

Article

« Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59). Problèmes d'interprétation »

Michel Roberge

Laval théologique et philosophique, vol. 38, n° 3, 1982, p. 265-299.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/705950ar>

DOI: 10.7202/705950ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE DISCOURS SUR LE PAIN DE VIE JEAN 6, 22-59

PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION

Michel ROBERGE

DANS leur commentaire sur l'évangile de Jean, M.-É. Boismard et A. Lamouille font remarquer que le discours sur le pain de vie (Jn 6, 22-59) « est l'un des textes les plus étudiés du quatrième évangile »¹. Un relevé des études sur le sujet, de 1900 à nos jours, nous a permis de vérifier le bien-fondé de cette affirmation. Sans être exhaustive, notre liste contient déjà plus de 250 titres². Ce discours soulève en effet tellement de difficultés, tant au plan de l'interprétation qu'à celui de la composition, qu'il est devenu le banc d'essai par excellence de toute théorie littéraire qui prétend expliquer la genèse de l'évangile par la pluralité des niveaux de rédaction. Et si, pour certains, « l'origine secondaire du discours eucharistique ne peut plus être appelée une pure hypothèse ou une thèse, mais doit être reconnue comme un fait »³, pour d'autres, « la seule voie valable pour faire progresser la recherche devrait être celle qui prend comme base de départ l'hypothèse de l'unité littéraire du discours »⁴. Pourtant l'exégète qui aborde pour la première fois ce texte controversé et désire se frayer un chemin dans l'immense littérature qu'il a suscitée cherchera en vain un état de la question qui lui serve de guide. On se contente, la plupart du temps, de lui offrir quelques brefs paragraphes munis de notes bibliographiques, où les différentes opinions sont classées selon une nomenclature commode, mais pas toujours suffisamment précise. En somme, rien de très élaboré. Aussi pensons-nous combler une lacune et répondre à un besoin en présentant sur le sujet un état de la question qui déborde les dimensions qu'on lui réserve habituellement. Nous le diviserons en deux parties : la première, qui fait l'objet du présent article, traitera des problèmes d'interprétation ; la seconde sera consacrée aux questions de composition.

L'exégèse du discours sur le pain de vie a été largement dominée par le problème des vv. 51c-58⁵. Il paraît difficile, en effet, de ne pas reconnaître à ce passage un

1. Cf. M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, avec la collaboration de G. ROCHAIS, *Synopse des quatre évangiles en français*, tome III : *L'Évangile de Jean*, Paris, 1977, p. 190.

2. Nous comptons publier cette liste dans un prochain article.

3. Cf. H. THYEN, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium » TRu 43 (1978), p. 354.

4. Cf. L. SCHENKE, « Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6, 26-58 ». BZ 24 (1980), p. 22.

5. V. 51c : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair... » Nous adoptons provisoirement cette division du discours.

certain sens eucharistique, surtout à cause du v. 53 où il est exigé de « manger la chair » et de « boire le sang » du Fils de l'homme. Ne faut-il pas nécessairement interpréter ces expressions réalistes dans le contexte du repas eucharistique ? Mais alors, quel est le lien entre le morceau eucharistique et la première partie du discours (vv. 26–51b) où Jésus, empruntant un langage métaphorique qui évoque la littérature sapientielle (Prov 9, 1–6 ; Eccli 24, 19–22 ; Is 48, 21 ; 49, 10), invite ses auditeurs à se rassasier de lui comme pain de vie, c'est-à-dire à l'accueillir, lui et son enseignement, dans la manducation spirituelle de la foi (v. 35) ? Est-il possible de concilier le langage métaphorique et sapientiel de la première partie du discours avec le langage apparemment sacramentaire et réaliste de la seconde partie ? Peut-on supposer que le même auteur ait appliqué la métaphore du pain à deux réalités différentes : la personne historique de Jésus et son enseignement dans un cas, le pain du repas eucharistique dans l'autre ? N'y aurait-il pas manifestement discontinuité littéraire entre les deux parties du discours, la partie eucharistique se situant à un niveau ultérieur de rédaction ? De fait, toute l'histoire de l'exégèse du discours tourne autour de ces deux pôles : interprétation *sapientielle*, *spirituelle* ou *métaphorique* et interprétation *sacramentaire* ou *réaliste*. Ce qui nous amène à regrouper les opinions de la façon suivante :

- a) Interprétation entièrement sapientielle ou spirituelle,
- b) Interprétation entièrement eucharistique,
- c) Interprétation sapientielle dans la première partie du discours et eucharistique dans la seconde,
- d) Interprétation à la fois sapientielle et eucharistique de tout le discours.

Selon les cas, on rejettera ou retiendra l'hypothèse de la discontinuité littéraire entre les deux parties du discours. Mais il est clair que les auteurs qui interprètent le texte en un sens exclusivement sapientiel ou exclusivement eucharistique seront plutôt portés à en défendre l'homogénéité littéraire.

a) *Interprétation entièrement sapientielle*

L'interprétation entièrement sapientielle du discours se fonde principalement sur le sens métaphorique du v. 35b :

Celui qui vient à moi n'aura pas faim ;
celui qui croit en moi n'aura jamais soif.

Le parallélisme des stiques établit clairement entre les expressions « venir » et « croire » une équivalence que l'on retrouve en maints endroits du quatrième évangile, notamment en 7, 37–38a (cf. 3, 20 ; 5, 40 ; 6, 37.40). Par ailleurs, la comparaison des vv. 6, 35b et 7, 37 montre que, dans le langage de Jean, croire en Jésus signifie se nourrir d'une nourriture spirituelle, assouvir sa faim et sa soif, manger et boire à satiété (6, 35b). Le binôme faim-soif du v. 35b ne renvoie pas de soi au pain et au vin eucharistiques ; il associe plutôt la métaphore de l'eau vive (cf. 4, 10–15) à celle du pain de vie (6, 35a).

Si l'on se reporte maintenant aux vv. 53-58, on voit que l'expression « manger la chair et boire le sang » du Fils de l'homme (v. 53) peut être substituée à celle du v. 57 : « celui qui *me* mange », laquelle, à son tour, peut être remplacée par l'expression « manger le *pain* » (v. 58), ce qui nous ramène au v. 35 et au sens métaphorique des termes « manger » et « boire »⁶. Manger le pain signifie donc, dans tout le discours, aller à Jésus, croire en Jésus. Tout le discours est centré sur la personne même de Jésus et sur la nécessité de croire en lui⁷. Il faut toutefois noter que les exégètes qui proposent une telle interprétation n'excluent pas tous un rapport quelconque à l'eucharistie. Il nous faut donc distinguer dans ce courant trois catégories :

1. Interprétation sapientielle excluant toute référence à l'eucharistie,
2. Interprétation sapientielle avec terminologie eucharistique,
3. Interprétation sapientielle avec enseignement indirect sur l'eucharistie.

1. *Interprétation sapientielle excluant toute référence à l'eucharistie*

Pour H. Odeberg et A. Schlatter⁸, il n'y a dans le discours de Jésus aucune allusion au sacrement de l'eucharistie. Le pain, selon Odeberg, est l'enseignement de Jésus et Jésus lui-même comme « chair », c'est-à-dire dans toute son activité terrestre⁹. Par la foi, le croyant assimile le Fils de l'homme en son organisme spirituel. Ainsi, manger le Pain céleste est la même chose que croire. C'est l'assimilation, l'absorption par l'organisme spirituel de la Vie divine que communique le grand organisme spirituel : le Fils¹⁰. Et pour insister sur la réalité de cet organisme spirituel, Jésus utilise pour le désigner l'expression spécifique qui désigne l'organisme terrestre : chair et sang¹¹. Aucune partie du discours ne peut se rapporter premièrement à l'eucharistie. En fait, celui qui entend les expressions « manger la

6. Cf. H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch, 4), 6^e éd., Göttingen, 1951, p. 125s.

7. Cf. James D.G. DUNN, « John VI — A Eucharistic Discourse? », NTS 17 (1970-71), p. 333; *Baptism in the Holy Spirit*, Londres, 1970, p. 184.

8. Nous ne considérons que la période moderne d'exégèse. Dans l'antiquité, Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe de Césarée ont soutenu l'interprétation spirituelle du discours. Cf. V. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie im Johannesevangelium bei den Vätern*, t. I, Würzburg, 1900; E.J. SIEDLECKI, *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55*, Mundelein, 1956 (abondante bibliographie). Au Concile de Trente l'interprétation spirituelle et l'interprétation réaliste étaient représentées. Les Pères du Concile n'ont cependant pas décidé de l'interprétation dans un sens ou dans l'autre. Le chapitre I^{er} de la session XXI^e n'utilise le chapitre 6 de *Jean* que comme argument *ad hominem* pour réfuter les Hussites qui exigeaient la communion sous les deux espèces. Cf. F. CAVALLERA, « L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente », RHE 10 (1909), 687-709. En plus des auteurs cités ici, mentionnons pour la période moderne : F. Godet (1865), H. Cremer (1893), B.F. Bugge (1894), B. Weiss (1902), J. Kreyenbühl (1905), P.W. Schmiedl (1906), K. Bornhäuser (1928), H.H. Huber (1934), M. Barth (1946), M. Blanchard (1959), F.J. Moore (1966), W. Cadman (1969).

9. Cf. H. ODEBERG, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Uppsala/Stockholm, 1929, pp. 260 et 261.

10. *Ibid.*, p. 260.

11. *Ibid.*, p. 260.

chair » et « boire le sang » en les rapportant au pain et au vin de l'eucharistie commet la même erreur que Nicodème au chap. 3 au sujet de la naissance d'en haut ¹².

A. Schlatter, pour sa part, résume ainsi sa position : « Jean n'a pas présenté Jésus comme fondateur d'un sacrement, mais comme celui qui par son corps donné dans la mort dispense l'Esprit ¹³. Les vv. 53-58 nous enseignent que c'est par sa mort que Jésus est devenu nourriture de vie pour les croyants. Par son envoi, Jésus a été appelé à la mort. Mais son envoi lui a été donné par le Dieu vivant. Dans sa mort, Jésus ne se sépare pas du croyant, mais s'unit à lui de façon plus parfaite et lui communique sa vie ¹⁴.

2. *Interprétation sapientielle avec terminologie eucharistique*

Selon H. Strathmann, l'auteur des vv. 51-58 utilise une terminologie eucharistique, mais ne se propose pas de donner un enseignement sur l'eucharistie. Au v. 51b, le terme « chair » désigne simplement le corps, tout comme en Apoc 17, 16; 19, 18.21... Le verset affirme donc que Jésus va donner sa vie comme Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (1, 29). L'exigence de la foi en l'envoyé, qui s'exprimait de façon non métaphorique aux vv. 35-47, devient au v. 51b exigence de la foi au crucifié (cf. 3, 14-16). Jusque là la manducation de la chair était une métaphore exprimant l'union du croyant au Christ ; il en est de même au v. 51b. La différence réside en ceci : on y précise l'objet de la foi. Ce passage ne parle donc pas directement du repas du Seigneur, tout comme d'ailleurs les versets qui suivent immédiatement. Pourtant le passage en parle. Car les expressions rappellent les paroles de l'institution et la Cène telle que les communautés johanniques devaient la célébrer. Ce souvenir constitue l'atmosphère insaisissable de tout le discours de Jésus sur le pain de vie et même du récit du miracle des pains. Tout le discours baigne dans cette atmosphère, qui permet d'interpréter la manducation du pain de façon complètement anti-galiléenne, c'est-à-dire d'y voir exprimée la foi au crucifié. En effet, le Christ mourant sur la croix était vraiment le strict opposé du Messie terrestre que les Galiléens désiraient. Et c'était précisément pour contrer leurs idées terrestres qu'on affirmait : celui qui est venu du ciel sera crucifié et c'est comme crucifié qu'il sera pain de vie ¹⁵.

12. *Ibid.*, p. 239.

13. Cf. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum 4. Evangelium*, 3^e éd., Stuttgart, 1960, p. 182.

14. *Ibid.*, p. 179. Dans le même sens que SCHLATTER, cf. M. BLANCHARD, « A Spiritual Interpretation of Jn 6: 52-59 », *IndJT* 8 (1959), 48-50. De même M. RISSI, « Voll grosser Fische, hundertdreiund-fünzig, Joh 21, 1-14 », *TZBas* 35 (1979), 73-89 », affirme que dans le discours, épuré de ses interpolations eucharistiques (vv. 27cd et 51), l'évangéliste ne pensait pas à l'eucharistie. La manducation de la chair et l'absorption du sang expriment métaphoriquement la foi en Jésus (cf. 6, 27ab.29.35). C'est pourquoi il est dit au v. 57 : « Celui qui *me mange* ». L'expression « chair et sang » désigne la personne entière. Elle provient de la terminologie sacrificielle de l'A.T. et renvoie au sacrifice de Jésus (cf. Mt 16, 17 ; 1 Cor 15, 50 ; Gal 1, 16 ; Ex Rabba 43 (99a) ; Sir 14, 18 ; 17, 31 ; Gen 9, 4 ; Lev 17, 11, 14 ; Deut 12, 23-27 ; Ez 39, 17s). L'évangéliste proclame donc que la chair et le sang de Jésus, c'est-à-dire Jésus Sauveur mort pour le monde, peuvent seuls assouvir toute faim et toute soif (cf. p. 77s).

15. Cf. H. SRATHMANN, *op. cit.*, p. 124.

La métaphore de la manducation du pain garde donc la même signification fondamentale dans les deux parties du discours. Jean se sert de cette métaphore pour décrire l'union personnelle et intime du croyant avec Jésus (cf. surtout les vv. 35ss), dont le fruit est la vie éternelle et la résurrection à venir. Mais cette union de foi très intime est une union avec celui qui, descendu du ciel, doit cependant mourir sur la croix et devenir ainsi source de vie. C'est pourquoi l'image du pain à manger se transforme en celle de la chair à manger et du sang à boire. Mais elle reste toujours une image exprimant la relation personnelle de la foi¹⁶.

James D.G. Dunn défend une position semblable à celle de H. Strathmann, tout en insistant davantage sur le don de l'Esprit donné au croyant par le Christ crucifié et exalté. Aux vv. 51ss Jésus affirme qu'il donnera sa chair pour la vie du monde et que, pour obtenir cette vie, il faudra manger la chair du Fils de l'homme descendu du ciel. Aux vv. 62-63, il explique clairement que cela sera possible parce que le Fils de l'homme montera là où il était auparavant, et, du fait de son ascension et de sa glorification, donnera l'Esprit. La manducation du Fils de l'homme en vue de recevoir la vie se réfère en fait à la réception de l'Esprit de Jésus exalté. Car c'est l'Esprit qui vivifie (v. 63)¹⁷.

Si Jean emploie un langage eucharistique dans les vv. 53ss, ce n'est pas qu'il désire par là insister sur la nécessité du repas du Seigneur et de sa célébration, mais plutôt qu'il utilise une terminologie eucharistique dans un sens métaphorique pour décrire non l'effet du sacrement comme tel, mais l'union que Jésus monté au ciel opère par le moyen de l'esprit avec le croyant. Schürmann¹⁸, qui a démontré que le v. 51c utilise un langage eucharistique bien établi et qu'il se rapporte premièrement à la mort de Jésus, s'accorde avec cette interprétation pour le v. 51c. Mais si tel est le sens du v. 51c, pourquoi ne serait-ce pas aussi le sens des vv. 53-58? Au v. 57, par exemple, le parallélisme indique clairement que la pensée de Jean s'étend bien au-delà de tout pur sacramentalisme jusqu'à une union spirituelle du croyant avec son Seigneur, comme celle du Christ et de son Père (cf. 9, 38; 14, 10-11.20). Dès qu'on essaie de faire dire plus aux vv. 51c-58, parce qu'ils se rapporteraient spécifiquement aux éléments eucharistiques comme tels, on dit trop, parce qu'alors on affirme que la vie éternelle dépend du fait de manger le pain et de boire le vin du repas du Seigneur. Or, le v. 63 détruit cette interprétation. Tout au plus peut-on dire que Jean se sert du langage eucharistique pour sa valeur métaphorique et qu'il a ajouté le v. 63 pour en souligner la nature figurative, au cas où la métaphore serait mal comprise et interprétée littéralement. Manger et boire les éléments du repas du Seigneur représente de façon concrète l'acte de venir à Jésus et de croire en lui, ainsi que la réception de la vie éternelle par l'union avec lui. Dans cette réception de la vie, les éléments eucharistiques ne sont d'aucune valeur; ils ne jouent aucun rôle. Dans cet acte, c'est l'Esprit qui donne la vie, et il le fait d'abord par les paroles de Jésus¹⁹.

16. *Ibid.*, p. 125.

17. Cf. James D.G. DUNN, *art. cit.*, p. 331.

18. Dunn fait allusion ici à l'article de H. SCHÜRMAN, « Joh 6, 51c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede », *BZ* 2 (1958), 244-262.

19. *Ibid.*, p. 337. La position de H. Strathmann est également défendue par F. Schnider et W. Stenger, *Johannes und die synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen* (Biblische Handbibliothek, 9) München, 1971, p. 163-170.

3. *Interprétation sapientielle avec enseignement indirect sur l'eucharistie*

Les exégètes qui adoptent ce point de vue maintiennent le sens fondamentalement sapientiel de l'ensemble du discours, mais ajoutent que son auteur, en utilisant une terminologie eucharistique, a voulu donner indirectement un enseignement sur l'eucharistie. Cette interprétation déjà proposée par B.F. Westcott, R.H. Strachan et J.H. Bernard a été reprise plus récemment par P. Borgen, L. Morris, B. Lindars et F.J. Moloney.

Dans son commentaire, B.F. Westcott explique que manger et boire sont des métaphores décrivant l'acte de croire, pour autant que l'objet de la foi est assimilé par le croyant. La chair désigne la vertu de l'humanité du Christ vivant pour nous ; le sang, la vertu de l'humanité du Christ sujet à la mort. Dans les vv. 51-58, il s'agit donc de manger et de boire spirituellement les effets salutaires de la vie et de la mort du Fils de l'homme. Le discours ne concerne pas l'eucharistie, parce qu'il traite de réalités spirituelles qui ne peuvent être réduites à un acte extérieur. Il reste que la vérité dont il est question et qui est présentée de façon absolue dans le discours se réalise de façon spécifique et concrète dans la communion. Par anticipation, le Christ donne un enseignement sur le rite eucharistique²⁰.

Pour R.H. Strachan, l'évangéliste a voulu corriger une conception trop matérialiste et magique de l'eucharistie en interprétant la terminologie eucharistique en un sens spirituel. Les termes « chair et sang » désignent l'ensemble de la personne ; « manger la chair et boire le sang » signifient l'union la plus étroite possible au Christ. Par la communion, le croyant s'approprie l'effet salutaire de la mort de Jésus. L'évangéliste veut montrer que l'eucharistie est seulement l'un des moyens par lequel le croyant peut s'unir au Christ²¹.

J.H. Bernard, de son côté, fait ressortir l'unité de thème de tout le discours : la foi à Jésus qui procure la vie. Ce thème est exprimé par la métaphore de la nourriture. Aux vv. 51-58, la terminologie est eucharistique, mais les expressions « manger la chair et boire le sang » restent des métaphores explicitant le thème central de la foi. L'insistance sur la chair et le sang relève de la polémique antidocète. Pour l'auteur du discours, la participation au repas eucharistique n'est qu'un des moyens pour obtenir l'union mystique et spirituelle au Christ²².

Dans une thèse sur *Jean 6*, qui a eu un grand retentissement, P. Borgen situe le discours dans une polémique antidocète²³. L'évangéliste se préoccupe avant tout de démontrer la réalité de l'Incarnation. Les termes « chair » (6, 51-52) et « chair et

20. Cf. B.F. WESTCOTT, *The Gospel According to St. John*, 1880 ; réédition avec nouvelle introduction par A. FOX, Londres, 1958, p. 107 et pp. 112-113.

21. Cf. R.H. STRACHAN, *The Fourth Gospel. Its Significance and Environment*, Londres, 1917 ; 3^e éd., 1941, p. 120 et pp. 124-127.

22. Cf. J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of St. John* (International Critical Commentary), Edinburgh, 1928, p. CLXVII. Cf. aussi pp. 208-214.

23. Cf. P. BORGEN, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Supplement to Novum Testamentum, X), Leiden, 1965.

sang » (6, 53.54.55.56) désignent l'homme comme un tout, l'homme et son activité comme être historique. Ils ne font qu'élaborer la référence explicite à Jésus le fils de Joseph en 6, 42²⁴.

Même si Jean se sert de la terminologie et des idées eucharistiques, son but n'est pas de donner une instruction doctrinale sur l'eucharistie comme telle, mais plutôt d'utiliser les concepts eucharistiques pour jeter de la lumière sur la réalité de l'incarnation. Son point de vue peut être formulé de la façon suivante : manger et boire signifient dans l'eucharistie manger et boire le Fils comme manne, comme eau du puits et comme sagesse de Dieu. Manger et boire de cette façon n'est toutefois pas une expérience spirituelle vécue en dehors de Jésus « chair et sang ». Manger et boire dans l'eucharistie signifient que le croyant s'unit au Jésus historique, participe à l'existence historique de Jésus, à la vie de l'Incarné²⁵.

La position de Borgen suppose donc la pratique eucharistique. Indirectement le discours donne un enseignement sur la façon dont le croyant doit participer au repas du Seigneur. Mais l'intention première est christologique. *Jean* 6 reflète la situation de l'Église johannique menacée par le docétisme gnostique²⁶.

L. Morris voit dans les vv. 51-58 premièrement un enseignement au sujet de réalités spirituelles, mais il ne nie pas qu'il puisse y avoir une référence secondaire au sacrement. L'enseignement au sujet d'une alimentation spirituelle donnée par le Christ doit être interprété d'abord en rapport avec quelque chose d'autre qu'une observance liturgique. Il s'agit d'une appropriation spirituelle du Christ, où qu'elle ait lieu, que ce soit par les sacrements ou de toute autre façon. Mais le discours peut bien, dans un sens secondaire avoir comme un de ses buts de nous enseigner comment nous devons recevoir la sainte communion. Il n'est pas du tout impossible que le Christ ait pu avoir quelque idée du sacrement dans son esprit. Il ne l'a certainement pas institué sur l'impulsion du moment, et l'on n'a aucun moyen de savoir combien de temps il l'a prémédité. De plus, Jean a pu avoir à l'esprit certains croyants qui donnaient trop d'importance à l'aspect extérieur des sacrements. C'est pourquoi il n'a pas mentionné la sainte communion de façon formelle, afin de décourager cette exagération. Pourtant la communion est importante. Aussi a-t-il inclus dans son évangile un discours du Seigneur Jésus qui expose les principes gouvernant une réception digne. Accepter cette interprétation, ce n'est pas voir dans le passage un enseignement sacramentaire. L'enseignement porte sur autre chose²⁷.

Selon B. Lindars, le but premier du discours est le suivant : en se présentant comme « pain de vie », Jésus se désigne comme la Sagesse de Dieu et sa Parole venue à l'humanité. Il est aussi celui qui donne la vie pour le monde à venir. Cette interprétation sapientielle qui vaut pour l'ensemble du discours n'exclut pas une référence à l'eucharistie dans sa dernière partie. Sans doute, le discours n'est pas un

24. *Op. cit.*, pp. 181 et 184.

25. *Ibid.*, p. 186.

26. *Ibid.*, p. 184.

27. Cf. L. MORRIS, *The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (The New International Commentary on the New Testament), Londres, 1971, p. 354s.

manuel sur la doctrine eucharistique; l'interprétation sapientielle en est le sens profond et le but. Mais l'eucharistie est un repas de communion avec le Seigneur ressuscité et exalté. Quand les chrétiens reçoivent les éléments du sacrement, ils réalisent leur communion avec Lui, le pain descendu du ciel. Ainsi l'interprétation eucharistique est latente sous la section sapientielle (35-50) et l'interprétation sapientielle se continue dans la section eucharistique²⁸. Le but du discours n'est donc pas de rattacher celui-ci à l'eucharistie, mais d'exploiter les paroles eucharistiques pour les besoins du discours²⁹.

Il ne faudrait cependant pas réduire les métaphores « manger et boire » à la vague notion de réception spirituelle. La chair et le sang dénotent la réelle humanité de Jésus (cf. Mt 16, 17). C'est le Jésus actuel et historique qui doit être pris et assimilé par le croyant. Selon 1Cor 11, 26, les chrétiens proclament dans l'eucharistie la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. C'est le Christ qui a vécu, est mort et ressuscité, qui doit être reçu comme la révélation du Père »³⁰.

Enfin, F.J. Moloney soutient lui aussi que la ligne de pensée sapientielle se développe à travers tout le discours. L'objet central du discours est l'obtention de la vie par la foi au Christ. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a dans le discours aucune référence à l'eucharistie. Si l'on doit chercher une preuve de la célébration de l'eucharistie dans l'église johannique, c'est en Jn 6, 51c-58 qu'on la trouvera. Bien que ce soit le thème et la théologie de Jn 6, 26-51 qui s'y continuent, ils sont exprimés dans un langage qui rappelle l'eucharistie³¹.

Les savants qui estiment que tout le discours concerne la foi au Christ et qui rejettent toute référence à l'eucharistie n'ont pas tout à fait tort. Bien qu'ils exagèrent dans leur interprétation spiritualisante, ils ont toutefois raison de voir tout au long du discours le développement continu d'une ligne de pensée sapientielle. La préoccupation première de Jean, dans ces versets, n'est pas de donner un enseignement sur la présence eucharistique de Jésus. Cette présence était déjà prise pour acquise, du fait que Jean a pu utiliser un langage que la communauté comprenait. Son souci principal était de montrer qu'il y a une unique révélation de Dieu en Jésus, révélation qui atteint son climax dans la transfixion et l'écoulement du sang sur le Calvaire (cf. 19, 34-37). C'était en effet l'événement de la Croix que rappelaient dans leurs célébrations eucharistiques les communautés de l'Église primitive qui ont laissé quelque témoignage de leur vie liturgique³².

28. Cf. B. LINDARS, *The Gospel of John* (New Century Bible), Londres, 1972, p. 251. L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 638s, développe une interprétation semblable à celle de Lindars.

29. Cf. B. LINDARS, « Word and Sacrament in the Fourth Gospel », *ScotJT* 29 (1976), p. 60.

30. *Op. cit.*, p. 268.

31. Cf. F.J. MOLONEY, « John 6 and the Celebration of the Eucharist », *DowR* 95 (1975), p. 249.

32. *Ibid.* Voir aussi du même auteur *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze religiose, 14), Rome, 1976; 2^e éd., 1978, aux pp. 87-123.

b) *Interprétation entièrement eucharistique*

Les auteurs qui proposent une interprétation entièrement eucharistique du discours³³ justifient leur position par le caractère indéniablement sacramentel des vv. 51c-58³⁴ et par l'éclairage que le passage projette à la fois sur la première partie du discours et sur le chapitre 6 tout entier dont il constitue le climax³⁵.

Cette seconde partie du discours, où se retrouve toute la terminologie eucharistique (cf. Mt 26, 26-28 et par.)³⁶, ne laisse place en effet à aucune interprétation spirituelle³⁷. Manger la chair et boire le sang, tel que l'exigent les vv. 53-58, ne peut être interprété de façon métaphorique et ne peut se comprendre que d'une manducation physique, ce que souligne d'ailleurs l'emploi du verbe réaliste τρώγειν, « mâcher ». De même, chair et sang sont déclarés nourriture et breuvage véritables (ἀληθής)³⁸.

Ce langage réaliste laisse entendre que le discours tout entier vise au point de départ l'eucharistie telle que décrite dans les vv. 51c-58. Ainsi, la nourriture (Βρωσις) promise, au v. 27, annonce déjà la chair, vraie nourriture (Βρωσις) et le sang, vrai breuvage, du v. 55³⁹. Également, le v. 35, en mentionnant la faim et la soif, prépare l'exposé des vv. 53-58 : « La fin même du verset, souligne O. Cullmann, montre que

-
33. Ils sont nombreux : J. Grill (1902, 1923), R. Seeberg (1907), Th. Zahn (1906, 1921), F. Dibelius (1911), J. Heitmüller (1911), F. Tillmann (1914), E. Springer (1918), A. Loisy (1921), J.M. Bover (1922), F. Müller (1922), Th. Philipps (1922), E. Tobac (1924), K.L. Schmidt (1927), K. Völker (1927), G.H.C. MacGregor (1928, 1962/63), F.X. Porporato (1929), E. Janot (1930), W. Goossens (1931), W. Bauer (1933), P. Gächter (1935), J. Behm (1934), E. Käsemann (1937), D. Busy (1938), A. Durand (1938), E. Lohmeyer (1938), K. von Löwenich (1938), E.C. Hoskyns (1940), E. Gaugler (1943, 1945), O. Cullmann (1944, 1951, 1962), W. Temple (1945), P.J. Temple (1947), J.L. Lilly (1950), M. Meinertz (1950), J. Bonsirven (1951), E. Ruckstuhl (1945, 1951, 1954), J.B. Higgins (1955), J. Leal (1952), L. Bouyer (1953), J. Larrañaga (1954), A. Oepke (1955), A. Vanneste (1955), R.H. Lightfoot (1956), J. Ponthot (1956), B. Vawter (1956), J. Racette (1957), G. Ruffino (1957), F.J. Leenhardt (1959), A. Richardson (1959), E. Kilmartin (1960), A. Guilding (1960), C. Vollert (1960), J. Betz (1961, 1964), O.S. Brooks (1963), T. Worden (1963-64), J. Blich (1964), V. Ruland (1964), A. Vögtle (1965), M.-F. Berrouard (1966), D.M. Smith jr. (1965), J. Mc Polin (1966), B. Schwank (1967), J. Marsh (1968), B. Villegas (1968), G. Segalla (1971, 1976), M. Vellanickal (1978).
34. La plupart des exégètes font débiter la partie eucharistique au v. 51c : « Et le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde. » Toutefois certains numérotent cette partie du v. : 51b. Nous traiterons des différentes divisions proposées quand nous aborderons les problèmes de composition.
35. Cf. G.F.C. MACGREGOR, *The Gospel of John* (The Moffat New Testament Commentary), Londres, 1928, pp. 152 et 153 ; « The Eucharist in the Fourth Gospel », NTS 9 (1962-63), p. 116 ; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, pp. 63, 64 ; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Band II/1 : *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg/Basel/Wien, 1964, pp. 171, 172.
36. Cf. G.F.C. MACGREGOR, *op. cit.*, p. 154.
37. Cf. E.C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, (ed. F.N. DAVEY), 2^e éd., 1947, p. 297.
38. Cf. J. BETZ, *op. cit.*, p. 171s.
39. Cf. A. DURAND, *Évangile selon S. Jean* (Verbum Salutis, IV), 25^e éd., Paris, 1938, p. 192 ; E. RUCKSTUHL, *Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg, 1951, p. 268 ; J. BETZ, *op. cit.*, p. 174 ; D.M. SMITH jr., *The Composition and Order of the Fourth Gospel*. *Bultmann's Literary Theory*, New Haven/London, 1965, p. 143 ; G. SEGALLA, *Gesu pane del cielo per la vita del mondo*. *Cristologia ed eucaristia in Giovanni* (conoscere il vangelo, 6), Padoue, 1976, p. 80. Dans le même sens, Th. PHILIPPS, F. TILLMANN, P. GÄCHTER, L. BOUYER.

c'est bien du pain de la S. Cène qu'il est question : en effet, bien que le contexte ne parle que du pain, ce verset n'annonce pas seulement l'assouvissement de la faim, mais aussi celui de la soif ; il fait donc allusion aux deux éléments de la S. Cène⁴⁰. »

Cette orientation eucharistique de tout le discours détermine l'interprétation des vv. 50-51a. En effet, même si la première partie du discours est premièrement christologique et que la métaphore du pain vise l'assimilation du Christ par la foi, la manducation (φαγεῖν) dont il est question dans ces versets ne peut être entendue de la foi seule ; elle n'a pas qu'un sens purement spirituel, mais également un sens littéral. « Car l'ensemble du discours, dès son point de départ, le miracle des pains, et dans son point de comparaison, la manne, qui a été mangée physiquement (vv. 49-51), vise fondamentalement une manducation physique du pain du ciel. Φαγεῖν est donc employé en un double sens, de façon typiquement johannique. Cela signifie que la foi qui assimile spirituellement la personne de Jésus comme pain de vie incarné ne doit pas en rester là. Elle doit, pour rester authentique, passer à la manducation corporelle de ce pain. La manducation sacramentelle ne prend pas la place de la foi, elle en est la réalisation concrète et la confirmation⁴¹. »

Il n'y a pas lieu ici d'entrer à fond dans les discussions entre catholiques et protestants sur la nature du changement qui s'opère dans les espèces eucharistiques et sur le mode de présence du Seigneur dans le sacrement. Il est certain que la doctrine catholique de la transsubstantiation pousse le réalisme très loin : c'est la chair et le sang du Christ que l'on mange sous les espèces du pain et du vin. Selon plusieurs exégètes protestants par contre, le langage des vv. 53-58 décrit directement l'acte externe de la manducation rituelle, tandis que la foi assimile spirituellement la chair et le sang de Jésus, c'est-à-dire accepte son existence humaine et son sacrifice rédempteur. Ainsi s'exprime E.C. Hoskyns : « Les expressions « manger la chair » et « boire le sang » du Fils de l'homme doivent s'entendre au sens d'une manducation physique, bien que les termes « chair » et « sang » soient mal interprétés si on les applique — comme le voulaient les Juifs — au corps humain et matériel de Jésus, au lieu de les comprendre comme termes signifiant sa mort sacrificielle. La contradiction apparente impliquée dans l'insistance sur une manducation physique de ce qui ne doit pas être interprété physiquement se trouve résolue si l'on perçoit la référence expresse à l'eucharistie. La nourriture et le breuvage eucharistiques sont physiquement le pain et le vin, spirituellement la chair et le sang du Fils de l'homme⁴². » Quoi qu'il

40. Cf. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 64 ; voir aussi W. BAUER, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, 6), 3^e éd., Tübingen, 1933, p. 97 ; A. DURAND, *op. cit.*, p. 197s ; E.C. HOSKYNs, *op. cit.*, p. 294s ; G. SEGALLA, *op. cit.*, p. 84.

41. Cf. J. BETZ, *op. cit.*, p. 173s. Dans le même sens, J. PONTHOT, « Signification générale et structure du ch. VI de saint Jean », RDTournai 11 (1956) : « On pourrait dire que tout le discours concerne la réception du Christ par la foi, mais en même temps qu'il comporte, dès le début de plus en plus une référence à l'eucharistie. Ce n'est pas par hasard que l'enseignement sur la réception de la nourriture céleste qu'est le Christ, s'explicite progressivement en des expressions de plus en plus évocatrices du repas sacramentel. Ce processus révèle que pour l'auteur sacré la manducation eucharistique est image et réalisation de la communion spirituelle à la personne du Christ. » (p. 418). Cf. aussi W. LEONARD, « The Sixth Chapter of St. John — A Eucharistic Survey », AusCRec 30 (1953), 112-123 ; J. RACETTE, « L'unité du discours sur le pain de vie (Jean VI) », ScE 9 (1957), 82-85.

42. Cf. E.C. HOSKYNs, *op. cit.*, p. 297s. Cf. aussi O.S. BROOKS, « The Johannine Eucharist. Another Interpretation », JBL 82 (1963), 293-300. Selon l'interprétation proposée par ces auteurs, les termes

en soit de ces divergences, il nous suffit de constater que de part et d'autre on rattache les vv. 51c-58 au rite de la Cène et qu'on interprète les termes « manger » et « boire » d'une manducation physique.

Notons enfin que les auteurs qui interprètent tout le discours en un sens eucharistique en défendent en général l'homogénéité littéraire. On peut toutefois relever quelques hypothèses sur la genèse littéraire du discours. A. Loisy, par exemple, conjecture que les vv. 26.27.32.33.47.48.51.53-58 formaient primitivement un « poème sur le pain de vie » indépendant du dialogue. Le reste serait du remplissage⁴³. Selon T. Worden, le discours actuel est composite. Un premier texte A comprend les vv. 26.30-35.37-39.41-44.48-50.58-59. Ce discours d'allure sapientielle aurait été prononcé par Jésus lors d'une Pâque. Le texte B, vv. 27-29.36.40.45-47.51-57, proviendrait de l'institution de l'eucharistie. Le discours actuel forme une instruction sur l'eucharistie rédigée à l'intention des chrétiens de l'église de Jean⁴⁴. J. Bligh, de son côté, divise le discours en deux parties : a) vv. 26-47, b) vv. 48-65. On retrouve en chacun de ces parties un schéma identique : 1) le Christ fait une offre (vv. 35-40.51b-58), 2) les auditeurs demeurent incrédules (vv. 41-42.60-61), 3) le Christ explique que la foi est don de Dieu (vv. 43-47.61-65). Les vv.51b-58, qui s'adressaient primitivement aux seuls disciples et qui n'ont aucun rapport avec les vv. 61-63, apparaissent comme une interpolation de l'évangéliste lui-même. Ils annoncent que le Christ doit être assimilé non seulement par la foi (vv. 35-47), mais aussi par un acte physique de manducation qui est en lui-même un grand acte de foi. À la lumière de ces versets, l'ensemble du discours et même le chapitre tout entier doivent être interprétés comme une instruction sur l'eucharistie⁴⁵.

c) *Interprétation sapientielle dans la première partie du discours et eucharistique dans la seconde*

Les difficultés soulevées par une interprétation exclusive du discours, soit dans un sens sapientiel, soit dans un sens eucharistique, ont amené plusieurs exégètes à défendre une interprétation qui tienne compte des deux aspects. Ils se répartissent en deux catégories : 1) ceux qui maintiennent l'unité littéraire du discours ; 2) ceux qui la rejettent.

« manger » et « boire » dans les vv. 51c-58 se rapportent premièrement à la manducation physique des espèces sacramentelles. Pour les auteurs que nous avons classés dans la troisième catégorie de l'interprétation spirituelle (interprétation sapientielle avec enseignement indirect sur l'eucharistie), ces mêmes termes gardent leur sens métaphorique et ne se rapportent qu'indirectement au rite sacramentel. Hoskyns rejette toute interprétation « spiritualisante » des vv. 51c-58, mais pour lui la manducation du corps du Seigneur est une manducation spirituelle en ce sens que ce corps est un corps totalement assumé par l'Esprit et que l'Esprit vient en nous à travers ce corps par la foi. Il ne s'agit pas d'une manducation physique du corps lui-même. (cf. *op. cit.*, pp. 300s., 304s.).

43. Cf. A. LOISY, *Le Quatrième évangile*, 2^e éd., Paris, 1921, p. 233.

44. Cf. T. WORDEN, « The Holy Eucharist in St. John », *Scrip* 15 (1963), 97-103 ; 16 (1964), 5-16.

45. Cf. J. BLIGH, « Jesus in Galilee », *HeythJ* 5 (1964), 3-26.

1. *Ceux qui maintiennent l'unité littéraire du discours*

Un bon nombre d'auteurs⁴⁶, tout en maintenant l'homogénéité littéraire du discours, renoncent à interpréter la première partie (vv. 26-51b)⁴⁷ en fonction d'abord de l'eucharistie. Les raisons de cette prise de position ont été clairement exposées par R. Schnackenburg⁴⁸: 1) La déclaration du v. 27: « Travaillez (ἐργάζεσθε) pour la nourriture (βρωσις) qui demeure », ne peut se rapporter directement à l'eucharistie, car le ἐργάζεσθε est aussitôt interprété en fonction de la foi en l'envoyé de Dieu (v. 29). 2) La nourriture (βρωσις) est avant tout une métaphore choisie en relation avec le pain périssable (v. 27a), tout comme l'eau vive que Jésus veut donner, en 4, 14, est une métaphore reliée à l'eau du puits de Jacob. Aussi cette nourriture doit-elle symboliser une réalité spirituelle et non, concrètement, désigner le pain eucharistique⁴⁹. 3) Tout au long du discours qui suit, Jésus lui-même se présente comme pain du ciel ou pain de vie. Le langage symbolique constitue donc l'arrière-fond de toute la première partie. Que Jésus comme pain de vie soit don de Dieu, et que cependant il se présente comme étant lui-même le donateur de la nourriture de vie, n'est pas plus étonnant, dans ce langage symbolique, que lorsqu'il se présente comme le donateur de l'eau vive, en 4, 14, tout en étant lui-même source d'eau vive, en 7, 37. 4) Le futur δώσει, qui apparaît également en 4,14 ne vise donc pas l'eucharistie. Toutefois, même si la déclaration du v. 27 ne concerne pas directement l'eucharistie et que la nourriture est tout simplement un symbole des biens du salut apportés par Jésus, rien n'empêche d'y inclure en arrière-fond et indirectement l'eucharistie. Il en est de même au v. 35. Le double symbole de la faim et de la soif, dans un contexte où il n'est question que de pain, ne se rapporte pas nécessairement à l'eucharistie. À la métaphore du pain de vie se joint facilement celle de l'eau vive, tout comme la pensée du miracle de la manne dans le désert attire le souvenir de l'eau du rocher (cf. 1Cor 10, 3-4). De plus, le lecteur de l'évangile était déjà familier avec l'image de l'eau (4, 14). On utilise donc les deux métaphores familières, puisqu'il s'agit d'abord de la foi en la personne de Jésus. Mais, ici encore, se profilent à l'arrière-plan le pain et le vin du repas eucharistique. 5) Le v. 51c: « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », appartient, comme l'a montré H. Schürmann⁵⁰, au discours métaphorique. Déjà, au v. 33, Jésus se présentait comme le pain de Dieu, qui descend du ciel et donne la vie au monde. Cette idée est maintenant conduite à son achèvement. C'est seulement par le don dans la mort de la chair reçue à l'incarnation que Jésus peut donner la vie au monde. Pour

46. Mentionnons J. Knabenbauer (1906), Th. Calmes (1912), C. Ruch (1913), M.-J. Lagrange (1924, 1936), C.F. Nolloth (1925), F. Büchsel (1928), J.M. Vosté (1930), Ph.-H. Menoud (1940), A. Wikenhauser (1948, 1957), F.-M. Braun (1950, 1970, 1972), J. Schneider (1951), F. Mussner (1952), C.H. Dodd (1953), C.K. Barrett (1954, 1978), D. Mollat (1957), R. Schnackenburg (1959, 1971), H. Schürmann (1958-59), L. Villette (1959), J. Blank (1966), J.N. Sanders (1968), J.C. Fenton (1970), H. Klos (1970), B. Schwank (1971), U. Wilckens (1974), É. Cothenet (1977).

47. Cf. note 34.

48. Cf. « Die Sakramente im Johannesevangelium », in *Sacra Pagina*, t. II, Paris/Gembloux, 1958, p. 241s; *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg/Basel/Wien, 1971, p. 48s.

49. Cf. aussi C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 339.

50. Cf. H. SCHÜRMAN, « John 6, 51c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede », *BZ* 2 (1958), 244-262.

autant que Jésus parle ici de nouveau du pain qu'il va donner, pain qu'il est lui-même finalement, alors seulement le v. 27 arrive à sa conclusion. Le Fils de l'homme se donne lui-même dans la mort et devient par là le pain qui communique au monde la vie éternelle. Il est en même temps donateur et don. Sans doute le verset concerne-t-il directement la personne de Jésus; mais à l'arrière-plan se profile l'eucharistie, puisque la déclaration du v. 51c présuppose un texte d'institution⁵¹. Il constitue donc une transition appropriée au morceau directement eucharistique qui suit (vv. 53-58)⁵².

Enfin, les arguments mis de l'avant pour défendre l'homogénéité littéraire du discours, avec sa double thématique sapientielle et eucharistique, sont tirés soit de l'analyse stylistique⁵³ soit de l'étude de la structure⁵⁴, ou encore du contenu lui-même. Dans ce dernier cas, on insistera sur la complémentarité des deux thèmes: l'objet de la foi se précise en passant de la personne de Jésus incarné au sacrement de sa présence: « La doctrine eucharistique de Jean, centrée qu'elle est sur l'Incarnation, exige ce premier développement sur Jésus pain de vie et sur la foi à sa Personne et à sa mission. En sorte que les deux parties du discours se compénètrent et s'étaient mutuellement⁵⁵. »

Ce n'est toutefois pas sans quelque hésitation que certains exégètes optent pour l'homogénéité littéraire du discours. Ainsi R. Schnackenburg, après avoir pesé le pour et le contre, ne se résout pas à opter dans un sens ou dans l'autre; il laisse le lecteur faire son propre choix⁵⁶. Déjà M.-J. Lagrange avait esquissé une solution qui, tout en maintenant l'unité du discours au niveau littéraire, en dissociait les parties sapientielle et eucharistique au niveau historique: la partie eucharistique aurait été prononcée par Jésus dans une autre circonstance et devant un auditoire plus intime⁵⁷. C'était admettre indirectement l'existence d'une tension non résolue entre les parties sapientielle et eucharistique du discours.

51. Cf. H. SCHÜRMAN, *art. cit.*, pp. 245-249; C.H. DODD, *op. cit.*, p. 338s.

52. Cf. également C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 2^e éd., Philadelphie, 1978, pp. 283 et 284.

53. Cf. surtout E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Studia Friburgensia N.S., 3), Fribourg, 1951. Voir à ce sujet les remarques d'É. COTHENET, *Le quatrième évangile*, in *Introduction à la Bible, édition nouvelle*, t. III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, sous la direction de A. Georges et P. Grelot, Desclée, 1977, p. 124s. et la mise au point faite récemment par E. RUCKSTUHL, « Johannine Language and Style », in M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, 1977, pp. 125-147.

54. Cf. p. e., J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jn 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'A.T. », *RecSr* 62 (1974), 169-197; G. SEGALLA, « La structure circolare-chiastica di Gv. 6, 26-58 e il suo significato teologico », *BibOr* 13 (1971), 191-198; U. WILCKENS, « Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6, 51c-58) » in J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und die Kirche* (Für Rudolf Schnackenburg), Freiburg/Basel/Wien, 1974, pp. 20-248.

55. Cf. D. MOLLAT, « Le chapitre VI^e de saint Jean », *Lum Vie*, n° 31, 1957, p. 109. Voir aussi M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 5^e éd., Paris, 1936, p. 171; Ph.-M. MENOUD, « L'originalité de la pensée johannique », *RTPhil* 28 (1940), p. 254s.; H. KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium* (Stuttgarter Bibelstudien, 46), Stuttgart, 1970, p. 68s.

56. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, pp. 85-89.

57. Cf. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 195, d'après une hypothèse de Mgr C. RUCH, art. « Eucharistie », in *DTC*, t. V, 1913, col. 1019s. Dans le même sens: A. WIKENHAUSER, E. RUCKSTUHL, T. WORDEN, J.N. SANDERS, R.E. BROWN.

2. Ceux qui rejettent l'unité littéraire du discours

L'opposition thématique marquée entre les deux parties du discours ne pourrait-elle pas dès lors s'expliquer par leur discontinuité littéraire? Dans cette ligne d'interprétation, plusieurs hypothèses ont été proposées; nous les regroupons sous trois chefs:

- 1) Les vv. 51c-58⁵⁸ se situent à un niveau rédactionnel postérieur à l'évangéliste⁵⁹: c'est la thèse de l'*interpolation rédactionnelle*.
- 2) L'évangéliste utilise une *source* qui n'est pas de sa main.
- 3) Les deux parties du discours sont de la main de l'*évangéliste*, mais ont été composées à des périodes ou dans des buts différents.

1) Rédaction postjohannique

L'hypothèse d'une origine postjohannique des vv. 51c-58, déjà proposée au début du siècle⁶⁰, se présente aujourd'hui sous deux formes principales, selon que l'on considère ces versets en *conflit* ou en *harmonie* avec le reste du discours et de l'évangile.

a) *Interpolation rédactionnelle en conflit avec le reste du discours*

R. Bultmann, dans son commentaire sur l'évangile de Jean, attribue les vv. 51c-58 à un *rédacteur* ecclésiastique soucieux de corriger l'attitude critique de l'*évangéliste* envers le culte sacramentel de la Grande Église⁶¹. Il note en premier lieu que les vv. 51b (καὶ ὁ ἄρτος δὲ κτλ.)-58 forment un contraste marqué avec ce qui a été dit précédemment. En effet, ces versets se rapportent sans aucun doute possible au repas sacramentel de l'Eucharistie où la chair et le sang du Fils de l'Homme sont

58. Cf. note 34.

59. Nous entendons par « évangeliste » l'écrivain qui a composé la première partie du discours et donné au reste de l'évangile ses principales caractéristiques théologiques et littéraires.

60. Mentionnons, antérieurement à R. Bultmann, D. Völter (1900), J. Wellhausen (1908), E. Schwartz (1908), A. Andersen (1908), J. Lepsius (1908), A. Merx (1911), W. Bousset (1912), J.M. Thompson (1916), A. Fauré (1922), J.E. Carpenter (1927), M. Dibelius (1929), E. Von Dobschütz (1929), E. Hirsch (1936), E. Schweizer (1^{re} manière, *Ego eimi*, 1939).

61. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 18^e éd., Göttingen, 1964, p. 161s (les premiers fascicules parurent dès 1937). Pour l'auteur, l'*Évangéliste* aurait adapté et agencé diverses *sources* dans la rédaction de son évangile: 1) un recueil de *discours de révélation* (*Offenbarungsreden*), commençant avec le Prologue et dispersé ensuite dans le reste de l'œuvre; 2) un *recueil de signes* ou récits de miracles (*Semeiaquelle*), formant le noyau de la partie narrative des cc. 1-12, et qui se serait terminé avec la conclusion de 20, 30-31; 3) une source comportant le *récit de la passion* et des apparitions du Christ ressuscité, proche de la tradition synoptique. De cet ensemble, se détachent nettement les *interpolations* d'un « rédacteur ecclésiastique », soucieux de faire cadrer la doctrine de l'*Évangéliste* avec l'enseignement traditionnel (surtout: 3, 5; 5, 28-29; 6, 52-58; 19, 34b-35). Ce rédacteur inconnu aurait également tenté, de façon assez gauche, de remettre de l'ordre dans certaines parties des discours qui auraient été démembrées par des déplacements accidentels. D'où la nécessité pour l'exégète de retrouver l'ordre original des discours. Pour une présentation élaborée de la théorie de BULTMANN, cf. D.M. SMITH, Jr., *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*, New Haven and London, 1965.

consommés et donnent la « vie éternelle », en ce sens que les participants au repas sont assurés de la résurrection future, le repas du Seigneur étant ainsi compris comme un « remède d'immortalité » ou « de vie » (φάρμακον ἀθανασιάς; cf. Ign., *Eph.* 20,2). Cette interprétation paraît étrange eu égard aux conceptions générales de l'évangéliste, spécialement à son eschatologie; elle contredit ce qui a été dit juste auparavant. Le pain de vie que le Père donne en envoyant du ciel son Fils (vv. 32ss), c'est le Fils lui-même, le Révéléteur. Celui-ci donne (v. 27) le pain de vie qu'il est lui-même (vv. 35, 48.51), de la même manière qu'il donne l'eau vive (4, 10) et qu'il est la lumière du monde (8, 12). De même, ce Révéléteur donne la vie au monde (v. 33; cf. 10, 28; 17, 2) et à ceux qui « viennent » à lui (v. 35; cf. 3, 20s.; 5, 40), c'est-à-dire qui croient en lui, sans qu'il y ait nécessité de poser un acte sacramentel par lequel le croyant assimile la vie en lui. De plus, la terminologie de 6, 51b-58 provient d'un milieu complètement différent de celui des vv. 27-51a⁶². Enfin, le rédacteur des versets eucharistiques a également ajouté le refrain *καὶ γὼ ἀναστῆσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ* à la fin des vv. 39,40 et 44. Cette promesse trouve sa vraie place au v. 54; aux autres endroits, particulièrement au v. 44, elle perturbe la ligne de pensée. Le rédacteur l'a ajoutée dans le but d'ajuster l'ensemble du discours aux vues des vv. 51b-58. Tout comme au chap. 3 il a pris l'initiative d'ajouter une référence au baptême⁶³, ainsi a-t-il procédé pour l'eucharistie au chap. 6⁶⁴.

L'influence de R. Bultmann a marqué l'exégèse de Jn 6, 51b-58, surtout en Allemagne, où l'on a repris l'hypothèse rédactionnelle en l'étayant par de nouveaux arguments⁶⁵. G. Bornkamm⁶⁶, entre autres, rejette toute argumentation qui se fonderait uniquement sur des critères de langage: vocabulaire, syntaxe, style, et qui ignorerait les problèmes théologiques soulevés par le contenu⁶⁷. Son argumentation vise surtout à démontrer la discontinuité du fragment par rapport à son contexte immédiat, les vv. 26-51b et les vv. 60-65. En premier lieu, les vv. 51c-58 (« Et le pain que je donnerai, etc. ») laissent de côté la terminologie des vv. 26-51b: 1) Il n'est plus question de « croire » (πιστεύειν et ses formules équivalentes: aller à lui, le voir, être attiré par le Père, écouter sa parole), mais plutôt d'une manducation réelle de la

62. BULTMANN renvoie sur ce point aux repas sacrés des religions à mystères. Cf. *op. cit.*, p. 166, n. 1.

63. Sur Jn 3, 5, cf. *op. cit.*, p. 98, n. 2 et sur Jn 19, 34, p. 525 et n. 4. Du même auteur, voir aussi, *Theologie des Neuen Testaments*, 5^e éd., Tübingen, 1965, pp. 149 et 407.

64. Cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 162.

65. Nous mentionnons: J. Jérémias (1^{re} manière, ThBl, 1941), E. Käsemann (1947), E. Fuchs (1953), K. Schaedel (1953), H. Becker (1956), H. Köster (1957), S. Temple (1961), C. Dekker (1966), F. Hahn (1967), J. Heise (1967), S. Schulz (2^e manière, *Das Evangelium nach Johannes*, 1972), M. Lattke (1975), M.L. Appold (1976), W. Langbrandtner (1977), E. Haenchen (1980).

66. Cf. G. BORNKAMM, « Die eucharistische Rede im Johannesevangelium », ZNW 47 (1956), 161-169; « Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Johannes 6 », in *Geschichte und Glaube II* (Beiträge zur Evangelischen Theologie. 53), München, 1971, pp. 51-64. L'auteur rejette la solution proposée par J. Jérémias (2^e manière: ZNW 44 (1953), 256-257) et E. Schweizer (2^e manière: EvT 12 (1952-53), 341-363) selon laquelle l'évangéliste aurait repris une homélie eucharistique (cf. *infra*, le point 2.). Dans le second article, après avoir étudié la fonction littéraire des propositions introduites par le double *amen* en Jn, Bornkamm divise le discours de la façon suivante: 6, 26-47; (47) 48-59, au lieu de 6, 26-51b; 51c (« Et le pain que je donnerai... »)-59.

67. BORNKAMM critique ici le travail de E. RUCKSUHL, *Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg, 1951. Cf. « Die eucharistische... », p. 163s. et p. 164, n. 11; « Vorjohanneische... », p. 52 et n. 3.

« chair » et du « sang » du Fils de l'homme. 2) Alors que dans la première partie il est question de la manne que Dieu *donne* en Jésus, vrai pain de vie et déjà source de vie pour le croyant (v. 40), il s'agit maintenant du « pain » que Jésus, dans sa mort, *donnera* pour la vie du monde sous la forme sacramentelle de sa « chair » et de son « sang » (allusion au repas de la communauté après la mort et la résurrection de Jésus). 3) Même lorsque la terminologie est la même (pain, manger, vie), le contenu diffère : nourriture et boisson, manger (τρώγειν !) et boire prennent un sens physique et non plus métaphorique (v. 55). Seul le sacrement peut donner part à la vie éternelle. On décèle ici la pointe antidocète. 4) Enfin, la première partie insiste sur l'origine divine de Jésus, alors que la seconde met de l'avant l'identité de l'eucharistie avec la chair et le sang de Jésus. D'où aussi les divergences d'intention des deux parties : dans un cas la pointe se trouve dans l'action salvifique de Dieu reliée à la foi en Jésus ; dans l'autre, le but n'est pas de *croire*, mais de *faire*⁶⁸.

En second lieu, les vv. 60–65, par delà les versets eucharistiques, forment la suite immédiate de la première partie. Le scandale soulevé par les paroles de Jésus sur sa *descente* du ciel (vv. 33.38, 50s) atteint à ce moment son paroxysme par l'annonce de sa *remontée*. Rattacher les vv. 60ss aux vv. 53ss brise totalement le climax du discours pris dans son ensemble. Le scandale « plus grand » dont il est question dans les vv. 60–65 ne réside pas dans le fait de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme, mais dans sa remontée (ἀναβαίνειν) mystérieuse là où il était auparavant (v. 6), c'est-à-dire, selon la perspective johannique, dans le paradoxe de sa « montée » (ὑψωθῆναι) en croix⁶⁹. Le couple πνεῦμα-σάρξ, au v. 63, exprime l'opposition entre ce qui est humain et chair d'une part, et ce qui est divin et esprit d'autre part (cf. Jn 3, 6). La σάρξ du v. 63 n'a donc rien à voir avec le couple σάρξ-αἷμα des vv. 53ss⁷⁰.

Il faut donc retenir l'hypothèse qui voit dans les versets eucharistiques une interpolation postjohannique, une addition antidocète ayant pour but d'harmoniser le discours de Jn 6, 26–51b avec la conception ignatienne de l'eucharistie⁷¹.

Dans un article consacré au problème des sacrements dans l'évangile de Jean⁷², E. Lohse se rallie lui aussi à l'hypothèse d'une interpolation rédactionnelle pour les passages suivants : 19, 34b ; 3, 5 ; 6, 51b–58, et conclut que l'évangile, dans sa teneur originale, ne faisait aucune mention des sacrements⁷³. Dans le discours sur le pain de vie, le fragment eucharistique marque un net changement de perspective par rapport à la première partie du discours : 1) Dans ces versets, ce n'est plus la personne même de Jésus, mais la chair et le sang du Fils de l'homme, qui sont désignés comme pain de vie. 2) La vie (ζωή) n'est plus conférée par la foi (πιστεύειν), mais par l'action de manger et de boire. 3) Dans le reste de l'évangile, c'est seulement à propos du Père et du Fils qu'on affirme qu'ils ont la vie en eux (ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς). Les hommes n'ont

68. « Vorjohanneische... », p. 56s.

69. *Ibid.*, p. 57s. ; « Die eucharistische... », p. 165s.

70. « Die eucharistische... », p. 167.

71. *Ibid.*, p. 169 ; « Vorjohanneische... », pp. 56 et 61.

72. E. LOHSE, « Wort und Sakrament im Johannesevangelium », NTS 7 (1960-61), 110-125.

73. *Ibid.*, p. 121.

pas la vie en eux mais peuvent la recevoir dans la foi. Ici, au contraire, il est dit dans le v. 53 que ceux qui mangent la chair du Fils de l'homme et boivent son sang ont la vie en eux (ζωὴν ἐν αὐτοῖς). 4) Dans l'Évangile, c'est grâce à leur foi que les disciples demeurent en Jésus et Jésus en eux (15, 4s; 17, 21-23); ici, cette immanence réciproque dépend de la manducation sacramentelle. Ces observations obligent à admettre que les vv. 51b-58 reprennent des formules de la célébration de la Cène et furent ajoutés au discours sur le pain de vie pour lui donner une signification eucharistique, en même temps qu'une pointe antidocète⁷⁴.

Des particularités stylistiques propres au morceau corroborent jusqu'à un certain point cette conclusion. Lohse relève 1) le verbe πίνειν suivi de l'accusatif, en 6, 35.36 (cf. aussi 18, 11), au lieu de l'habituel πίνειν ἐκ(4, 12.13.14. etc.); 2) ἔξ οὐρανοῦ employé sans article, qui ne se retrouve qu'ici et dans la parole du Baptiste en 1, 32, que Jean reprend de la tradition; 3) l'emploi inhabituel du pronom avec le substantif précédé de l'article (6, 53.54-bis-.56-bis); 4) le verbe τρώγειν utilisé pour décrire l'action de manger la chair (ce verbe ne se retrouve qu'en 13, 18, dans la citation du Ps 41, 10); 5) enfin, l'expression οἱ πατέρες au v. 58 (ailleurs on a constamment οἱ πατέρες ὑμῶν, qui met en évidence la distance séparant d'avec la tradition juive Jésus et la communauté chrétienne⁷⁵.

Par ailleurs, on retrouve aussi dans ces versets des caractéristiques stylistiques communes au reste de l'évangile : le οὖν *historicum* (vv. 52.53), le double ἀμήν en début de phrase (v. 53), ἕκείνος faisant fonction de pronom personnel (v. 57), la proposition introduite par εἰδὼν μὴ et continuée par οὐκ (v. 53), l'expression καθὼς-καί (v. 57)⁷⁶. En se fondant sur ces « caractéristiques johanniques » E. Ruckstuhl a voulu démontrer que les vv. 51c-58 provenaient de la main de l'évangéliste et reflétaient sa théologie de l'eucharistie⁷⁷. Son argumentation a fait hésiter E. Schweizer, qui attribuait les vv. 51-58 à un rédacteur⁷⁸, et J. Jeremias, qui les rattachait à l'éditeur de l'évangile. Jeremias émit alors l'hypothèse que l'évangéliste aurait plutôt repris et intégré à son œuvre une ancienne homélie eucharistique⁷⁹.

Cette hypothèse de Jeremias pourrait peut-être rendre compte des ressemblances et des dissemblances stylistiques, mais elle n'expliquerait nullement la coupure très nette entre les deux parties du discours au plan du contenu. La première partie considère la personne de Jésus comme pain de vie, alors que la seconde est centrée sur les éléments sacramentels eux-mêmes. Dans l'hypothèse où l'évangéliste aurait utilisé un morceau traditionnel, on s'explique difficilement qu'il ait pu voir cette contra-

74. *Ibid.*, p. 118.

75. *Ibid.*, p. 118s.

76. *Ibid.*, p. 119.

77. Cf. E. RUCKSTUHL, « Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Joh. VI. 51c-58) », *Divus Thomas* 23 (1945), 153-190; *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg, 1951, pp. 243-271.

78. Cf. E. SCHWEIZER, *Ego Eimi*, p. 155-157; « Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl », *EvTh* 12 (1952-53): « Ich gestehe, dass ich gerade hier die Annahme eines solchen Redaktors nicht mit Sicherheit abweisen könnte, obwohl mir der andere Weg gangbar und wahrscheinlicher erscheint. » (p. 353).

79. Cf. J. JEREMIAS, « Joh 6, 51c-58 — redaktionell? », *ZNW* 44 (1953), 256-267. Cf. *infra*, p. 000.

diction sans chercher à la supprimer. La conception grossière des sacrements exprimée dans ces versets crée une tension insurmontable, non seulement avec la première partie du discours, mais aussi avec le reste de l'évangile où l'on chercherait vainement de semblables idées⁸⁰.

Tout compte fait, l'hypothèse de l'interpolation rédactionnelle explique au mieux l'origine de ces versets. Ils proviennent d'un rédacteur issu du milieu johannique et capable de copier le style de l'évangéliste. En plus des versets eucharistiques, il a rédigé 3, 5; 19, 34b; 21, 24, dans le but d'ajuster la théologie de l'évangéliste à l'enseignement de l'Église et à sa pratique en lui ajoutant une pointe sacramentelle, de telle sorte qu'à côté de la foi on place les sacrements comme moyen de recevoir la nouvelle naissance et la vie éternelle⁸¹.

Dans cette ligne d'interprétation, il faut enfin signaler l'importante contribution de G. Richter⁸², qui assigne les vv. 51b-58 à la couche rédactionnelle antidocète de l'évangile⁸³. Son argumentation se fonde sur le fait que seule la première partie du discours (vv. 31-51a) correspond vraiment au but de l'évangile énoncé en 20, 30-31 :

80. Cf. E. LOHSE, *art. cit.*, p. 119s.

81. *Ibid.*, p. 120.

82. Cf. G. RICHTER, « Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh. 6, 31-58 », ZNW 60 (1969), 21-55; « Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26-51a » in J. ERNST (ed.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München/Paderborn/Wien, 1972, pp. 193-279.

83. RICHTER a exposé sa théorie sur l'histoire rédactionnelle du quatrième évangile dans les articles suivants: « Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium », in Peter FIEDLER und Dieter ZELLER (eds), *Gegenwart und kommendes Reich*, Stuttgart, 1975, pp. 117-152; « Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften », in Josef HAINZ (ed.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Paderborn, 1976, pp. 253-292. À l'origine de l'évangile de Jean, il suppose un document écrit (*Grundschrift*). Ce texte a été par la suite retravaillé par différents groupes professant des christologies différentes. Chacun de ces groupes a laissé des traces dans l'évangile tel que nous l'avons maintenant. Cet évangile n'est donc pas tellement le résultat d'un mouvement chronologique d'une période à l'autre que le produit de l'interaction de différentes christologies à l'intérieur du groupe: 1) La christologie du *prophète mosaïque*. Jésus n'est pas le Messie davidique, mais le prophète semblable à Moïse, selon la prophétie de Deut. 18, 15-18. On retrouve cette christologie en Jn 1, 29-34.45; 6, 14; 7, 31. Le groupe qui propose cette christologie a produit la *Grundschrift*, après qu'il eût été exclu de la synagogue et se fût dispersé en Palestine du nord, en Syrie et en Jordanie. 2) La christologie du *Fils de Dieu*. Une partie de la première communauté a retravaillé la *Grundschrift* alors qu'elle s'établissait dans le monde non juif. On parle de Jésus comme Fils de Dieu, un homme venu du ciel, qui apporte dès maintenant le salut eschatologique. On relit la *Grundschrift* à la lumière de cette christologie, cf. 1, 1-13; 8, 27-28; 12, 16; 13, 7; 14, 20.26. C'est le rédacteur de cette *Grundschrift* révisée qui peut être appelé *l'évangéliste*. Toutefois une partie des croyants n'accepte pas ce développement et la communauté se scinde. 3) La christologie des chrétiens *docètes*. Ce groupe a poussé à l'extrême la christologie du Fils de Dieu de l'évangéliste et professé que Jésus n'était pas réellement humain. Il n'a pas apporté de contribution directe à la rédaction de l'évangile, mais on est informé de son existence à partir du dernier stade de rédaction de l'évangile. Ce groupe s'est séparé de la communauté johannique. 4) La christologie *antidocète*. On relit l'évangile dans le but d'amoindrir l'impact de certains éléments susceptibles d'une interprétation docète. Voir spécialement, 1, 14-18; 6, 51b-58; 19, 34-35. Cette attitude se reflète aussi en 1 Jn 4, 2-3 et 2 Jn 7. La christologie qui en a résulté se situe quelque part entre la christologie du prophète mosaïque de la *Grundschrift* et celle du Fils de Dieu, puisque la rédaction antidocète marque un recul par rapport à la position prise par l'évangéliste. Pour un bon exposé de la position de Richter, cf. F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, 2^e éd., Rome, 1978, pp. 249-250 et « Revisiting John », *Scripture* 11 (1980), 9-15. Voir aussi, H. THYEN, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium », TR 43 (1978), p. 355, n. 22; 44 (1979), p. 113s.

elle s'appuie également sur les divergences de fond entre la première et la seconde partie du discours.

Tout d'abord, il apparaît clairement que les vv. 31-51a s'accordent avec le but exprimé en 20, 31 : 1) Tous les *termes* et expressions caractéristiques de 20, 31 — et aussi de la plus grande partie de l'évangile — par exemple πιστεύειν, ζωή, Fils de Dieu, se retrouvent en 6, 31-54a. 2) D'après 20,31, le *thème* central de l'évangile se résume en la foi en Jésus le Messie, le Fils de Dieu, et donc l'envoyé de Dieu qui apporte le salut. Or, le contenu de 6,31-51a concorde parfaitement avec ce thème, puisqu'en affirmant qu'il est le vrai pain de vie descendu du ciel (6, 32s.35.41.48.50.-51a), Jésus revendique la mission d'envoyé du Père, porteur du salut eschatologique. La métaphore du pain décrit cette fonction christologique et sotériologique de Jésus comme envoyé du Père et comme dispensateur de la vie. Manger le pain, c'est croire que Jésus, descendu du ciel, est envoyé par le Père et apporte le salut. Cette foi en Jésus confère la vie au croyant. Ce qu'affirme l'évangéliste en 6, 31-51a et ce que contestent les Juifs en 6, 41s., c'est que Jésus est le Fils de Dieu. C'est aussi l'affirmation centrale de 20, 31. 3) Enfin, les vv. 31-51a affichent la même *tendance* que 20, 31. Dans les deux cas, il s'agit de croire au porteur du salut eschatologique descendu du ciel et, par cette foi, d'obtenir la vie. Qui vient à Jésus (6, 35.37), c'est-à-dire qui mange ce pain (6, 50.51a), ou qui croit en Jésus (6, 35.40.47) obtient le salut. Ce don du salut est à son tour exprimé de diverses façons : ne plus avoir soif (6, 35), ne pas mourir (6, 50), avoir la vie éternelle (6, 40,47.51a), ne pas être jeté dehors (6, 37), ne pas être perdu (6, 39). De plus, seuls peuvent aller à Jésus, ceux que le Père lui donne (6, 37), ceux que le Père attire (6, 44) ceux que le Père instruit (6, 45). C'est à partir du but de l'évangile (« pour que vous croyiez ») qu'il faut comprendre ces affirmations. Elles veulent avant tout raffermir la foi des croyants et les rendre conscients de leur élection⁸⁴.

Par contre, les vv. 51b-58 présentent par rapport à 20, 31 des différences de terminologie, de contenu et de tendance. 1) Le *terme* πιστεύειν et ses synonymes ne s'y retrouvent pas. On n'a de plus aucune indication sur la messianité et la filiation divine de Jésus. Le v. 57 mentionne certes l'envoi du Fils, mais ne situe pas cet envoi par rapport au but de l'évangile. Il sert seulement d'exemple pour exprimer la relation de Jésus au croyant. Le titre Fils de l'Homme, en 6, 53, est probablement à interpréter, comme chez Ignace d'Antioche (cf. *Éph.*, 202 : Jésus-Christ est le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu), en un sens antidocète : le titre insiste sur l'humanité de Jésus. Les vv. 51b-58 n'ont en commun avec la conclusion de l'évangile que le terme ζωή. Toutefois, dans les vv. 51b-58, la vie ne dépend pas de la foi, mais de l'assimilation de la chair et du sang du Fils de l'Homme. 2) D'après 20,31, le souci principal du quatrième évangile est de démontrer « que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Or, en 6, 51b-58, Jésus explique que le pain qu'il donnera est sa chair donnée pour la vie du monde (6, 51b), que sa chair et son sang sont véritablement nourriture et boisson (6, 55), que manger sa chair et boire son sang procure la vie éternelle (6, 54.57.58), que cela est même absolument nécessaire pour obtenir la vie et avoir part à la résurrection (6, 56.54) ; en un mot, il explique que sa chair et son sang confèrent

84. Cf. « Zur Formgeschichte... », p. 35-37.

l'immortalité (6, 58). Il est évident qu'on se retrouve ici en pleine terminologie et thématique eucharistique⁸⁵. 3) La préoccupation centrale de ces versets n'est donc pas la foi en Jésus dispensateur du salut, mais la défense d'une certaine interprétation de l'eucharistie : le pain et le vin de la célébration eucharistique sont vraiment la chair et le sang de Jésus. L'obtention du salut ne dépend plus, comme en 20, 31, de la foi en Jésus, mais de la consommation de la chair et du sang de Jésus⁸⁶.

Des divergences au niveau de la terminologie et de la thématique se manifestent également entre les deux parties du discours. 1) Alors que πιστεύειν et ses synonymes dominent dans la première partie du discours, ce verbe manque dans la seconde. Le contraire vaut pour la terminologie eucharistique. 2) Au lieu de l'habituel γογγύζω (cf. 7, 12.32 ; 6, 65) de la première partie du discours, on rencontre dans la seconde l'*hapaxlegomenon* μάχομαι. 3) La formule d'immanence : « Celui-là demeure en moi et moi en lui » (v. 56) ne se rencontre que dans la seconde partie du discours et dans les autres parties ou versets du quatrième évangile que la critique a reconnus comme secondaires. Il en est de même pour la relation Jésus-disciples conçue d'après le modèle de la relation Père-Fils (v. 57). 4) De même, la formule « avoir la vie en soi » manque dans la première partie du discours et ne se présente qu'au v. 53. Lorsqu'on rencontre cette formule dans le reste de l'évangile, le sujet est Dieu (5, 26), le Logos ou le Fils (1, 4 ; 5, 26), mais jamais le croyant, comme en 6, 53 (voir par ex. 1 Jn 3, 15). 5) L'expression « pain de vie », commune aux deux parties du discours, désigne dans la première partie Jésus lui-même alors qu'elle renvoie dans la seconde partie à sa chair et à son sang donnés en nourriture et boisson dans l'eucharistie. En employant les termes σάρξ et τρώγειν, l'auteur des vv. 51b-58 a voulu empêcher qu'on interprète le verbe « manger » en un sens métaphorique comme dans les vv. 31-51a. 6) Dans les vv. 31-51a, c'est le Père qui donne le Pain du ciel (v. 32), alors que dans les vv. 51b-58 c'est Jésus qui le donnera (v. 51b). Dans la première partie du discours, le pain du ciel est déjà présent ; dans la seconde, il est objet de promesse. Le pain du ciel est dans la première partie le Fils descendu du ciel et envoyé par le Père (vv. 33.35.38.39.41s. 44.48.50.51a). Dans la seconde, c'est la chair et le sang de Jésus donnés dans l'eucharistie. 7) Les deux phrases introduites par le double *amen* en 6, 32s. et 6, 53 manifestent clairement les différences de point de vue entre les deux parties du discours. L'affirmation de 6, 32s., qui insiste sur l'origine divine de Jésus, répond parfaitement au but de l'évangile énoncé en 20, 31. En 6, 53, par contre, il n'est question que de la nécessité de se nourrir de l'eucharistie. 8) Dans les vv. 31-51a, le salut dépend en définitive de l'initiative divine, car seuls ceux que le Père attire (vv.43-46) ou qu'Il a donnés au Fils (vv. 37-40) peuvent venir à Jésus, c'est-à-dire croire en lui et obtenir la vie. Dans les vv. 51b-58, au contraire, le salut dépend de l'activité humaine : il faut manger la chair et boire le sang de Jésus dans l'eucharistie⁸⁷.

85. *Ibid.*, p. 38. L'auteur renvoie ici à l'étude de H. SCHÜRMAN, « Joh 6, 51c — ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede », BZ 2 (1958), 245-249.

86. *Ibid.*, p. 37-39.

87. *Ibid.*, p. 39-44.

β) *Interpolation rédactionnelle en harmonie avec le reste
du discours et la tradition johannique*

Selon cette interprétation, les vv. 51–58 s'inspirent d'une authentique tradition johannique et ne contredisent nullement l'enseignement de l'évangéliste. Le rédacteur qui les a composés se proposait de mettre en lumière le thème eucharistique déjà implicite dans le reste du discours en s'appuyant sur la pratique eucharistique des communautés johanniques.

C'est ce point de vue que défend R.E. Brown dans les pages de son commentaire consacrées aux problèmes littéraire et historique du discours sur le pain de vie⁸⁸. D'après lui, les vv. 35–50 ont été composés sur le modèle d'une homélie synagogale⁸⁹ et amalgamant différents logia du Christ⁹⁰. Complète en elle-même, cette homélie doit être interprétée d'abord en un sens sapientiel : l'expression « pain de vie » doit y être entendue principalement de la révélation en Jésus et par Jésus⁹¹. Toutefois des allusions secondaires à l'eucharistie, dues probablement à une relecture chrétienne, se profilent à l'arrière-plan. Dans ce discours, en effet, Jésus s'identifie lui-même au pain de vie. Lorsqu'il parlait du don de l'eau vive (chap. 4), il ne s'identifiait pas à cette eau. Or maintenant, *il est* le pain de vie. Bien que cette identification ne soit pas impossible dans une interprétation purement sapientielle des vv. 35–50, elle cadre bien avec le thème eucharistique. De plus, la juxtaposition de la faim et de la soif au v. 35 paraît étrange dans un discours sur le pain qui ne mentionne jamais l'eau. Une telle juxtaposition n'est certes pas impossible, si le pain se rapporte uniquement à la révélation (cf. Eccl 24, 21); mais elle a plus de sens s'il y a également référence à l'eucharistie. Enfin la mention de la manne, dans l'introduction au discours, devait évoquer l'eucharistie pour les premiers auditeurs chrétiens. Ainsi, en 1 Cor 10, 1–4, Paul introduit son avertissement au sujet de la coupe et du pain eucharistique en rappelant l'exemple des ancêtres qui *mangèrent la nourriture* spirituelle (la manne) *dans le désert* et burent le breuvage spirituel sorti d'un rocher. On aurait donc là suffisamment d'indices pour soutenir qu'il y a une référence secondaire à l'eucharistie dans les vv. 35–50⁹².

Dans les vv. 51–58, en revanche, le thème eucharistique passe à l'avant-plan et devient exclusif. Deux faits font ressortir cette exclusivité : 1) L'insistance sur l'action de manger la chair de Jésus et de boire son sang. Ce ne peut être une métaphore décrivant la foi en la révélation de Jésus. En effet, l'expression « manger la chair de quelqu'un » se présente dans la Bible comme une métaphore décrivant une action

88. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (The Anchor Bible, 29), New York, 1966, pp. 272–275, 284–291.

89. Cf. *op. cit.*, p. 294. BROWN accepte les arguments de P. BORGES (*Bread from Heaven*) concernant l'emploi de techniques midrashiques dans le discours, mais propose une division différente : 1) L'introduction, vv. 25–34, qui présente la citation du Pentateuque et sa paraphrase, sur laquelle est basée l'homélie ; 2) l'homélie ou discours proprement dit, qui va du v. 35 au v. 50, les versets 48–50 formant inclusion avec le début du discours. Les vv. 51–58 ne faisaient pas partie du discours original (comme on le verra).

90. *Op. cit.*, p. 275 et pp. 277–280.

91. *Ibid.*, p. 274 et pp. 272–274.

92. *Ibid.*, p. 274.

hostile (Ps 27, 2 ; Zach 11, 9). Dans la tradition araméenne, le démon était appelé « le mangeur de chair », le calomniateur et l'adversaire par excellence. Boire le sang était aussi regardé comme un acte horrible défendu par la Loi divine (Gen 9, 4 ; Lev 3, 17 ; Deut 12, 23 ; Act 15, 20). Le symbolisme de cette action était celui d'un massacre brutal (Jer 46, 10). Ainsi, dans sa vision du carnage apocalyptique, Ezéchiel invite à la fête les oiseaux de proie en ces termes : « Vous mangerez la chair et vous boirez le sang » (Ez 39, 17). Pour avoir un sens favorable, les paroles de Jésus doivent donc se rapporter à l'eucharistie. Elles reproduisent simplement les paroles de l'institution que nous rapportent les synoptiques (Mt 26, 26-28) : « Prenez, *mangez* ; ceci est *mon corps* ; ... *buvez* ceci est *mon sang*. » 2) La formule même du v. 51 : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde ». Si l'on considère que Jean ne rapporte pas les paroles du Seigneur sur le pain et la coupe à la dernière Cène, il est possible que nous ayons dans ce verset la forme johannique des paroles de l'institution. Elle ressemble à la forme lucanienne : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous. » La différence importante est que Jean parle de « chair », alors que les récits synoptiques parlent de « corps ». Un des premiers écrivains ecclésiastiques, Ignace d'Antioche, emploie lui aussi le terme « chair » dans de nombreuses références à l'eucharistie (*Rom* 7, 3 ; *Phil* 4, 1 ; *Smyrn* 7, 1) (cf. aussi Justin, *Apol* 1, 66)⁹³.

Si l'expression « pain de vie » change de sens dans les vv. 51-58 et s'applique au corps eucharistique de Jésus, on doit cependant constater que ces versets s'intègrent bien au contexte : 1) Les vv. 51-58 reprennent quelques-uns des thèmes de l'introduction (vv. 25-34) qui ne se trouvaient pas dans les vv. 35-50, p.e. « donner le pain » (vv. 51-52, 31-32) et le titre Fils de l'homme (vv. 53,27). 2) Au niveau de la composition et des énoncés, les vv. 51-58 sont remarquablement semblables aux vv. 35-50 : même introduction et même conclusion, même genre d'interruption par les Juifs, même promesse de vie éternelle. Mais là où les vv. 35-50 insistent sur la nécessité de croire en Jésus, les vv. 51-58 mettent en relief l'obligation de manger la chair et de boire le sang eucharistiques⁹⁴. Le langage des vv. 51-58 présente des traits typiquement johanniques, p. e., le double *amen* (v. 53), l'expression « vie éternelle » (v. 54), les verbes « manger » (τρώγειν) (vv. 54.56.57.58 ; cf. 13, 18) et « demeurer » (v. 56). Ces observations démontrent suffisamment que les vv. 51-58 appartiennent à l'ensemble de la tradition johannique ; elles n'excluent pas la possibilité qu'ils aient été ajoutés à un stade ultérieur de l'édition du chap. 6. Tout éditeur qui aurait ajouté ces versets aurait naturellement fait un effort pour les harmoniser avec leur nouveau contexte. Cependant, les remarques faites plus haut rendent difficile d'accepter, avec Bultmann, l'hypothèse d'un rédacteur ecclésiastique qui aurait ajouté ces versets pour corriger le chapitre en introduisant un thème sacramentel non johannique et pour le rendre ainsi plus acceptable à l'ensemble de l'Église. Au contraire, ces versets contiennent du matériel johannique authentique (p.e., la formule eucharistique) et représentent la vraie pensée johannique, non une correction de celle-ci. Il y a de plus une objection insurmontable à l'hypothèse de Bultmann, qui est la présence évidente d'allusions eucharistiques secondaires dans le récit de la multiplication des pains,

93. *Ibid.*, p. 284s.

94. *Ibid.*, pp. 285, 287 et tableau de la p. 288.

dans les versets de transition (vv. 22-24), dans l'introduction et le corps du discours (vv. 25-34, 35-50). Ce chapitre serait eucharistique même si les vv. 51-58 n'en faisaient pas partie. Et si les vv. 51-58 sont une addition ultérieure, ils n'ont pas été ajoutés pour introduire le thème eucharistique, mais pour souligner plus clairement les éléments eucharistiques qui s'y trouvaient déjà. Il est fort possible qu'on ait ici deux formes différentes d'un discours sur le pain de vie, johanniques toutes deux, mais remontant à deux stades différents de la prédication johannique⁹⁵.

Enfin, les matériaux du discours eucharistique proviendraient, selon Brown, d'un récit de l'institution que Jean aurait d'abord placé lors du dernier repas⁹⁶. Il est en effet peu probable que Jésus ait de fait prononcé ces paroles à la synagogue de Capharnaüm⁹⁷. Elles trouvent par contre un contexte approprié dans la dernière Cène. L'éditeur final de l'évangile a repris les éléments de ce récit et les a remodelés sur le schéma du premier discours pour produire un second discours sur le pain de vie qui mettait en évidence les allusions eucharistiques présentes dans le premier discours et le reste du chapitre⁹⁸.

Dans sa chronique abondamment documentée de la *Theologische Rundschau*, H. Thyen a présenté lui aussi sa position sur le discours de Jn 6 et expliqué son approche méthodologique⁹⁹. Bien qu'il soit d'accord avec R. Bultmann au sujet du

95. *Ibid.*, p. 285-287.

96. *Ibid.*, p. 287.

97. *Ibid.*, p. 287. BROWN rappelle à cet endroit la position de LAGRANGE.

98. *Ibid.*, p. 287 et 290. J.T. FORESTELL (*The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, Rome, 1974, p. 141-146) se situe dans la ligne de BROWN. Selon Forestell, Jn 6, dans sa forme actuelle, réunit trois courants de tradition : la multiplication des pains, un discours sapientiel sur le thème du pain de vie, un discours sur le pain de vie. Les vv. 51c-58 constituent une réinterprétation eucharistique à la façon johannique du thème sapientiel exposé en 6, 31-50. Quel que soit l'auteur du texte actuel, il a placé le thème sapientiel dans un contexte eucharistique et par là a suggéré une association intime entre parole et sacrement. C'est dans l'eucharistie que la foi en la parole de Dieu révélée en Jésus trouve maintenant son expression. La même foi qui était exigée des disciples devant Jésus en croix est maintenant demandée aux chrétiens dans la célébration de l'eucharistie.

Un autre auteur P.R. TRAGAN (« Le discours sur le Pain de vie : Jean 6, 26-71. Remarques sur sa composition littéraire », in *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, a cura di Pius-Ramon TRAGAN, Rome, 1977, pp. 89-119) se rattache aussi à l'interprétation de BROWN. L'auteur souligne la discontinuité littéraire entre les versets 26-51b et 51c-58 par l'analyse du vocabulaire et des thèmes, des genres littéraires et des propos. Il en conclut que « l'homélie eucharistique se présente comme une relecture du miracle de la multiplication des pains qui puise la plupart de ses matériaux dans le vocabulaire du culte eucharistique. La terminologie, d'un réalisme insistant et massif, indique le propos du texte d'affirmer la réalité de la chair et du sang eucharistiques et, en dernier lieu, d'insister probablement sur la vraie humanité de Jésus » (p. 104). Ce discours « ne vise pas à présenter une réflexion irénique sur le contenu et la valeur de l'eucharistie, ni à proposer un enseignement sacramentel, qui serait l'œuvre d'un Rédacteur ecclésiastique, corrigeant la pensée spirituelle de Jn, centrée exclusivement sur la foi. Mais, en réaction contre la tendance docète, il propose aux chrétiens les données de la tradition : le réalisme de la chair et du sang eucharistiques et la nécessité de participer au sacrement pour obtenir l'union avec le Christ » (p. 105s). Enfin, le caractère traditionnel de Jn 6, 51c-58 montre aussi que « l'auteur n'est pas un rédacteur tardif, qui ajouterait son commentaire "ecclésiastique" au discours sur le pain de vie (vv. 26-51b). Il appartient aux groupes johanniques. Il exprime et développe la pensée et la terminologie traditionnelles, connues et vécues dans sa communauté » (p. 109).

99. Cf. H. THYEN, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium », TRu 43 (1978), 328-359 ; 44 (1979), 97-134.

caractère rédactionnel des versets eucharistiques, il ne partage pas ses vues quant à l'étendue et à la fonction de cette relecture ¹⁰⁰.

À la suite de S. Temple, G. Bornkamm et W. Langbrandtner ¹⁰¹, il fait débiter la relecture eucharistique au v. 48 et même, plus justement comme le pense Bornkamm, au v. 47. Ce verset, qui reprend le double *amen* du v. 32, introduit une nouvelle partie du discours, de facture secondaire, qui va jusqu'au début du v. 60. Dans le texte primitif, le v. 45s. : « ... celui qui est auprès du Père, celui-là seul a vu le Père », devait être immédiatement suivi du v. 60 qui rapporte la réaction scandalisée des auditeurs : « Ce discours est dur. » En effet, la réponse de Jésus (le v. 61 sans son addition of *μαθηται αὐτοῦ*) oppose comme vrai scandale l'*anabasis* du Fils de l'homme. Le dialogue avec Nicodème montre bien l'importance du motif de la descente et de la remontée du Révéléateur. Ce motif détermine aussi le discours de Jn 6 (cf. Jn 3, 13) et fonde le recours à la tradition juive sur la manne, de même que son traitement. Le v. 63, qui doit être interprété en rapport avec ce motif et en un sens strictement christologique, constituait sans doute dans l'écrit primitif la conclusion du discours sur le pain de vie ¹⁰².

La relecture eucharistique du discours est l'œuvre de la rédaction « johannique » ¹⁰³. Il ne s'agit pas d'une simple interpolation, mais plutôt d'une reprise rédactionnelle de toute la péripécie qui, dans son état actuel, provient non pas de l'évangéliste, mais d'une main secondaire qui a agencé les deux parties du discours de façon qu'elles se correspondent largement au niveau de la structure ¹⁰⁴. Cette reprise rédactionnelle vaut d'ailleurs pour l'ensemble de l'évangile ¹⁰⁵. La réinterprétation eucharistique du discours sur le pain de vie ne provient donc pas d'un « rédacteur ecclésiastique » qui aurait ajouté des éléments eucharistiques étrangers, mais s'insère dans une refonte de l'évangile, qui doit être lui-même interprété comme une unité littéraire cohérente, bien que sa genèse littéraire ne puisse être reconstruite qu'en partie ¹⁰⁶. En reprenant ce que lui donnait la tradition, l'auteur de la partie eucharistique a ainsi construit une nouvelle unité littéraire ¹⁰⁷.

Ainsi, la fonction des vv. 48 (47)–59, d'après leur contenu et leur structure, ne peut être simplement de signaler l'importance de l'eucharistie à un groupe qui n'avait pas de sacrements ou n'en acceptait pas. Pour cela, un récit de l'institution eût mieux fait l'affaire. Le discours eucharistique, à la façon dont il est introduit ici, mis en

100. Cf. TRu, 1978, pp. 333, 337s. ; 1979, p. 97.

101. Cf. TRu, 1978, p. 340. THYEN renvoie à S. TEMPLE, « A Key to the Composition of the Fourth Gospel », JBL 80 (1961), 220–232; *The Core of the Fourth Gospel*, Londres, 1975, pp. 131ss.; G. BORNKAMM, « Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Johannes 6 », in *Geschichte und Glaube* II, München, 1971, pp. 59ss. ; W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, Frankfurt, 1977, pp. 4ss.

102. Cf. TRu, 1978, p. 340.

103. Cf. TRu, 1978, p. 333 ; 1979, p. 97.

104. Cf. TRu, 1978, p. 357. Cf. U. WILCKENS, « Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6, 51c–58) », in J. GNILKA, *Neues Testament und Kirche* (Für Rudolf SCHNACKENBURG), Freiburg/Basel/Wien, 1974, p. 229.

105. Cf. TRu, 1978, p. 357.

106. Cf. TRu, 1978, p. 341.

107. Cf. TRu, 1978, p. 337s. ; 1979, p. 98.

parallèle avec le discours sur le pain de vie et noué à lui, vise sans doute à éclairer une controverse au sujet de l'interprétation de l'eucharistie à l'intérieur du groupe auquel le texte est adressé¹⁰⁸.

Ce texte démontre que la célébration de la Cène était devenue, dans les communautés johanniques, un sujet brûlant de la christologie et avait provoqué un schisme. L'auteur des vv. 48-58 cherche à le contrer par l'insertion de la confession de Pierre (cf. 1 Jn 2, 18ss)¹⁰⁹. Le v. 51, par ailleurs, manifeste que la relecture a été commandée par le scandale de la venue dans la chair¹¹⁰. Le terme « chair » utilisé dans ce verset dénote une interprétation christologique de 6,33 et il doit être mis en relation avec la discussion johannique du moment : seule la mort réelle de l'Incarné, parfaitement identique au Logos, seule l'élévation de Jésus, c'est-à-dire son retour au Père donnera la vie au monde¹¹¹. Le thème de Jn 6 est la christologie. Le rédacteur ne veut pas parler de l'eucharistie comme d'un instrument d'appropriation du salut ; il veut plutôt, à l'aide de la liturgie et de la pratique eucharistique, préciser son thème christologique : « Les allusions à l'eucharistie sont au service du réalisme de l'incarnation et de la croix »¹¹².

Si donc on a reconnu le discours eucharistique de Jn 6, 48-59 comme une interprétation secondaire, mais johannique, du discours sur le pain de vie, nécessité par le schisme christologique qui avait cours, on doit présupposer dans la communauté johannique l'emploi des paroles de l'institution et, du coup, la pratique de la célébration de la Cène¹¹³. Aussi ne peut-on dire que dans le *discours sur le pain de vie* seule la foi dans la parole du Révéléateur procure la vie éternelle, alors que dans le *discours eucharistique* on l'obtient par la manducation sacramentelle de la chair et du sang du Fils de l'homme. En effet, puisque d'une part le soi-disant « discours eucharistique » n'a jamais existé par lui-même et que, d'autre part, le « discours sur le pain de vie » n'a probablement jamais existé lui non plus sans la célébration de la Cène faite dans des communautés vivantes, on ne peut opposer la foi et la manducation sacramentelle. Manger et boire expriment concrètement la foi de ceux qui sont nés d'en haut (Jn 3, 3) et qui sont comme tels constamment unis à leur Seigneur glorifié¹¹⁴.

2) *L'évangéliste utilise une source qui n'est pas de sa main*

Pour rendre compte à la fois des ressemblances et des dissemblances stylistiques entre les versets eucharistiques et le reste du discours, on a émis l'hypothèse que l'évangéliste aurait utilisé une source ou un morceau traditionnel pour la dernière

108. Cf. TRu, 1978, p. 357.

109. Cf. TRu, 1979, p. 97s.

110. Cf. TRu, 1978, p. 341.

111. Cf. TRu, 1979, p. 108.

112. Cf. TRu, 1979, p. 109. THYEN cite C.F. MOLLA, *Le quatrième évangile*, Genève, 1977, p. 96. Cf. aussi, TRu, 1979, p. 121, p. 110, n. 25.

113. Cf. TRu, 1979, p. 101s. THYEN cite ici R.E. BROWN et H. KÖSTER.

114. Cf. TRu, 1979, p. 98s.

partie du discours¹¹⁵. Ainsi, J. Jérémias, après avoir défendu l'hypothèse d'un éditeur retravaillant un évangile déjà terminé, notamment en 4, 2.37s.44 ; 6, 51c-58 ; 7, 22, 39b ; 12, 16 ; 19, 35 et 21, 24¹¹⁶, a reconnu par la suite qu'on ne pouvait démontrer le caractère non johannique des versets eucharistiques¹¹⁷. Il faut plutôt dire que l'évangéliste a repris dans les vv. 51c-58 une homélie eucharistique préjohannique¹¹⁸.

C'est aussi à une solution du même type que recourt E. Schweizer. Dans son étude des formules johanniques en *ego eimi*, il tenait pour très probable le rattachement de Jn 6, 51b-58 à une main secondaire¹¹⁹. Un approfondissement de la question l'amenait par la suite à conclure à l'impossibilité de démontrer la non-authenticité johannique du morceau sur une base purement statistique¹²⁰. On y relève certes des traits non johanniques : 1) φαγεῖν et πίνειν suivis de l'accusatif au lieu de ἐκ ; cependant, le fait que φαγεῖν est construit avec l'accusatif en 6, 23.31.49 et avec ἐκ en 6, 26.51, et que πίνειν, à côté de trois emplois où il est construit avec ἐκ (4, 12-14), apparaît une fois avec l'accusatif (18, 11) rend le trait non significatif. 2) ἐξ (au lieu de ἐκ τοῦ — 13 fois) οὐρανοῦ ; mais, parce qu'au milieu de huit exemples dans le discours sur le pain de vie où l'on rencontre l'expression avec ἐκ τοῦ, on trouve une fois la forme ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (6, 38), et qu'aussi en 6, 32 apparaît ἐξ οὐρανοῦ (même si l'expression peut dépendre de Lc 3, 22), encore là le trait n'est pas décisif. 3) οἱ πατέρες, au lieu de son emploi habituel — 7 fois — avec ὑμῶν ou ἡμῶν ; toutefois, la leçon n'est pas au-dessus de tout doute et il est possible que la forme plus courte ait été choisie parce que le v. 58a reprend en abrégé les vv. 48-58. 4) ἀληθής

115. L'hypothèse a été défendue au début du siècle par F. SPITTA (1910) et C. CLEMEN (1912).

116. Cf. J. JEREMIAS, « Johanneische Literarkritik », ThBl 20 (1941), 33-46 (surtout, col. 44).

117. Cf. « Joh 6, 51c-58 — redaktionell? », ZNW 44 (1953), 256-257.

118. *Art. cit.*, p. 257. Voir aussi *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, traduit de l'allemand par M. Benzerath et R. Henning. (Lectio Divina, 75), Paris, 1972, p. 122.

119. Cf. E. SCHWEIZER, *EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F., 38), Göttingen, 1939 ; 2^e éd., 1965 : « V. 51b-58 ist Anhang, sehr wahrscheinlich von zweiter Hand... » (p. 155). Dans cet ouvrage, l'auteur a voulu vérifier les différentes hypothèses sur l'emploi de sources par l'auteur du quatrième évangile. À cet effet, il relève dans l'évangile trente-trois caractéristiques littéraires et constate qu'elles se répartissent, à quelques exceptions près, dans toutes les sections correspondant aux sources déterminées par la critique (SPITTA, WENDT, HIRSCH). Si donc Jean a utilisé des sources ou traditions, il les a retravaillées dans son style propre, à tel point qu'il est impossible maintenant de les dégager avec quelque certitude (p. 108).

L'enquête de Schweizer a été complétée par J. Jeremias (cf. *supra*, note 116), Ph. MENOUD (*L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 2^e éd. revue et augmentée, Neuchâtel, 1947, pp. 14-16) et surtout E. Ruckstuhl (cf. *supra*, note 53), qui a allongé la liste des « caractéristiques johanniques » à cinquante et a appliqué les résultats de sa recherche à la théorie littéraire de R. Bultmann. Des travaux récents contestent toutefois la valeur de cette méthode pour démontrer l'unité de rédaction du quatrième évangile. Cf. W. NICOL, *The Semeia in the Fourth Gospel*, Leiden, 1972. La discussion a repris de plus belle avec la publication du commentaire de M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE. Ces auteurs, qui s'appuient entre autres sur des arguments stylistiques pour établir les différents niveaux littéraires du quatrième évangile, ont haussé le nombre des « caractéristiques johanniques » à plus de 415 ! Voir la critique de F. NEIRYNCK, *Jean et les Synoptiques*, Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard, Louvain, 1979, pp. 41-70 ; 227-286.

120. Cf. E. SCHWEIZER, « Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl », EvT 12 (1952-53), 341-363 (sur Jn 6, 51-58, pp. 353-363) ; art. « Abendmahl im NT », in RGG, 3^e éd., 1957, col. 10-21 (sur Jn 6, 51-58, col. 12).

au lieu de ἀληθινός serait un trait non johannique plus important ; cependant, l'exégèse doit d'abord décider si le sens du terme est « véritable », comme à l'accoutumée. Il faut noter par contre certains traits typiquement johanniques : 1) le οὖν *historicum* (ne se rencontre qu'en *Jean* dans le Nouveau Testament — environ 150 fois) ; 2) καθώς... καὶ... (8 fois en Jn, 1 fois dans le reste du N.T.) ; 3) (ἐν) τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ (7 fois, seulement en Jn) ; 4) le double ἀμὴν et ἐὰν μὴ... οὐ... De ces caractéristiques, au moins les deux premières peuvent être considérées comme étant peu vraisemblablement une imitation d'un rédacteur ; car elles ne sont aucunement accentuées. Par ailleurs, on ne peut prononcer de jugement définitif, car on sait jusqu'à quel point un copiste peut reprendre jusqu'aux plus petites particularités stylistiques d'un auteur ¹²¹.

Les arguments théologiques seraient-ils plus décisifs ? Ainsi la mention de la résurrection τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ n'est-elle pas l'indice d'une main secondaire ? Mais, en 6, 39, on peut difficilement laisser tomber la deuxième partie du verset. Il faut surtout tenir compte du fait que même chez *Jean* la ζῶῃ αἰώνιος est comprise aussi comme quelque chose de futur (cf. 12, 25 ; 14, 2s. ; 17, 24 ; 1 Jn 2, 28). On a un texte encore plus clair en Jn 11, 24. Ce passage exprime la foi commune de l'Église au sujet de la résurrection au dernier jour. Or, bien que jugée insuffisante, cette foi n'est pas déclarée fautive. L'important pour *Jean*, c'est que la résurrection soit déjà donnée à l'avance à celui qui croit en Jésus. Cependant, le message de l'« Église » sur la résurrection future demeure, puisqu'en elle s'accomplit ce qui vaut déjà pour le croyant. De même, Jn 12, 47s. présente côte à côte le jugement présent et le jugement futur. On ne peut donc rien décider contre l'authenticité du morceau en s'appuyant sur cet argument théologique. Il reste à rendre compte du changement de perspective qu'on observe lorsqu'on passe de la première à la seconde partie du discours. La première partie propose la foi comme moyen d'obtenir la communion de vie avec Jésus et le Père ; la seconde insiste, par contre, sur l'acte physique de manger la chair et de boire le sang. Comment expliquer ce changement ? Seule une exégèse qui essaie d'abord d'interpréter ces versets dans le contexte de l'ensemble du chapitre peut répondre à cette question. Il convient donc de partir de l'hypothèse de l'unité du discours et de voir s'il est possible d'aboutir à une exégèse cohérente ¹²². Ce point de départ méthodologique n'empêche toutefois pas E. Schweizer de penser que l'évangéliste ait pu reprendre en 6, 51–58 une tradition déjà formée, telle une « homélie » sur les paroles de l'institution, en la reformulant dans son propre style. Ainsi s'expliqueraient les différences signalées plus haut entre les deux parties du discours ¹²³.

Mais quel est le sens des vv. 51–58 dans le contexte du discours sur le pain de vie ? Pour Schweizer, il est indubitable qu'il est question de la Cène dans ces versets. Une communauté qui connaissait la Cène ne pouvait qu'y penser en lisant le v. 54. Il est tout aussi clair cependant qu'il n'en a pas été question dans la première partie du discours ¹²⁴. Comment expliquer ce fait ?

121. Cf. « Das johanneische... », p. 353s.

122. *Ibid.*, p. 355s.

123. *Ibid.*, p. 362, n. 82.

124. *Ibid.*, p. 358.

Le discours sur le pain de vie proclame qu'on ne peut trouver la vie dans n'importe quel don : ni dans le pain de la multiplication ou dans la manne, ni non plus dans quelque autre pain merveilleux que Jésus ferait descendre du ciel, mais seulement en Jésus lui-même. Car il est totalement devenu σάρξ, lui dont on connaît le père et la mère et l'entourage familial. C'est justement ce fait que les Juifs ne veulent pas croire et qui les scandalise. Ce scandale, comme le montre le v. 60, est encore accentué dans les vv. 51ss. Jusqu'alors le discours affirmait que le pain était Jésus lui-même. Le v. 51c, tel un titre qui coifferait tout ce qui va suivre, annonce de façon incisive que ce pain n'est pas un quelconque Christ spirituel, mais sa chair (σάρξ) qu'il donne pour la vie du monde¹²⁵. On ne trouve pas dans la chair quelque chose qu'on pourrait par la suite séparer de la chair, à savoir le Christ céleste, un nouvel enseignement ou une idée de Dieu. La chair n'est pas seulement « l'emballage » ; elle est elle-même, pour autant qu'elle est donnée pour le monde, ce qui donne la vie. Seul peut donner la vie celui qui est devenu chair et qui a offert cette chair jusqu'à la croix¹²⁶. Il s'agit de combattre toute tentative docète qui prétendrait trouver le Christ céleste sans la chair (cf. 1 Jn 5, 6-8 ; Jn 19, 34)¹²⁷. Le sens de la Cène consiste donc en ceci : contre toute spiritualisation docète, affirmer la réalité de l'incarnation jusqu'à la croix, et cela de façon encore plus décisive que ne l'avaient fait les paroles antérieures de Jésus dans le discours. Ce qu'il y a de nouveau dans les vv. 51-58, c'est qu'on y mentionne expressément le manger et le boire, c'est-à-dire l'activité de la communauté. L'évangéliste comprend cette demande rituelle comme l'expression dernière et nécessaire de la foi d'une communauté qui reconnaît que Jésus est venu réellement dans la chair, et que cela précisément lui procure la vie¹²⁸.

L'évangéliste ne se pose pas ici la question de la présence réelle du Christ dans la Cène. On peut certes signaler l'emploi massif du vocabulaire de la manducation dans ces versets et en conclure que l'auteur admet une profonde unité entre la chair du Christ et le pain de la Cène. Mais on peut tout aussi bien signaler que, dans le v. 51c, le terme σάρξ désigne un événement et non une substance¹²⁹. Il est possible que derrière les vv. 51-58 se profile une tradition qui avait compris la Cène comme une nourriture divine au sens hellénistique¹³⁰ ; mais Jean la réutilise dans un sens complètement différent. Celui qui goûte la Cène reconnaît certes qu'il ne trouve que là sa vie, que Jésus a donné sa chair pour lui ; toutefois, ce n'est pas la chair comme telle qui le sauve, ni le cadavre sur la croix, ni non plus le pain de la Cène. Seules peuvent le sauver les paroles de Jésus que lui annonce l'Esprit dispensateur de la vie, ces paroles qui lui font don de la foi dans les termes suivants : dans la chair donnée pour la vie du monde (v. 51b), Dieu est intervenu en sa faveur¹³¹.

125. *Ibid.*, p. 359.

126. *Ibid.*, p. 359.

127. *Ibid.*, p. 359.

128. *Ibid.*, p. 361.

129. *Ibid.*, p. 361s.

130. *Ibid.*, p. 362.

131. *Ibid.*, p. 362. Cf. aussi S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie*, Göttingen, 1957, p. 115s.

3) *Les deux parties du discours proviennent de la main de l'évangéliste, mais ont été composées à des périodes ou dans des buts différents*

Au jugement de W. Wilkens¹³², le caractère secondaire de Jn 6, 51c-58 apparaît clairement au v. 51c : le pain de vie jusque-là identifié à la personne de Jésus désigne soudainement sa chair. Cette brusque transition marque le début de la réinterprétation eucharistique du discours sur le pain de vie. Il faut toutefois faire la distinction entre ce qui est secondaire littérairement et ce qui est « rédactionnel ». Il n'est pas nécessaire en effet d'attribuer le passage à une autre main, à un rédacteur ecclésiastique, par exemple, l'évangéliste ayant pu lui-même le composer après coup. Comme l'a démontré E. Ruckstuhl, le morceau présente plusieurs caractéristiques stylistiques du quatrième évangéliste. Le problème se situe donc plutôt au plan de la théologie : ces versets peuvent-ils s'intégrer à la synthèse théologique de l'évangéliste ?¹³³

Au v. 51c d'abord, l'évangéliste utilise une formule toute faite dont la teneur fondamentale devait être : αὕτη ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς [διδωμένη]. Il s'agit d'une version johannique des paroles de Jésus sur le pain, version dont les caractéristiques théologiques principales sont les suivantes : 1) l'emploi de σὰρξ au lieu de σῶμα (cf. Ign., *Rm* 7, 3 ; *Phild.*, 4 ; *Smyrn.*, 7, 1 ; *Trall.*, 8, 1 ; Just., *Apol.*, I, 66, 2), inspiré par le souci d'affirmer la matérialité du don de la Cène et de souligner le scandale de la croix. 2) L'utilisation du terme κόσμος à la place du ὑπὲρ πολλῶν de la tradition marcienne. Ce terme connote lui aussi une pointe antidocète : Jésus donne sa *chair* et son *sang* pour la vie de ce monde que la gnose rejette comme un πλήρωμα τῆς κακίας (*Corpus Herm.*, 6, 4). 3) Le remplacement de la formule matthéenne εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν par ζωή. Ainsi, dans les vv. 51c-58, la vie semble rattachée à la matérialité de la chair et du sang de Jésus. Il ne fait aucun doute que les termes σὰρξ, κόσμος et ζωή soient johanniques ; ce qui fait problème, c'est que le don de la vie semble rattaché à des éléments matériels¹³⁴.

Les vv. 53-58 revêtent eux aussi un accent antidocète. Le v. 53, avec l'expression « Vous n'aurez pas la vie en vous », rappelle la théologie des mystères et lie manifestement le don de la vie à la substance de la chair et du sang de Jésus. Le verbe τρωγεῖν, aux vv. 54 et 56, souligne encore la matérialité du don sacramentel et la pointe antidocète¹³⁵.

La question centrale est donc la suivante : ces données du fragment eucharistique sont-elles compatibles avec la théologie johannique ? Le discours eucharistique relève-t-il du quatrième évangéliste ou de la rédaction ecclésiastique ? On pourrait certes le rattacher à un « rédacteur ecclésiastique », si on l'interprétait en un sens magique qui ferait de l'eucharistie un φάρμακον ἄθανασίας. Mais trois faits obligent

132. Cf. W. WILKENS, « Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium », *EvT* 18 (1958) 354-370 ; *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon, 1958, pp. 94-98.

133. Cf. « Das Abendmahlzeugnis... », p. 354s.

134. *Ibid.*, pp. 355-358.

135. *Ibid.*, p. 358s.

à rejeter cette solution : 1) La présence, au v. 56, de la formule *ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ*. Puisqu'on retrouve cette formule ailleurs dans le quatrième évangile, il est clair que, dans l'eucharistie, on n'est pas incorporé à une substance d'immortalité. On ne peut avoir la vie (v. 54) que si on demeure en Jésus. Or, seule la foi rencontre dans la Cène la chair et le sang qui donnent la vie. L'incroyant ne reçoit que chair et sang. 2) Le v. 57 établit une analogie entre l'unité qui, d'une part, relie le Père au Fils et celle qui, d'autre part, s'établit entre le Fils de l'homme et celui qui reçoit le sacrement. Et cette unité consiste en ce que le Père a envoyé le Fils. C'est là un théologoumène proprement johannique. Or, d'après le quatrième évangile, seule la foi reconnaît que Jésus a été envoyé par le Père. 3) Au v. 55, on lit *ἀληθῆς* et non *ἀληθινός*. Dans l'évangile de Jean, ce terme s'applique à ce qui est vrai, fiable, digne de confiance. Le v. 55 signifie donc : car ma chair est une nourriture sur laquelle on peut compter, qui ne trompe pas. De même mon sang. Ainsi le don du Fils de l'homme est décrit comme quelque chose qui ne peut être vraiment reçu que dans la foi. Ce n'est pas la substance en elle-même qui est digne de confiance, mais le Fils de l'homme qui se donne dans la matérialité de sa chair et de son sang. Il ne faut pas oublier que dans le discours eucharistique il ne s'agit pas du partage d'un don impersonnel. Le donateur demeure toujours en vue. Manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme ne peut avoir de résultat sans la décision de foi prise au sujet du Fils de l'homme. Le lien qui unit la vie à la substance de la chair et du sang du Fils de l'homme ne peut donc signifier que la vie est laissée à la disposition de l'homme ¹³⁶.

On peut donc rattacher le discours eucharistique au quatrième évangéliste. Les caractéristiques stylistiques vont en ce sens et les données théologiques ne s'y opposent pas. L'accent fortement antidocète du passage n'implique pas que le don de la vie soit lié de façon magique aux éléments de la Cène ¹³⁷.

On le voit, la doctrine eucharistique de Jean s'enracine dans son propos antidocète. Pour lui, les sacrements constituent un argument décisif dans la discussion entreprise avec la gnose docète. Le discours eucharistique témoigne de la réalité des dons eucharistiques. Il établit en même temps un lien entre la matérialité du sacrement et la réalité de l'événement de la croix. En ce sens, le futur *δώσω* n'oriente pas vers une future institution sacramentelle ; il indique plutôt le fondement du sacrement dans la mort en croix de Jésus. Le Fils de l'homme, dont la chair et le sang sont reçus dans l'eucharistie est le Fils de l'homme « élevé » en croix ¹³⁸.

Le discours eucharistique, avec son accent antidocète, a donc sa place dans une composition antidocète du quatrième évangile. Cet évangile se caractérise en effet comme un « évangile de la Passion ». D'après la structure des évangiles synoptiques, on attendrait au chap. 13 les récits de la purification du Temple, de l'onction de Béthanie et de l'institution eucharistique. Or ils manquent à cet endroit. L'évangéliste a placé la purification du Temple au début de son évangile (2, 13ss) et le récit de l'onction avant l'entrée de Jésus à Jérusalem (12, 1ss). Il est tentant dès lors d'interpréter aussi dans ce contexte le discours eucharistique : l'évangéliste a donné

136. *Ibid.*, pp. 359-362.

137. *Ibid.*, p. 362.

138. *Ibid.*, p. 365s.

son témoignage sur la Cène sous la forme du discours eucharistique inséré au milieu du chap. 6. À l'occasion du ministère galiléen, il ne pouvait, en effet, utiliser directement son récit de l'institution. Par ces transpositions, le quatrième évangile prit toutefois la forme d'un évangile de la Passion¹³⁹.

Dans ce contexte s'interprètent également les mentions de la Pâque en 2, 13; 6, 4; 11, 55. Jésus est le véritable agneau pascal qui donne sa *chair* pour la vie du monde (6, 51c)¹⁴⁰.

Il faut enfin noter que l'évangéliste lui-même, par ces transpositions et ces notices chronologiques sur la Pâque, a transformé secondairement son évangile en un évangile de la Passion et repris, dans la relecture eucharistique du discours sur le Pain de vie, son propre récit de l'institution qu'il avait composé pour l'évangile primitif (σημεῖα — Evangelium)¹⁴¹.

En résumé, le discours eucharistique remonte au quatrième évangéliste qui l'a joint au discours sur le pain de vie lorsqu'il a transformé son évangile en un évangile de la Passion. Cette transformation de l'évangile s'est faite sous le signe de l'antidocétisme. Le discours eucharistique a dès lors été rédigé dans cette perspective. Dans la Cène, le Fils de l'homme offre comme nourriture matérielle sa chair et son sang; mais il ne s'agit pas de la distribution d'un φάρμακον ἄθανασίας impersonnel qui agirait de façon magique. C'est la foi seule qui reçoit la vie éternelle dans la matérialité de la chair et du sang du Fils de l'homme. Aussi le discours eucharistique n'est-il pas un corps étranger dans le quatrième évangile¹⁴².

L'hypothèse d'un discours sur le pain de vie composé en plusieurs étapes par l'évangéliste lui-même a été reprise récemment par M.-É. Boismard et A. Lamouille dans leur commentaire sur l'évangile de Jean¹⁴³. L'ouvrage se caractérise par la mise en œuvre, tout au long du commentaire, d'une théorie littéraire qui distingue quatre niveaux rédactionnels dans la genèse de l'évangile: le Document C (Jean I), Jean II-A, Jean II-B, Jean III¹⁴⁴. Selon ces auteurs, le discours sur le pain de vie (Jn 6,

139. *Ibid.*, p. 366s.

140. *Ibid.*, p. 367s.

141. *Ibid.*, p. 368s.

142. *Ibid.*, p. 370.

143. Cf. *Synopse des quatre évangiles en français*, tome III, *L'Évangile de Jean*, Commentaire par M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, avec la collaboration de G. ROCHAIS, Paris, 1977.

144. Le Document C (Jean I) correspond au document ainsi nommé dans la théorie synoptique que développe Boismard dans le tome II de la Synopse (Paris, 1972). Ce Document formait un évangile complet s'étendant du récit de la prédication du Baptiste à celui de la résurrection de Jésus. L'ordre des matériaux devait être assez semblable à celui des évangiles synoptiques. Son auteur, qui peut être le disciple bien-aimé (que celui-ci soit Jean, fils de Zébédée, ou Lazare), l'a rédigé en araméen, en Palestine, vers l'an 50. La christologie de cet évangile présentait Jésus comme le prophète semblable à Moïse ou le Fils de l'homme daniélique. Un autre écrivain (peut-être Jean l'Ancien mentionné par Papias) a donné ensuite deux éditions du Document C: Jean II-A et Jean II-B. En Palestine d'abord, vers 60-65, il a repris et amplifié le document précédent en y ajoutant notamment des discours. Il commence à parler du monde de façon péjorative et montre une certaine opposition aux Juifs. Vers 95-100, ce même auteur a procédé à une deuxième édition de son œuvre. Il s'est déplacé de la Palestine à Éphèse et rédige en grec. Il introduit dans son évangile le cadre des fêtes juives en donnant la primauté à la fête de Pâque, ce qui l'amène à bouleverser l'ordre des sections. Il présente Jésus comme une figure préexistante, nettement supérieure à Moïse, et il donne plus d'importance aux

22–59) contient deux niveaux différents, l'un de Jean II-A et l'autre de Jean II-B, en plus de gloses insérées par Jean III.

La distinction de deux niveaux différents s'appuie sur les faits suivants : 1) Le parallélisme de structure entre les vv. 35–51 et 51b–58 : a) parole prononcée par Jésus (vv. 35a.38 et 51b) ; b) réaction hostile (vv. 41–42 et 52) ; c) condition pour avoir la vie (vv. 47 et 54) ; d) le destin des Pères (vv. 49–50a et 58) ; e) vie pour celui qui mange (vv. 51a et 58b). 2) La double perspective sur le donateur et le don à partir du v. 32. Dans la première perspective, le Père donne le pain (v. 32) et ce pain est Jésus, Sagesse du Père (vv. 35 et 48). Dans la seconde perspective, Jésus, cette fois, donne le pain (vv. 34 et 51b) et ce pain est sa chair donnée pour la vie du monde (vv. 51bss). 3) Le dialogue sur l'eucharistie (vv. 51bss) se situe dans la perspective de la multiplication des pains, alors que le dialogue sur le pain de vie se rattache au contexte de la fête des Tentés¹⁴⁵.

Au niveau de Jean II-A, le dialogue sur le pain de vie était situé dans le contexte de la fête des Tentés et se composait de deux parties : 1) Un *midrash* sur un texte de l'Écriture, qui comportait les vv. suivants : 2, 18 ; 6, 31.32.49.50.51a.41.43. Le texte biblique, cité au v. 31, fusionne *Exode* 16, 15b : « Ceci est le *pain* que Yahvé *vous a donné à manger* » (texte hébreu et targum identiques) et *Exode* 16, 4, lu dans sa version targumique : « Voici que je fais *descendre* pour vous un pain (venu) du ciel. » Les expressions de cette citation sont reprises tout au long du *midrash*, qui se termine au v. 51a, où Jésus s'identifie au « pain du ciel » dont parle le texte biblique¹⁴⁶. 2) Une seconde partie du dialogue fournissait une explication du *midrash* donnée dans les vv. suivants : 6, 35.37.38.39 ; 7, 37b.38. Jésus est le pain descendu du ciel, en tant qu'il est la Sagesse de Dieu envoyée sur la terre (Sag 9, 10 ; Sir 24, 8). Parce qu'il est la Sagesse, Jésus est *le pain de vie*, le pain qui donne la vie (Prov 8, 35–38 ; 9, 11 ; Sag 6, 17–19). « Dans la tradition juive, la manne mangée par les Hébreux dans le désert était le *symbole* de la Loi mosaïque (*Mekhilta sur Ex* 13, 7), de la Sagesse (*Exode Rabba* 25, 7), de la Parole de Dieu qui est aussi Loi et Sagesse (Philon d'Alexandrie) ; pour Jean II, Jésus *est* la Sagesse elle-même descendue du ciel pour apprendre aux hommes le chemin de la vie. »¹⁴⁷. Il est aussi le rocher d'où sortent *des fleuves d'eau* (Ps 78, 16, 20) et le Temple d'où doit couler l'« eau vive » des temps nouveaux (Za 14, 8 ; Ez 47, 1)¹⁴⁸.

En reprenant son texte, Jean II lui a donné un autre contexte, celui de la deuxième Pâque (cf. 6, 4). Il a composé une introduction (vv. 22–29) destinée à relier le discours aux récits de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux. Le

sacrements. Son aversion contre les Juifs révèle un climat de persécution. Enfin, dans les premières années du deuxième siècle, un troisième écrivain (Jean III), un judéo-chrétien inconnu appartenant à l'école johannique d'Éphèse, a repris le texte de Jean II-B pour y insérer les passages parallèles du texte de Jean II-A, y ajouter quelques logia et des gloses et changer l'ordre des chapitres 5 et 6. Cf. *L'évangile de Jean*, p. 11. On trouvera une présentation rapide de la théorie de Boismard dans R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979, pp. 178–179.

145. Cf. *L'évangile de Jean...*, p. 192s.

146. *Ibid.*, p. 196s. À la p. 197, Boismard définit ainsi le *midrash* genre *pesher* : « ... une figure dont il est parlé dans tel livre de la Bible est identifiée en référence à un personnage vivant au temps de celui qui écrit le *pesher*... »

147. *Ibid.*, p. 198.

148. *Ibid.*, p. 200.

corps du dialogue (vv. 30–38.40–51a) et l’entretien sur l’eucharistie (vv. 51b–53a.54–56.58–59) établissent un parallèle théologique : « Le pain qui donne la vie est présenté aux hommes sous deux formes complémentaires ; il est Jésus-Sagesse qui dispense son enseignement, il est aussi la chair eucharistique du Christ. La “parole” et le “sacrement” sont deux moyens complémentaires offerts aux hommes pour obtenir la vie ¹⁴⁹. » Le verbe *trôgein* (vv. 54.56.58), qui signifie littéralement « mâcher », exclut toute interprétation symbolique dans la dernière partie du dialogue ¹⁵⁰.

Les additions de Jean III se trouvent aux vv. 27b et 53 (le Fils de l’homme), aux vv. 39.40.44 et 54 (la résurrection au dernier jour), de même qu’au v. 57 ¹⁵¹.

Nous mentionnons ici l’opinion de l’exégète français A. Feuillet ¹⁵² qui, tout en maintenant l’attribution de l’ensemble du discours au quatrième évangéliste, concède que le texte actuel pourrait être « la synthèse de plusieurs textes johanniques primitivement distincts » ¹⁵³. Il admet que la substance du discours puisse remonter à Jésus lui-même ; mais sa pensée nous est livrée « avec les explications que l’évangéliste lui-même a cru devoir ajouter en partant de la pratique de l’Église » ¹⁵⁴.

Pour l’interprétation générale du discours, Feuillet maintient la double thématique : sapientielle dans les vv. 34–47, eucharistique dans les vv. 48–58 ¹⁵⁵. D’ailleurs son étude porte précisément sur l’arrière-fond vétéro-testamentaire du discours, à savoir le thème de la manne dispensée par Dieu durant l’Exode et considérée comme symbole d’une nourriture spirituelle, le thème du festin messianique annoncé par les prophètes, enfin le thème de la Sagesse qui invite les hommes à son festin. Au terme de sa recherche et malgré la difficulté que présente l’interprétation des vv. 60–66 (ces vv. excluent la chair comme principe salvifique), l’auteur conclut que le discours est *un* : « La partie finale (51b–58) ne peut être tenue pour un élément perturbateur, pour la bonne raison qu’elle est préparée par tout ce qui précède ; les sources vétéro-testamentaires du discours, comme aussi les données parallèles des Synoptiques montrent que le thème de la manducation eucharistique est lié indissolublement à celui de la foi en Jésus, regardé tout ensemble comme la manne spirituelle des temps messianiques et comme la Sagesse divine incarnée » ¹⁵⁶. Parce que « la foi des disciples en Jésus a essentiellement une orientation personnelle, il y a continuité en quelque sorte logique, entre l’adhésion au Christ par la foi et la participation au mystère eucharistique » ¹⁵⁷. C’est pourquoi les deux développements du discours (6, 35–

149. *Ibid.*, p. 203.

150. *Ibid.*, p. 205.

151. *Ibid.*, p. 206.

152. Cf. A. FEUILLET, *Le discours sur le pain de vie* (Jean, chapitre 6) (Foi Vivante, 47), Desclée De Brouwer, 1967. Reprise d’un commentaire du chapitre 6 de saint Jean donné d’abord à la NRT 82 (1960), 803–822 ; 918–939 ; 1040–1062 et publiée ensuite dans une première série d’*Études johanniques*, Desclée De Brouwer, 1962.

153. Cf. *op. cit.*, p. 112.

154. *Ibid.*, p. 114. L’auteur dira plus loin : « Il est assez peu probable, en tout cas, que Jésus, au cours de sa vie publique, ait jamais pu tenir à ses auditeurs un langage aussi précis » (p. 115).

155. Feuillet divise le discours de la façon suivante : 1) vv. 26–34 ; 2) vv. 34–47 ; 3) vv. 48–58 ; 4) 59–71. Cf. *op. cit.*, p. 16s.

156. *Ibid.*, p. 111s.

157. *Ibid.*, p. 114.

47.48–58) « peuvent avoir trait l'un et l'autre au Christ de l'eucharistie, même si dans le premier il est seulement demandé de croire en Jésus, pain de vie, et pas encore de le manger. La foi est une première communion à Jésus qui doit précéder le rite sacramentel et est orientée intrinsèquement vers lui »¹⁵⁸.

d) *Interprétation à la fois sapientielle et eucharistique de tout le discours*

Dans une étude parue en 1958¹⁵⁹, X. Léon-Dufour tente de concilier l'interprétation spirituelle (manducation par la foi) et l'interprétation réaliste (manducation par le sacrement) du discours sur le pain de vie. D'après cette solution originale, le discours ne parlerait pas uniquement de la foi ou de l'eucharistie, mais simultanément de la foi et de l'eucharistie, et ce en vertu de la conscience messianique de Jésus et du dessein évangélique de Jean¹⁶⁰. Ainsi le rapport entre la foi et la participation sacramentelle serait affirmé tout au long du discours¹⁶¹.

Cette interprétation repose sur le fait qu'un même texte peut être entendu littéralement à deux temps différents. « Il y a bien succession de deux enseignements, sur la foi et sur l'eucharistie ; mais cette succession ne se fait pas dans le texte, au v. 51 par exemple, elle a lieu dans l'esprit du lecteur qui participe encore et toujours au temps des contemporains de Jésus et au temps des lecteurs de Jean. Le chapitre peut donc être lu tout entier en vue de la foi en la personne de Jésus, et puis tout entier en vue de la foi en l'eucharistie »¹⁶².

Dans une brève analyse du discours, l'auteur s'efforce ensuite de dégager cette interprétation non sacramentelle valable au premier temps de lecture, surtout à propos des vv. 51c–58. Ainsi le v. 51c peut être lu sans qu'il soit fait allusion à l'eucharistie. Sous le symbole de la manducation, le sacrifice de la croix est impliqué, comme le laisse entendre la préposition ὑπέρ (cf. Jn 10, 11.15 ; 11, 50s ; 18.14 ; 11, 52 ; 17.19 ; 13, 37s. ; 15, 13). La manducation exigée par Jésus « peut signifier seulement une adhésion étroite à sa personne »¹⁶³. La terminologie sacramentelle sous-jacente aux vv. 53–58 peut en un sens immédiat s'entendre du sacrifice de Jésus. En effet, la chair et le sang désignent comme chez les sémites la personne entière. Les verbes manger et boire associés à cette façon de désigner la personne expriment à l'aide d'un hendyadys le fait d'adhérer à la personne entière¹⁶⁴. Or, pour être bu le sang doit être versé ; cette adhésion concernait donc ultimement le fruit du sacrifice de Jésus¹⁶⁵.

158. *Ibid.*, p. 105.

159. Cf. X. LÉON-DUFOUR, « Le mystère du pain de vie (Jean VI) », *RecSR* 46 (1958), 481–523.

160. *Art. cit.*, p. 489.

161. *Ibid.*, p. 521.

162. *Ibid.*, p. 490.

163. *Ibid.*, p. 510s.

164. *Ibid.*, p. 514.

165. *Ibid.*, p. 515. Voir aussi, p. 517, sur le sens du v. 58.

Au premier temps de lecture donc, le discours est avant tout messianique : « Il apporte des révélations concernant l'Incarnation, la Rédemption et le sort du Fils de l'homme ; il est une invitation permanente à reconnaître la médiation unique de Jésus »¹⁶⁶. Le lecteur chrétien est ainsi amené à « relier sans cesse la pratique eucharistique aux mystères personnels de Jésus »¹⁶⁷.

Ce tour d'horizon des diverses interprétations du discours sur le pain de vie nous révèle une situation singulièrement complexe. On remarque toutefois que les positions exclusives tendent actuellement à céder le pas aux opinions qui cherchent à expliquer, d'une manière ou d'une autre, la présence de la thématique *sapientielle* et de la thématique *eucharistique* à l'intérieur d'un même discours. Mais, si l'on veut avoir une vue complète des difficultés que soulève ce texte, il faut aussi aborder la question de sa composition, passer en revue les divers plans ou structures proposés pour rendre compte du développement de la pensée de l'évangéliste. Ce sera l'objet d'un prochain article.

166. *Ibid.*, p. 522.

167. *Ibid.*, p. 523. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile Spirituel*, Bruges, 1967, présente une interprétation du discours de Jn 6 semblable à celle de LÉON-DUFOUR, bien que celui-ci ne soit pas explicitement mentionné. Enfin, cette hypothèse d'une double lecture a été reprise par J.-N. ALETTI, « Le discours sur le pain de vie (Jn 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'A.T. », *RecSR* 62 (1974), 169-197. Selon cet auteur, l'opération rhétorique qui rend possible la double lecture est celle de la substitution syntagmatique des lexèmes : « Si la plupart des tropes (synecdoque, métaphore, métonymie) sont caractérisées par la substitution d'un mot à un autre..., — substitution paradigmatique (faite par association sémique) —, la substitution dont nous parlons ici est essentiellement syntagmatique : elle se fait au fur et à mesure que le discours progresse » (p. 187). Ainsi dans le couple chair/pain, *chair* n'est pas substitué à *pain*, mais le pain est explicitement désigné comme étant la chair de Jésus (p. 188). Cette opération n'implique pas en elle-même une pluralité de lectures. « Elle permet seulement d'attirer l'attention sur les substitutions paradigmatiques, plus précisément sur les synecdoques particularisantes... des vv. 51b et 55 qui, elles, permettent cette double lecture. Au v. 51b, le lexème *pain* peut être pris au sens qu'il a usuellement ou en un sens plus large ; il symbolise alors tout ce qui nourrit, fait vivre, ou tout ce dont on vit... De même, au v. 55, *nourriture* peut représenter aussi bien ce qui est mangeable, nourrissant, que ce qui donne la vie, le bonheur, le salut... » (p. 188). Ainsi se trouve résolu le problème résultant de l'unité littéraire du discours et de l'impossibilité historique d'un enseignement aussi précis sur l'eucharistie pour les auditeurs de la synagogue de Capharnaüm. Il suffisait à l'auditeur du discours « de comprendre que Jésus donne la vie au monde, que sa chair immolée est pour le croyant nourriture et don de vie » (p. 188). Le lecteur chrétien, quant à lui, « peut y reconnaître un commentaire des paroles institutionnelles de l'Eucharistie... » (p. 188s.).