatique? Faut-il croire que l'auteur, rapprochant l'agneau pascal et le Christ immolé, anticipa de vingt-quatre heures le dernier repas de Jésus? Se serait-il ainsi vu obligé de supprimer une institution rattachée par le Maître aux traditions religieuses de la Pâque²? Cet argument est plus spécieux que convaincant; la manipulation chronologique qu'on attribue à l'auteur et qui le met en contradiction flagrante avec la tradition synoptique, n'était pas indispensable au but qu'on lui suppose; la typologie dogmatique des écrivains du Nouveau Testament est fort peu soucieuse de ces préoccupations archéologiques et ne s'inspire nullement de ces scrupules d'exactitude que l'on prête gratuitement à l'évangéliste³. Soutiendra-t-on enfin que le silence de l'évangéliste équivaut à une sentence de condamnation⁴?

tique avec le récit du quatrième évangile rappelle les procédés de l'ancienne harmonistique.

¹ On s'étonne de voir M. BEYSLAG avoir recours à cet expédient d'une apologétique surannée (*Zur johanneischen Frage*, p. 99).

² C'est l'opinion la plus accréditée dans les cercles de l'école critique. Elle a été défendue avec beaucoup d'habileté par BAUR, STRAUSS, KEIM. Comp. aussi M. HOLTZMANN, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édition, 1886, p. 459-460. — La solution de ce problème dépend d'une question plus générale, celle de la chronologie du dernier repas de Jésus.

³ Cf. les judicieuses observations de MM. BEYSLAG (*Zur joh. Frage*, 100-101) et WEISS (*Comment. loc. cit.*), *Leben Jesu* II, 514. Cf. M. THOMA lui-même, *Die Genesis des Johannesevangeliums*, 1882, p. 605-606.

⁴ D'autres théologiens ont pensé que l'évangéliste s'élève indirectement, non point contre l'institution de la cène elle-même, mais contre une fausse interprétation du sacrement eucharistique. Cette hypothèse est très plausible, mais les données positives nous manquent pour lui

Conjecture arbitraire qui se heurte à une difficulté des plus sérieuses : en rejetant l'idée et l'usage du sacrement eucharistique, le rédacteur du quatrième évangile se serait mis lui-même au ban de la foi générale et se serait rendu coupable d'une hérésie peu propre à faire accréditer son évangile au sein de l'Eglise chrétienne. Aucune des solutions proposées ne rend compte du problème que pose à la critique le silence de Jean touchant l'institution de la sainte cène.

L'explication la plus simple me semble fournie par une saine et complète appréciation du discours christologique analysé plus haut. Pour arriver à une intelligence juste et exacte des paroles que l'auteur met dans la bouche du Seigneur, il importe de se défaire du préjugé traditionnel, d'après lequel les discours du quatrième évangile seraient la reproduction fidèle de l'enseignement du Jésus historique. Les commentateurs qui maintiennent sans réserve l'historicité de ces discours s'embarrassent à tout moment dans d'inextricables difficultés. Aucun exégète n'a réussi à écarter les impossibilités morales et matérielles que rencontre la scène de la synagogue de Capernaüm, dès qu'on essaye d'y voir un ensemble strictement historique de faits positifs et d'entretiens réels¹. Tous les discours particuliers du Christ johannique, saisis dans leur suite logique et leur progrès calculé, ne forment en réalité qu'un seul discours où se développe une seule idée : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. » Ces discours sont une libre composition de l'évangéliste, rendant témoignage au Christ de sa foi et glorifiant, dans la personne du Logos incarné, la révélation de la vérité, le rayonnement de la lumière, la source et l'épanchement de la vie². Envisagées de ce point de vue, les instructions du Christ sur le pain de vie, sur la chair et le sang du

donner la certitude d'une explication vraiment scientifique. (Cf. RÜCKERT, *ouv. cit.*, p. 291-292; BAUR, *Tüb. Jahrb.*, 1857, IV, p. 554; M. H. SCHULTZ, *ouv. cit.*, p. 139-140.)

¹ Les observations de M. GODET (*Commentaire*, II³, 553-554) ne sauraient infirmer les objections qu'on a soulevées contre l'authenticité des discours de ce chapitre sixième de notre évangile.

² M. SABATIER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 184-185.

Fils de l'homme, sur la foi qui doit s'assimiler la personnalité vivante du Seigneur, ces paroles si paradoxales et si étranges s'éclairent de leur jour véritable. L'évangéliste qui ne voit dans les réalités concrètes et sensibles de l'histoire que l'expression et l'explication des vérités divines et éternelles, reste fidèle à l'inspiration qui domine et pénètre la matière de son récit et le thème de ses discours. Sous les faits contingents et accidentels de la tradition évangélique, il saisit les principes absolus et universels qui s'y traduisent à l'aide de symboles dont il importe de dégager la signification profonde et permanente. S'il est vrai que l'individualité humaine de Jésus de Nazareth n'a de valeur et d'intérêt pour la foi religieuse que parce qu'en elle a apparu sur la terre la Parole faite chair, chacun des actes ou des événements particuliers de la vie de Jésus n'a été que l'enveloppe matérielle à travers laquelle se manifeste progressivement la gloire toujours plus haute du Fils de Dieu. Est-il téméraire de soutenir que l'écrivain sacré, aux yeux duquel l'histoire et la doctrine se reflètent et s'expliquent réciproquement, a appliqué le même procédé au baptême et à la cène et que, dans l'un et l'autre cas, il a contemplé le fait à la lumière de l'idée ? On découvre, en effet, un parallélisme frappant entre le troisième et le sixième chapitre de l'évangile, dès qu'on les étudie à l'aide des réflexions générales que nous venons d'indiquer. Dans l'entretien du Seigneur avec Nicodème, il n'est pas plus question du baptême qu'il ne s'agit de la cène dans la discussion de Jésus avec les Juifs de Capernaüm. Et cependant il est impossible de méconnaître l'analogie que présentent l'un et l'autre discours avec les institutions devenues plus tard les deux sacrements essentiels de l'Eglise. Le baptême d'eau est une cérémonie commune aux disciples de Jean-Baptiste et de Jésus ; le baptême de l'Esprit est l'attribution spéciale et unique du Christ qui seul a le privilège et le pouvoir de le conférer aux siens ; la communication de l'Esprit, facteur souverain de la naissance d'en haut, est le contenu du baptême chrétien. De même, ce qui constitue le prix et l'intérêt religieux de la cène, c'est l'âme intérieure qui donne au fait historique sa signification et sa valeur. Celui qui

a changé l'eau en vin et qui a rassasié la foule par un de ses plus étonnants miracles, le Seigneur lui-même est le pain de vie, la nourriture de l'humanité, l'aliment qui s'offre à la foi des croyants et auquel ceux-ci participent en s'assimilant spirituellement le principe divin, incarné dans le Fils de l'homme. Faut-il s'étonner si l'auteur, invariablement dominé par un intérêt de foi religieuse et non par des préoccupations d'exactitude archéologique, ne s'est pas attaché à rapporter les récits de l'institution du baptême et de la cène ? La cérémonie matérielle s'est évanouie et transfigurée dans la sphère supérieure de l'idée religieuse ou dogmatique. Il semble qu'aux actes extérieurs, placés au seuil de l'Eglise ou se répétant périodiquement dans la célébration du culte, se substituent le *processus* immanent de la foi chrétienne, le développement intime et progressif de la vie divine, de cette vie qui, née d'en haut, se réalise par la communion permanente du fidèle avec son Seigneur. Il serait sans doute inexact de prétendre que ce que l'on a appelé l'idéalisme et le mysticisme du quatrième évangile implique la condamnation du culte lui-même et la suppression de toutes les formes extérieures ; mais il est incontestable que le point de vue johannique est radicalement contraire à toute interprétation qui attribuerait à l'Eglise ou aux sacrements une valeur indépendante des expériences spirituelles et des réalités intérieures de la vie chrétienne. Aussi a-t-on pu soutenir, avec quelque raison peut-être, que les paroles du Christ johannique sont dirigées contre une appréciation superstitieuse et excessive du rite eucharistique, et qu'elles renferment une protestation indirecte contre toute conception magique ou grossièrement matérialiste du sacrement¹. Ce n'est pas uniquement dans la cène que le Seigneur se donne au croyant ; il se communique partout et toujours à chaque âme qui s'assimile le contenu divin de sa personne et de son œuvre. Cette communion se réalise spirituellement, par la foi qui saisit et embrasse, dans la chair et le sang du Fils de l'homme,

¹ RÜCKERT, *ouv. cit.*, p. 292. — BAUR, *Theol. Jahrb.*, 1857, p. 553-555. — M. SCHULTZ, *ouv. cit.*, p. 140. — Cf. M. O. HOLTZMANN, *Das Johannesevangelium untersucht und erklärt*, Darmstadt, 1887, p. 67.

le principe de vie éternelle dont il est l'incarnation parfaite et le souverain dispensateur.

Tel est le dernier mot de ce discours rapproché de la tradition de la cène. Si l'écrivain sacré ne raconte pas l'institution du repas eucharistique, c'est précisément parce qu'il ne voit dans ce repas que l'expression isolée d'une vérité plus générale et plus haute¹. Cette vérité remplit tout son évangile ; elle est l'idée maîtresse de sa théologie, parce qu'elle est l'âme inspiratrice de sa foi : c'est la communion avec le Christ devenant dans le cœur du croyant une source de vie éternelle. Le rite extérieur de la cène, détaché de son milieu historique, dépouillé de son enveloppe sensible, ramené à sa signification spirituelle, cesse d'être un acte particulier pour devenir un état permanent, l'état bienheureux d'une âme unie avec son Seigneur, comme le sarment qui demeure uni au cep de vigne et qui porte des fruits en abondance (Jean XV, 1-8).

Ainsi se concilient les deux appréciations que nous impose l'étude du sixième chapitre de l'évangile selon saint Jean. Le discours du Christ ne traite pas de la sainte cène, mais les instructions générales qu'il renferme peuvent être considérées comme une explication indirecte de la nature et du but de l'eucharistie, d'après la conception particulière de notre auteur².

¹ Cf. les observations de M. THOMA, *Die Genesis des Johannesevangeliums*, p. 606-607. Les remarques qui suivent chez cet auteur reproduisent une idée exprimée déjà par BAUR, KEIM, SCHOLTEN et d'autres. La substitution de l'ablution des pieds à l'institution de la cène s'expliquerait par le désir de remplacer un acte symbolique par un symbole équivalent. Cette hypothèse ne soutient pas un examen sérieux.

² M. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3^e édit. 1864, tome II, p. 247. Cf. M. REUSS, *la Bible, Nouveau Testament*, VI, p. 190-191. C'est dans le même sens que M. SABATIER a pu dire : « Le discours sur le pain de vie n'est qu'une dissertation sur le rite de la cène. » (*Encyclopédie des sciences religieuses*. VII, 190.) Cf. SCHMID, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3. Auflage herausgegeben von WEIZSAECKER, Stuttgart, 1864, p. 279.

IV

Les résultats obtenus jusqu'ici nous placent en présence d'un dernier problème dont la solution nous est facilitée par nos précédentes recherches. Quel rapport y a-t-il entre le point de vue johannique que nous avons essayé de définir, et la pensée authentique de Jésus au moment de l'institution de la cène ? Est-il permis de considérer les déclarations que l'évangéliste met dans la bouche du Christ comme l'interprétation fidèle ou le commentaire légitime de l'intention primitive de Jésus ? De la réponse à cette question dépendra l'usage dogmatique qu'il convient de faire du discours christologique renfermé dans notre évangile.

Les réflexions que nous a suggérées l'étude de la théologie paulinienne s'appliquent, dans une mesure plus large encore, aux conceptions dogmatiques développées par le quatrième évangile. Il est inutile de s'arrêter à prouver que le discours de Capernaüm exprime l'une des thèses fondamentales de la théologie johannique, et que les affirmations religieuses du Christ sont bien la propriété spirituelle de l'écrivain lui-même. L'image qu'a tracée l'évangéliste n'est pas un simple reflet projeté par la personnalité historique du Fils de l'homme dans la mémoire de la première génération chrétienne. De même, les paroles que nous recueillons de la bouche du Christ johannique sont autre chose qu'un écho ; elles nous traduisent l'impression produite par l'œuvre et la personne du Seigneur sur la conscience religieuse de l'Eglise déjà grandissante ; elles sont moins la reproduction scrupuleusement fixée de la pensée de Jésus que le fruit lentement mûri de la foi en Christ. Elles représentent, bien plus nettement encore que les épîtres de Paul, le moment où l'histoire devient dogme.

Aussi l'intérêt que présente le quatrième évangile est-il en première ligne un intérêt dogmatique. L'historien désireux de renseignements sur la notion primitive et originale de la cène chrétienne, ne reçoit point de réponse aux questions qu'il est en droit de poser. En revanche, le dogmaticien consultera avec

fruit les déclarations christologiques dans lesquelles se réfléchit la pensée de l'Eglise cherchant à se rendre compte de la portée du rite eucharistique. Seulement l'autorité qu'il attribuera à ces affirmations de la foi de l'Eglise dépendra de leur accord plus ou moins complet avec la pensée religieuse de Jésus et avec le sentiment qui inspira au Maître l'institution de la cène primitive. C'est sur ce point plus spécial que doit se concentrer notre dernière enquête.

Pour caractériser le point de vue johannique dans sa relation avec la pensée inspiratrice de Jésus, il importe de se souvenir que l'idée paulinienne marque une étape intermédiaire entre la cène primitive et le commentaire johannique. Quelques indications données par l'apôtre des gentils se retrouvent, plus nettement accusées et développées plus largement, dans le discours christologique de Capernaüm. Le rapprochement vaguement indiqué par Paul entre la cène et la nourriture d'Israël au désert ne tend-il pas à présenter la cène comme un aliment du chrétien? Sans doute la pensée de l'apôtre ne s'arrête pas à une définition de la substance du sacrement, et elle se renferme dans la sphère éthique et religieuse; mais l'analogie même que Paul a établie entre l'expérience spirituelle des « pères » et les grâces dont jouissent les chrétiens, cette analogie ne se rencontre-t-elle pas dans les objections des Juifs et dans les déclarations de Jésus, dans l'antithèse entre la manne que Moïse donna aux pères et le vrai pain du ciel, le pain de Dieu qui donne la vie au monde? Il est vrai que l'application tirée de l'histoire sainte est bien différente dans l'un et l'autre cas, mais n'est-il pas frappant que, de part et d'autre, le même emprunt, fait aux mêmes traditions sacrées, sert à illustrer l'idée générale de la nourriture du croyant ou de l'aliment de la foi? — Un autre point non moins digne de remarque, c'est le vaste et riche développement que l'idée d'une communion avec le Seigneur a reçu dans le discours johannique. Est-il possible de contester la parenté intime qui règne entre la notion paulinienne d'une communion avec le corps et le sang du Seigneur et les paroles johanniques touchant l'assimilation spirituelle de la chair et du sang du

Christ ? Je crois avoir nettement déterminé les caractères distinctifs de l'une et l'autre conception, mais par delà les différences incontestables des formules ne saisissons-nous pas le fond commun d'une pensée religieuse identique, je veux dire l'affirmation d'une communion à la fois réelle et spirituelle avec le Seigneur¹ ? Enfin une dernière remarque. S'il ne paraît pas douteux que Paul ait fait abstraction du caractère pascal du dernier repas de Jésus, cette filiation historique est systématiquement ignorée par l'auteur du quatrième évangile. L'idée maîtresse que l'évangéliste a dégagée de la cène, il l'enlève à son cadre primitif et il la fait entrer dans la trame générale de ses pensées et dans l'enchaînement d'une discussion qui gravite en réalité autour du centre de tout l'évangile.

En recueillant les traits que je viens de relever, il est difficile de se défendre de l'impression que la conception johannique se trouve à l'égard de l'idée paulinienne dans le rapport d'une dépendance littéraire et théologique. En outre le procédé de généralisation et de spiritualisation auquel l'auteur a soumis le rite historique de la cène semble trahir des préoccupations étrangères et bien postérieures à la pensée authentique et primitive de Jésus². Quelle est dès lors la conclusion

¹ Il m'est impossible de comprendre l'assertion de M. PFLEIDERER qui estime que le discours de Capernaüm est peut-être la matérialisation de l'idée paulinienne exprimée dans 1 Corinthiens X, 16. (*Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhange*, p. 773.)

² Peut-être serait-ce le cas d'insérer ici un chapitre plus étendu sur les prières eucharistiques de la *Διδαχὴ*. J'ai déjà indiqué plus haut que ce document, compilation d'éléments hétérogènes, ne me semble pas appartenir au premier siècle, ni réfléchir, par conséquent, les idées et les sentiments de cette époque. J'ose renvoyer le lecteur à l'édition critique de M. HARNACK (1884), et à l'article du même auteur dans la *Real Encyklopaedie* de HERZOG (2^e édit., tome XVII, 1886). Il est incontestable que les prières eucharistiques, recueillies par le rédacteur, constituent la partie la plus ancienne de l'ouvrage. Elles sont surtout caractéristiques par le sentiment qui s'y exprime, sentiment de joyeuse gratitude et d'invincible espérance. A cet égard, elles renferment une indication précieuse sur les dispositions intérieures qui régnaient parmi les communiants au sein de l'ancienne Eglise, et elles peuvent servir heureusement de correctif à l'usage qui domine dans bien des communautés chrétiennes. L'importance

qui paraît devoir s'imposer au dogmaticien? C'est qu'il est autorisé ou plutôt obligé à ne pas tenir compte du fameux sixième chapitre de l'évangile selon Saint Jean, c'est que tout essai dogmatique sur la cène doit être construit en dehors des données johanniques, c'est que l'interprétation fidèle de la pensée de Jésus est incompatible avec l'exégèse indépendante du quatrième évangile.

dogmatique de ces prières est bien inférieure à leur intérêt liturgique. De l'absence de toute allusion à la mort du Christ il serait singulièrement téméraire de conclure que l'institution primitive de la cène chrétienne n'a point été inspirée et dominée par la pensée de la mort de Jésus. La liturgie de la *Διδαχή*, destinée aux besoins du culte et étrangère à toute préoccupation doctrinale, ne saurait prévaloir contre le double témoignage de Paul et de Marc. Les prières eucharistiques marquent le début d'un développement qui s'accroît progressivement et qui tend à éloigner de plus en plus la célébration de la cène du milieu historique qui a donné naissance au rite eucharistique. L'écho du sentiment originel ne s'est maintenu que dans l'accent de reconnaissance qui traverse les prières, véritable hymne de la communauté chrétienne bénissant Dieu pour les bienfaits dont il l'a gratifiée. Mais « l'idée fondamentale est celle qui est exprimée dans le chapitre VI de Jean, c'est-à-dire que le pain et le vin sont des symboles de la nourriture que Jésus est venu donner aux âmes par sa parole et sa vie. » En outre, « la troisième prière offre des analogies étonnantes avec Jean XVII. Des deux parts Dieu est appelé Père saint; les deux auteurs rendent grâce pour la foi, la connaissance et la vie éternelle que Dieu nous a données en Jésus, et insistent sur la nourriture spirituelle qui est en lui; tous deux supplient Dieu de préserver l'Eglise de tout mal, d'unir les fidèles dispersés en un seul corps et de les perfectionner dans l'amour. » (M. BONET-MAURY, *La doctrine des douze apôtres*, Paris, 1884, p. 31.) Ces analogies avec le point de vue johannique, relevées aussi par M. HARNACK et M. WOHLBERG, (*Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schriftthum*, Erlangen, 1888,) ne sont certainement pas des réminiscences du quatrième évangile; mais, si je ne me trompe, elles nous autorisent à voir, dans les prières eucharistiques de la *Διδαχή*, un des anneaux intermédiaires de la chaîne qui rattache le sixième chapitre de Jean à la première aux Corinthiens. Empruntées peut-être à une tradition orale très voisine de celle qui a inspiré le quatrième évangile, ces prières ne sont pas l'expression de la piété judéo-chrétienne primitive, mais le fruit d'un développement plus récent et déjà plus éloigné de l'origine historique de la cène. — Cependant la démonstration de cette hypothèse, diamétralement opposée à celle qu'a soutenue M. PAUL SABATIER (*La Didachè ou l'enseignement des*

Et cependant, tel est le caractère unique et étrange de ce livre, que chaque fois que l'on croit avoir saisi et fixé le mot des énigmes qu'il renferme, il surgit aussitôt une nouvelle face de la question. Le problème paraissait résolu, mais il ne l'était que par la suppression de l'un des termes, et non par la conciliation et l'explication de tous les éléments qui le composent.

Que le lecteur veuille bien se souvenir des résultats auxquels nous a fait aboutir l'étude historique des paroles et de l'acte de la cène, d'après les documents authentiques des évangiles et de la première aux Corinthiens. Ou je m'abuse complètement, ou il a été établi plus haut que la cène, image de la mort du Christ et symbole de son sacrifice volontaire, ne saurait être isolée de son activité messianique et de son témoignage religieux ; elle est le dernier mot de son enseignement, le couronnement sublime de son ministère, l'expression définitive de sa conscience. Jésus a fait de ses souffrances et de sa mort l'acte le plus spontané et le plus décisif de sa vie, la libre et souveraine immolation de lui-même inspirée par l'amour, le don suprême de son être tout entier. Ce don volontaire, le Maître le préfigure dans la cène ; en conviant ses disciples à manger son corps et à boire son sang, il leur offre le fruit de son sacrifice et les invite à s'assimiler spirituellement le bénéfice de sa vie offerte en rançon pour plusieurs. « Il donne plus au monde qu'une doctrine, il se donne lui-même. Il se propose simplement et sans présomption comme l'objet de la foi et de l'amour, sachant bien que tous ceux qui croiront en lui y trouveront l'entière satisfaction de leurs vœux et de leurs espérances religieuses. Nous voilà transportés sur le terrain même du quatrième évangile, et l'auteur de ce dernier

douze apôtres, Paris, 1885, p. 99-115), aurait besoin, pour être probante et complète, de l'appui d'une série de preuves qu'il n'est pas possible de discuter ici. (Voyez les travaux indiqués plus haut de MM. HARNACK et BONET-MAURY.) Il suffisait de marquer la place que je crois devoir assigner à un document qui, malgré des apparences très spécieuses, ne saurait être considéré comme une source de premier ordre pour l'intelligence historique de la cène primitive.

récit, quel qu'il soit, n'a en rien dépassé la pensée de Jésus ; il n'a fait que la mettre mieux en lumière en faisant de sa vie la révélation progressive de sa personne¹. »

¹ M. SABATIER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 395 ; M. WEIZSÄCKER, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*, Gotha, 1864, p. 559 ; SCHOLTEN, *Het Evangelie naar Johannes kritisch historisch onderzoek*, Leiden 1864 (trad. de M. A. RÉVILLE, *Revue de théologie de Strasbourg*, année 1866, p. 69) ; M. THOMA, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, p. 367.) Comp. les observations générales de SCHENKEL, *Das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch*, Wiesbaden, 1866, p. 35.
