

*La Maison-Dieu*, 123, 1975, 29-46.

Charles PERROT

## LE REPAS DU SEIGNEUR

DEPUIS longtemps déjà, des auteurs comme F. Gavin, G. Dix, J. Jeremias et autres relèvent le lien existant à l'évidence entre le repas juif et le repas chrétien. Dans les deux cas on trouve un rituel analogue et une même importance donnée à la « bénédiction », disons à l'eulogie d'après le grec *eulogein/eulogia*, comme il est dit en Mc 14, 22 : *prenant du pain, ayant prononcé la bénédiction (eulogèsas), il rompit et leur donna*. Ne faut-il pas en conséquence expliquer le repas chrétien essentiellement en fonction du rite juif de bénédiction ? Mais le récit de la Cène continue ainsi : *prenant une coupe, ayant rendu grâce (eucharistèsas) il leur donna* (23). Le motif « eucharistique » ajoute-t-il alors un élément nouveau ? Bien des critiques le refusent, tels J.-P. Audet, H.W. Beyer et H. Conzelmann pour qui les mots eulogie et eucharistie sont identiques : c'est « pure chance » si l'un est employé, et non pas l'autre<sup>1</sup>.

Il est facile, en effet, de faire la preuve de cette identité. Dans Mc 6, 41 Jésus bénit, mais dans le doublet de la multiplication

---

1. Cf. J.-P. AUDET, « Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne », *Revue Biblique* 65, 1958, pp. 371-399 ; Id, *La Didachè*, Paris, 1958, p. 500 sq. ; H.W. BEYER, « Eulogein », TWNT, 2, p. 751 sq. et H. CONZELMANN, « Eucharistein », TWNT 9, pp. 399-401.

des pains, il rend grâce (Mc 8, 6). Cette équivalence apparente dissuade donc de distinguer la bénédiction sur le pain de l'eucharistie sur la coupe dont il est question à la Cène selon Marc-Matthieu ; à l'inverse, Paul mentionne l'action de grâce sur le pain et la coupe de bénédiction (1 Co 11, 24 et 10, 16). Ou encore, en 1 Co 14, 16, il y a identité entre la bénédiction prononcée et l'action de grâce terminée par *Amen* selon la coutume. Au demeurant, dans le monde juif ambiant, les deux mots semblent facilement interchangeables : dans le rouleau des Hymnes de Qumrân on trouve une double graphie intéressante : *Je te rendrai grâce* et *Béni sois-tu* (1 Q H 5, 20). La synonymie est admise aussi par Flavius Josèphe dans les *Antiquités judaïques* [sigle : AJ] 8, 111 (bénir la grandeur de Dieu... rendre grâce à ta bonté) et dans AJ 6, 145 où le verbe *eucharistein* utilisé par Josèphe correspond à *eulogein* de 1 R 15, 13 LXX.

La cause paraît donc entendue et on ne peut apparemment qu'aboutir à une réduction du motif eucharistique, sans faire aucunement appel au thème sacrificiel drainé par le *todah* de l'Ancien Testament. Cette belle assurance risque toutefois d'être ébranlée par les études récentes de H. Cazelles et de J. Laporte. Dans la thèse récente de ce dernier le caractère hautement sacrificiel du vocabulaire eucharistique chez Philon d'Alexandrie est bien mis en évidence : « l'eucharistie philonienne se trouve enracinée dans la liturgie sacrificielle du Temple<sup>2</sup> ». Dès lors, même s'il y a souvent une certaine équivalence dans le NT entre l'eucharistie et l'eulogie, est-il possible d'assimiler purement et simplement les deux motifs ? On doit se demander au moins si le repas chrétien n'a pas été compris comme une eucharistie-sacrifice dans le contexte de la Diaspora ; ainsi dans la *Didachè* 14, 1-3 il est écrit : « Le jour du Seigneur, assemblez-vous pour la fraction du pain et l'eucharistie, après avoir confessé vos péchés pour que votre sacrifice soit pur ». Mais en Palestine aussi on connaissait bien le sacrifice de communion, appelé *eucharistia* dans la traduction grecque d'Aquila, en sorte qu'il est difficile de réduire sans plus le motif eucharistique à la simple eulogie<sup>3</sup>.

2. J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972, p. 78.

3. Voir dans le même numéro l'article précédent de H. CAZELLES. Sur la bénédiction et l'Eucharistie on pourra consulter aussi E.J. BICKER-

Il semblerait donc opportun d'ouvrir à nouveau le dossier néo-testamentaire, en confrontant attentivement les motifs eucharistique et eulogique, conjoints et distincts à la fois. Nous avons cependant préféré une présentation plus concrète du repas sacrificiel chrétien, en fonction du milieu juif du premier siècle de notre ère, même si la part d'hypothèse est alors plus largement ouverte. Nous parlerons successivement : 1. du repas communautaire chrétien avec eulogie ou action de grâce, à l'instar des repas juifs ; 2. du repas chrétien compris comme un repas festif ou repas d'alliance ; 3. du repas chrétien réinterprété en fonction du contexte sacrificiel de la Pâque ; 4. et enfin du repas chrétien compris comme une eucharistie en substitution des sacrifices de communion d'antan.

Dans les lignes qui suivent, nous nous situerons *seulement* au niveau du repas chrétien, le « repas du Seigneur » ressuscité dont parle 1 Co 11, 20, et non pas au niveau du dernier repas de Jésus dans une reconstruction psychologique — et historiciste — des intentions du Sauveur. Sans doute le récit de la Cène sera-t-il largement exploité, mais seulement comme le texte du repas archétypal chrétien.

## I. LE REPAS DU GROUPE CHRETIEN ET LES REPAS JUIFS

Le détour est nécessaire. Avant de souligner le caractère sacrificiel du repas chrétien, il faut d'abord situer la particularité de ce repas dans le cadre des repas juifs du premier siècle. Le repas chrétien n'est pas un simple repas juif avec eulogie, comme il n'est pas, non plus, le prolongement sans discontinuité des repas

---

MANN, « Bénédiction et prière », *Revue Biblique* 69, 1962, pp. 524-532 ; B. FRAIGNEAU-JULIEN, « Bénédiction, anamnèse et action de grâce », *Recherches de Science Religieuse*, 34, 1960, pp. 35-61 ; et surtout K. HRUBY, « Les heures de prière dans le Judaïsme à l'époque de Jésus », dans *La Prière des heures* (« Lex orandi », 35) Paris, 1963, pp. 59-94 ; « L'action de grâces dans la liturgie juive », dans B. BOTTE (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris, 1970, pp. 23-51 et « La notion de Berakhah dans la tradition et son caractère anamnétique », *Questions liturgiques* (2), 1971, pp. 155-170.

sacrés de Qumrân ou des repas cultuels du Temple. Il y a eu une mutation radicale. Ramassons les données essentielles.

## 1. Les repas juifs

### *Le repas et la prière*

Les repas de quelque importance étaient nombreux et divers, depuis le repas marquant les événements de la vie familiale — circoncision, mariage et mort — jusqu'aux repas sabbatiques (avec poisson) et aux repas festifs pris dans la position couchée suivant la mode hellénistique (repas avec viande et vin à la fin)<sup>4</sup>. Signalons en particulier le repas du vendredi soir ou veille du sabbat qui s'achève par la bénédiction d'une coupe ou *Qiddush*, inaugurant le sabbat. Ainsi, vers l'an 90, R. Eliézer bar Zadoc déclarait : « Mon père... avait la coutume de réciter sur la coupe : Béni soit celui qui sanctifie le jour du sabbat<sup>5</sup> » (*T.b. Berakhot* 48 b). C'était alors un repas de famille ; après le premier siècle surtout, ces repas se dérouleront à la synagogue, dans une salle à manger annexe. Ils seront même appelés *Coena pura* dans la Diaspora et l'on utilisait alors ces coupes d'or qu'on a découvertes, portant l'inscription *labe eulogia* ou *bibas cum eulogia*<sup>6</sup>.

La bénédiction sur le pain était dite avant le repas<sup>7</sup>, lors de la fraction du pain, et surtout le repas s'achevait sur une bénédiction, en utilisant parfois, dans ce dernier cas en particulier, le langage de l'action de grâce. Là aussi l'eulogie-prière et l'eucharistie-prière<sup>8</sup> sont souvent unies et en même temps distinctes. Avant le second siècle de notre ère, la formulation de la bénédiction restait encore très libre<sup>9</sup>, suivant en gros le schéma : Béni

4. Cf. E. PAX, « Essen und Trinken », *Bibel und Leben* 10, 1969, pp. 275-291.

5. Cf. J. JEREMIAS, *La dernière Cène*, trad. de l'allemand, Paris, 1972, pp. 24-28. Le sigle *T.b.* désigne le Talmud de Babylone, et *T.j.*, celui de Jérusalem.

6. Cf. H.W. BEYER, *art. cit.*, p. 761, n. 25.

7. Ainsi dans PHILON, *Questions sur la Genèse* 4, 13 ; JOSÈPHE, *Guerre* 2, 131 ; *Oracles Sibyllins* 4, 26 ; *Tosefta Berakhot* 4, 1 et *T.j. Berakhot* 10a.

8. En hébreu *hodaah* (*T.b. Rosh ha-Shanah* 32a) ou *todah* (*T.b. Megilla* 18a).

9. Cf. *Tosefta Berakhot* 1, 8 et *T.b. Berakhot* 38a : « Quiconque rédige une bénédiction est comparable à celui qui brûlerait un rouleau de la Torah. »

es-tu (*eulogetos-Baruch*), Dieu... ; puis le rappel des bienfaits divins ou anamnèse ; et l'assistance répond Amen (cf. 1 Co 14, 16). On le remarquera, le pain n'est pas béni, mais la bénédiction est faite sur le pain pour reconnaître le souverain domaine de Dieu<sup>10</sup>. Le schéma de l'action de grâce est plus flou, commençant par les mots : *Nous te rendons grâce*, suivis de l'anamnèse et d'une bénédiction finale. Dans le contexte de la Diaspora surtout, il semble bien que le vocabulaire de l'eucharistie-prière ait eu quelque tendance à supplanter celui de l'eulogie ; comme le dit Philon : « il n'est pas légitime de prendre quelque nourriture que ce soit pour laquelle l'eucharistie n'a pas été faite comme il convient (*Leg. Spec.* 2, 175). On comparera Rm 14, 6 ; 1 Co 10, 30 ; 1 Tm 4, 4-5 et Ac 27, 35 où l'eucharistie-prière désigne aussi la bénédiction.

#### *Les repas de groupe*

Au premier siècle avant et après notre ère, et dans tout le bassin méditerranéen, apparaissent des groupes de toutes sortes, religieux, professionnels et autres : thiasés, éranies et orgéons. Cette dynamique groupusculaire déferla jusqu'en Palestine, avec la naissance des différents mouvements religieux, y compris les mouvements considérés ensuite comme sectaires et marginaux. Un groupe ne peut subsister sans avoir le souci de son unité et de sa cohésion, d'où les rites et les tabous divers qui le délimitent par rapport à l'extérieur. Les règles alimentaires, et partant le problème de la table, jouent alors un rôle essentiel. Les divers groupes juifs de l'époque ne sont toutefois pas à situer au même niveau, et les repas diffèrent.

On parle souvent du repas des *habourot* ou confréries dites pharisiennes, comme si ce repas constituait un des lieux d'unité de ce mouvement religieux. La réalité est plus complexe. D'après la *Mishna Sanhédrin* 6, 2 et le Talmud de Babylone *Pesahim* 113 b, on connaît l'existence des *habourot miçwa* ou confréries pour l'observance d'un commandement imposé ; ainsi pour l'organisation des repas de circoncision, des repas nuptiaux et

---

10. Cf. *T.b. Berakhot* 35a : « Quiconque mange et boit... sans prononcer la bénédiction commet un sacrilège » ; comparer JOSÈPHE, *Guerre* 2, 129-133 : « Ils honorent ainsi Dieu comme le dispensateur des moyens de subsistance au début et à la fin du dîner. »

funéraires<sup>11</sup>. L'AT et la littérature inter-testamentaire n'en parlent jamais, et l'on peut douter de leur existence au premier siècle, ou encore de leur rattachement exclusif au mouvement particulier des Pharisiens d'avant l'an 70<sup>12</sup>. Existait-il un repas de groupe pharisien, à l'instar de celui des sectaires de Qumrân par exemple ? On peut en douter. On sait cependant que les Pharisiens veillaient scrupuleusement à la pureté de la nourriture dûment dîmée, en sorte que la table commune avec les « pécheurs » devenait impossible (Mc 2, 15-17 ; 7, 1s ; Jn 13, 10). Cela ne signifie pas que dans ces mouvements de pureté la table commune entre Pharisiens ait eu en soi de l'importance. Le repas ne définissait pas le ou plutôt les groupes pharisiens comme tels ; il ne constituait pas chez eux un lieu d'unité à proprement parler, il était d'abord le lieu d'exclusion de ceux qui refusaient leurs règles alimentaires et n'adhéraient pas aux liges de consommateurs purs<sup>13</sup>. Au sein même du mouvement pharisien les tables n'étaient pas communes, puisqu'ils reconnaissaient parmi eux des membres aux degrés de pureté différents. Il y a une hiérarchie dans la pureté, et donc une division des tables.

Il est donc difficile de trouver dans la pratique apparemment tardive de la *habourah* un antécédent au repas communautaire chrétien. On se gardera toutefois d'éliminer trop rapidement l'existence des repas communs : dans la Diaspora d'abord, et sans doute sous l'influence des repas des thiasos hellénistiques, de tels repas sont en effet connus à Rome, comme en témoigne Josèphe et en Egypte d'après un papyrus du 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus Christ<sup>14</sup>.

Le ou les groupes esséniens, sans parler des Thérapeutes dont il sera question plus loin, constituaient des mouvements autrement plus serrés sur eux-mêmes que les Pharisiens et a fortiori les Sadducéens. Dans ce contexte nouveau le repas prit apparemment une grande importance, même si en fait on parle assez peu

11. Cf. *Tosefta Megilla* 4, 15.

12. Le mot *haber* — camarade — qui a donné *habourah/habourot*, les confréries ou compagnies, ne désigne pas toujours un Pharisien, mais aussi parfois un Sadducéen. Jésus utilise le mot, en grec *etairè*, pour le participant au repas de noces, Mt 22, 12.

13. J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leyde, 1973, p. 66 sq.

14. Cf. JOSÈPHE, *AJ* 14, 214-216 et V.A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, n. 139.

des repas dans la littérature qumrânienne. Le point attira néanmoins l'attention de Philon et de l'historien Josèphe<sup>15</sup>. Là encore, le repas est d'abord le lieu où la pureté doit être méticuleusement gardée, mais il semble bien aussi qu'il ait été valorisé comme tel, en substitution des repas cultuels du Temple. Il est inutile de reprendre ici l'argumentation précédente de H. Cazelles. On relèvera seulement la mention de la bénédiction sur le pain et le moût en 1 Q S 6, 3-6 et 1 Q Sa 2, 17-22 ; à Qumrân il n'est jamais question de *todah*, mais en 1 Q S 10, 14-15 il est écrit : « Je le bénirai par l'offrande qui sort de mes lèvres en considérant la table dressée des hommes et avant que je lève la main pour me nourrir des fruits délicieux de la terre ». Or « l'offrande des lèvres » vaut plus que « la graisse des sacrifices » (1 Q S 9, 4-5). On comparera évidemment cette pensée à celle d'He 13, 15-16.

## 2. Le repas du Seigneur

### *Repas chrétien et repas juifs*

Comment caractériser en quelques mots le repas chrétien par rapport aux repas juifs du 1<sup>er</sup> siècle ? Rappelons d'abord le fait. La Communauté chrétienne se regroupait autour d'une même table, chaque jour (Ac 2, 46 ; 5, 42 et 6,1) et particulièrement le premier jour de la semaine (Ac 20, 7) ou *le jour du Seigneur* (Ap 1, 10)<sup>16</sup>. Nous sommes là en milieu populaire, parmi les pauvres, et l'on peut se demander si cette double coutume ne continue pas simplement à sa manière les coutumes juives bien connues de *l'assiette du pauvre* distribuée chaque jour et du *panier du pauvre* attribué chaque semaine, le vendredi juste avant le sabbat<sup>17</sup>. Or le repas chrétien se présente pour une part comme un repas de bienfaisance servi sur la *trapeza*, la table-comptoir d'Ac 6, 2 : c'était la *diakonia*, le service des tables et de bienfaisance à la fois. Eucharistie et charité sont étroitement unies

15. Philon d'après EUSÈBE (*Prép. Evang.* 8, 11, 5) et JOSÈPHE (*Guerre* 2, 129-133).

16. Voir aussi PLINE, *Lettre à Trajan* 10, 36, *stato die* ; *Didachè* 14, 1 et JUSTIN, *Apol.* 1, 65-67.

17. Cf. *Mishna Peah* 8, 7 et *Pesahim* 10, 1 ; pour le vendredi *T.b. Baba Bathra* 8b ; voir aussi J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 186-191.

[cf. 1 Co 11, 21-22. 33 et Justin, *Apol.* 67, 1. 6]. Le repas est lié à la répartition des dons aux pauvres. La nouveauté, c'est d'avoir fait glisser la répartition des biens du vendredi, veille du sabbat, au « premier jour de la semaine », jour de collecte (1 Co 16, 2). La quête du dimanche date des origines de l'Eglise ! Autrement, le repas chrétien devait se dérouler dans le cadre habituel du repas juif avec fraction du pain accompagnée de la bénédiction, et après le repas venait « la coupe de bénédiction » (1 Co 10, 16 et 11, 25). On peut toutefois s'interroger sur la périodicité d'un tel repas festif, avec vin : dans le monde juif un repas quotidien avec vin semble bien étrange, surtout en milieu pauvre<sup>18</sup>. On pourrait aussi se demander si la pratique chrétienne ne tendait pas à valoriser la prière au début du repas, plutôt que celle de la fin. Dans le groupe essénien cette prière du début suscitait la curiosité de Josèphe dans *Guerre* 2, 129-133 (« Le prêtre prie avant le repas, et il n'est pas permis de manger avant la prière ») ; dans 1 Q S 6, 3-6 et 1 Q Sa 2, 17-22, la bénédiction du pain et du moût est apparemment faite au début du repas. Dans le milieu baptiste reflété probablement par les *Oracles Sibyllins* 4, 26, la prière est aussi au début du repas. Or Paul, en 1 Co 11, 21 s, critique justement certains Corinthiens trop pressés de manger, alors que d'autres ont faim. Ils ne tiennent plus compte de la prière essentielle au début du repas, et par là même ils mangent « leur propre repas », et non pas « le repas du Seigneur ».

### *Signification messianique des repas de groupes*

Ces rassemblements quotidien et hebdomadaire avaient de soi une signification messianique, sous la lumière de l'événement pascal. Voyons bien la situation. Jean le Baptiste annonçait à tous, sans distinction, l'ère du salut dans le rite du plongeon ou baptême en eaux vives et il rassemblait un groupe de disciples « unis à (son) baptême », comme le déclare explicitement Josèphe dans AJ 18, 117. Jésus reprit à son tour ce rite et le message fondamental en proclamant le salut eschatologique dans et par

---

18. Voir le dossier rassemblé par K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, Göttingen, 1961, 2, p. 398 et P.J. ACHEMEIER, « the origin and fonction of the Pre-Markan Miracle Catenae », *Journal of Biblical Literature* 91, 1972, pp. 209-219.

sa propre personne déjà. Dans ces groupes, le lieu d'unité du groupe n'est plus la *Torah* de Moïse, à la différence du mouvement pharisien ou des groupes esséniens, mais la personne même du leader-prophète. Un Rabbi n'est pas le centre d'unité des *talmidim* ou disciples de la *Torah* ; le Maître de Justice ne joue pas ce rôle à Qumrân. Dans un tel contexte le repas rassemblant le groupe revêtait une grande importance, tel le repas des frères-prophètes serrés autour d'Elisée (2 R 4, 38-42). Pour Jean le Baptiste, le jeûne (*versus* le non-jeûne, le repas) avait un caractère messianique, dans l'attente du Royaume : Faites pénitence, le Royaume est là — proche ! Inversement, le repas du « glouton et du buveur de vin » manifestait déjà la venue du Royaume dans et par la présence de Jésus (Mc 2, 18-20 sur le jeûne), en attendant le repas du Royaume (Mt 8, 11). Dès lors, après le départ de Jésus, le seul fait de continuer un groupe qui avait jusque-là son point d'unité dans la seule personne de Jésus, c'était affirmer dans la joie débordante (Ac 2, 46) la présence continuée du Maître de Nazareth. Après la mort de Jésus, ne pas jeûner (Mc 2, 18-20 ; cf. aussi 16, 10. 14), c'était dire sa présence vivante et affirmer la permanence d'un groupe qui aurait dû autrement se dissoudre. *Ceci est mon corps* : le pain partagé par le groupe continué implique à la fois la présence de Celui qui fait l'unité de son corps ecclésial et son absence dans l'attente de son retour : *Marana tha* (1 Co 16, 22 et *Didachè* 10, 6). On comprend alors la grande insistance de la tradition sur les repas avec le Ressuscité : ainsi dans Lc 24, 30. 36-43 à Emmaüs, dans la découverte de Jésus ressuscité présent au repas ; dans Jn 21, 13 ; Ac 1, 4 (Jésus prit le sel) et 10, 41 ; Ap 3, 20 (*Je mangerai avec lui*). Ajoutons les *Actes de Thaddée* : « Les Douze mangèrent et burent avec le Ressuscité pendant plusieurs jours » et surtout l'*Évangile des Hébreux* : « Il prit le pain, le bénit et le donna à Jacques le juste en disant : frère, mange ton pain, car le fils de l'homme est ressuscité d'entre les morts<sup>19</sup>. » Le disciple peut manger, puisque Jésus est vivant. Ici, le motif des repas avec le Ressuscité n'est pas seulement d'ordre apologétique (Jésus mange, donc il a un corps !), mais d'ordre théologique : il est vivant, donc le groupe continue d'exister et partant de manger.

19. *Actes de Thaddée*, ANF 8, 559 et *Évangile des Hébreux* d'après JÉRÔME, de *Vir. ill.* 2.

C'est le « repas du Seigneur » ressuscité, *kuriakon deipnon*, 1 Co 11, 20.

Dans ces conditions on comprend l'insistance de Luc-Actes sur ce repas qui a constitué visiblement l'Eglise, et ce point fondamental explique aussi la désignation de ce repas comme un repas sacrificiel d'alliance, comme le repas sacrificiel de la Nouvelle Pâque et comme le repas du salut en substitution des anciens sacrifices et repas de communion, ainsi que nous allons le voir plus loin. Et même dans le cadre du simple repas de bienfaisance déjà, le geste de charité pouvait être compris comme un substitut du sacrifice d'expiation. C'est du moins la pensée de R. Yohanan ben Zakkai, peu après la ruine du Temple, en s'appuyant d'ailleurs sur Os 6, 6 : « C'est l'amour que je veux, non les sacrifices » (d'après *Abbot de R. Nathan* 4. 20a). Matthieu 9, 13 et 12, 7 utilisera ce même texte d'Osée quand il est question de manger (le repas de Lévi et les épis froissés). Plus encore, l'épître aux Hébreux désigne explicitement comme des sacrifices la bienfaisance et la communauté des biens : « N'oubliez pas la bienfaisance et l'entraide communautaire — *koinônia* — car ce sont des sacrifices qui plaisent à Dieu » (He 13, 16)<sup>20</sup>. Or cette demande vient immédiatement après la mention du sacrifice de louange ou *todah* (13, 15).

## II. LE REPAS D'ALLIANCE

Jésus le Nazôréen (le Baptiste) proclamait l'ère du pardon et donc le recouvrement plénier de l'alliance dans et par sa propre personne. Le repas chrétien, lieu privilégié de cette présence continuée du Ressuscité devenait par excellence le repas de l'alliance nouvelle. Dans le récit exemplaire du repas chrétien il est fait explicitement référence à l'alliance dans la phrase *Ceci est mon sang, de l'alliance* — dont A. Diez-Macho vient récem-

20. Dans Ac 2, 42 le mot *koinônia* peut désigner aussi le repas communautaire, comme le précise les mots qui suivent (sans la copule de liaison) « la fraction du pain ».

ment de démontrer la construction typiquement araméenne<sup>21</sup> ; et de même en 1 Co 11, 25 il est question de *la coupe de la nouvelle alliance en mon sang*. L'allusion à Ex 24, 8 est évidente, c'est-à-dire à l'un des deux textes les plus connus du Judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle quand il est question de l'alliance : Ex 24, 1-11 sur le sacrifice de l'alliance suivi du repas. L'autre texte souvent utilisé est Gn 15, 11 sur le feu de l'alliance passant entre les « morceaux » — entre les « corps » *sômata* selon les *Septante*, un peu comme le pain est rompu par Jésus avant qu'il ne dise *Ceci est mon corps*. Les « morceaux » de Gn 15, 11 sont identifiés à Israël dans le *Targum Néofiti* et dans le *Midrash Genèse Rabbah* 44, 16<sup>22</sup>. Jésus est un nouvel Israël de l'alliance. Par ailleurs, dans ses *Questions sur l'Exode* 2, 3, Philon souligne le motif eucharistique dans cette alliance d'Abraham suivant Gn 15.

De toute façon, le thème de l'alliance restait très vivant à l'époque de Jésus, comme on peut le voir par exemple dans le *Livre des Antiquités Bibliques* [sigle LAB] du Pseudo-Philon, un « sage » d'obédience pharisienne écrivant certainement avant l'an 100 de notre ère, et très probablement avant l'an 70<sup>23</sup>. Dans LAB 23, 14 il est question du repas de renouvellement de l'alliance sous Josué ; dans LAB 21, 7 ; 26, 7 et 49, 8, l'auteur rappelle les joyeux repas qui accompagnaient les sacrifices de communion, compris toujours comme des sacrifices d'alliance.

Par ailleurs, il est difficile de parler de l'alliance sans évoquer la fête des Semaines ou Pentecôte, c'est-à-dire la fête du mémorial de l'alliance ou plutôt des alliances dans le milieu synagogal — et plus précisément encore la fête du renouvellement de l'alliance chez les sectaires de Qumrân<sup>24</sup>. La Pentecôte donnait lieu à un repas important signalé par *Tobie* 2, 1 ; *Jubilés*

21. Cf. A. DIEZ-MACHO, « Le Targum Palestinien », dans J.E. MÉNARD (ed.) *Exégèse Biblique et Judaïsme*, Strasbourg, 1973, pp. 55-56.

22. A. DIEZ-MACHO, *Neophyti 1, I, Genesis*, Madrid, 1968 ; *Midrash Rabbah, Genesis*, trad. H. FREEDMAN-M. SIMON (« Soncino Press ») Londres, 1951, p. 372.

23. Cf. G. KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949 ; en attendant l'édition critique et la traduction commentée de D.J. HARRINGTON, J. CAZEAUX, P.-M. BOGAERT et Ch. PERROT, à paraître dans *Sources Chrétiennes*.

24. Cf. J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, Paris, 1971 et Ch. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes*, Hildesheim, 1973, pp. 238-258.

22, 1-10 ; Josèphe AJ 3, 79 ; LAB 23, 14 et Qumrân 2 Q 24, 4, sans rappeler le repas des « sept semaines » chez les Thérapeutes d'Égypte. Le Nouveau Testament n'en parle pas, sinon indirectement dans l'allusion au vin doux de la Pentecôte. Mais dans la mesure où cette fête juive a été l'occasion d'une prise de conscience de l'existence ecclésiale chrétienne (Ac 2), le repas de Pentecôte, rappelant l'alliance d'Exode 24, a dû jouer son rôle dans la communauté nouvelle. Comme à Qumrân et plus encore, elle se présentait comme la communauté de l'alliance nouvelle.

Dans ce contexte de Pentecôte, le repas des Thérapeutes d'Égypte, décrit par Philon dans le *de Vita Contemplativa* (§ 64-82), ne laisse pas d'intriguer, tant les points de comparaison avec le repas chrétien sont nombreux et importants<sup>25</sup>. Toutes les sept semaines, les Thérapeutes vêtus de blanc prennent « un repas sacré », semblables aux prêtres qui sacrifient<sup>26</sup>. Ils disent les prières au début du repas et les yeux levés au ciel, comme en Mc 6, 41, alors que d'habitude on prie les yeux baissés. Ils mangent le pain et le sel, avec de l'eau de source les jours ordinaires. Le repas est servi, non pas par des esclaves, mais par des hommes libres, jeunes et choisis avec grand soin ; ainsi les serviteurs de la table sont l'objet de leur attention spéciale. Le repas est, en outre, le lieu de la parole, avec lecture commentée de la Bible et chant des hymnes (§ 75-80), y compris le cantique « eucharistique » d'Exode 15 (§ 87). On retrouve cette liaison capitale entre le repas et la parole chez les Esséniens (Josèphe, *Guerre* 2, 129-133), mais aussi chez les Pharisiens (*Pirqueï Abbot* 3, 3) et dans le monde hellénistique, sans parler évidemment d'Ac 2, 42 ; 20, 7. 11 ; 1 Tm 4-5 et He 6, 4. Le repas est par excellence le lieu de la parole du prophète chrétien<sup>27</sup>.

25. Cf. P. GEOLTRAIN, « Le traité de la Vie contemplative », *Semitica* 10, 1960, pp. 20-22 et A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme*, Paris, 1963, p. 479 sq.

26. Cf. §§ 71 et 74 ; *de Plantatione* 162 : un banquet vraiment sacré.

27. Cf. Ch. PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », *Lumière et Vie* (115), 1973, pp. 24-39. Voir aussi X. de MEËUS, « Composition du Luc 14 et le jeûne symposiaque », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37, 1961, pp. 847-870 sur la liaison repas et parole dans le monde hellénistique.

### III. LE REPAS DE LA PAQUE

Comme à la Cène, le repas chrétien n'est-il pas essentiellement un repas pascal, dans la célébration renouvelée du sacrifice de la nouvelle Pâque ? On pourrait par là souligner son caractère eucharistique, à la manière de Philon qui désigne la Pâque comme « la fête de l'action de grâce » (*Spec. Leg.* 2, 146-149). On connaît le dossier présenté par J. Jeremias dans son livre *La dernière Cène*. Selon cet auteur la Cène serait directement un repas pascal, tombant le soir du 14 *Nisan*, lors de la manducation de l'agneau. Dans la 4<sup>e</sup> édition de son livre, Jeremias accumule quatorze arguments, sans obtenir apparemment le large assentiment des critiques. O. Cullmann, M.-E. Boismard et bien d'autres encore refusent cette identification qui se heurte aux témoignages de Jean (Jn 18, 28 ; 19, 14. 31) et à de nombreux éléments tirés des Synoptiques : l'arrestation ne doit pas se faire *en pleine fête* (Mc 14, 2) ; la réunion du Sanhédrin au premier jour de la fête est impossible ; et de même l'achat d'un linceul, etc. Par ailleurs, la Cène se présente comme un repas de groupe, dans le cercle des Douze seulement, et non pas comme un repas de famille suivant la coutume pascale, avec la porte ouverte aux pauvres (dans sa reconstruction historiciste de l'événement Jeremias laisse entrer Marie et les femmes dans la chambre haute !). En bref, on se gardera d'aligner trop rapidement la Cène sur le repas pascal avec manducation de l'agneau et des herbes amères, avec les trois ou quatre coupes du *Seder* ou rituel de Pâque — points sur lesquels nos textes sont silencieux. Plus encore, puisque Jésus était « nazôréen », dans la ligne du ou des mouvements baptistes violemment opposés aux sacrifices sanglants du Temple, comment aurait-il pu alors manger l'agneau du sacrifice<sup>28</sup> ?

Laissons ces questions ouvertes, qui ne touchent pas directement notre sujet. En effet, même si la Cène n'est pas un repas

---

28. Ainsi Etienne dans Ac 7, 47s et Jn 2, 15 contre les animaux du Temple ; cf. J. THOMAS, *Les mouvements baptistes en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935.

pascal — au niveau du référent événementiel —, il faut cependant admettre le point suivant : la tradition chrétienne primitive a réfléchi sur ce repas archétypal en fonction du motif pascal : Jésus est l'agneau de la Pâque (1 Co 5, 7 et Jn 15, 36) ; bientôt Mc 14, 12-16 et Lc 22, 15 précisèrent l'insertion pascale du dernier repas du Maître. Au demeurant, si le repas de la Cène était proprement le repas annuel de la Pâque, on ne comprendrait guère son caractère exemplaire pour des repas communautaires, quotidien et hebdomadaire. Jeremias qui aligne la Cène sur le repas pascal est obligé de faire appel à une double origine du repas chrétien : le repas du *Seder* pascal et les repas du Ressuscité. Au contraire, en reconnaissant au récit archétype de la Cène un caractère pascal, comme étant le fruit de la réflexion de la Communauté primitive, on attribue par là même une dimension pascale à chacun des repas chrétiens. L'extraordinaire théologie de la Pâque, si bien mise en lumière par R. Le Déaut dans *La Nuit pascale* (Rome, 1963) peut valablement être exploitée dans le contexte du repas chrétien : Jésus est l'agneau du sacrifice, à l'exemple d'Isaac librement sacrifié et, peut-être même, comme le Serviteur souffrant offrant sa vie en expiation *pour beaucoup* (Mc 14, 24 ; Is 53, 12). En rappelant la dimension pascale du repas chrétien, on souligne en même temps son caractère sacrificiel et donc eucharistique, de même que Philon reliait spécialement le motif eucharistique au sacrifice de la Pâque<sup>29</sup>.

#### IV. L'EUCCHARISTIE, SUBSTITUT DES SACRIFICES DE COMMUNION

##### 1. Les sacrifices et le repas

On remarquera d'abord le silence de la littérature inter-testamentaire touchant les sacrifices sanglants et les repas cultuels. Dans le contexte hellénistique du premier siècle la critique contre les sacrifices sanglants a pénétré jusqu'en Israël, mais

---

29. PHILON, *de Sacrificiis de Caïn et Abel*, I, 227, 15, éd. Cohn-Wendland.

à des degrés divers. Les Pharisiens acceptaient toujours le Temple et les sacrifices, tout en mettant en valeur l'étude de la Torah et en cherchant à réformer certains éléments du rituel du Temple. Comme le dit le Pseudo-Philon : « Le Seigneur n'est-il pas plus fort que 1 000 sacrifices » (LAB 22, 5). Les sectaires de Qumrân récusait les sacrifices, mais uniquement à cause de la souillure du Temple et des prêtres de Jérusalem. L'institution comme telle n'était pas attaquée. Enfin, les Baptistes ou Nazôréens refusaient radicalement les sacrifices sanglants. Dans ce contexte partagé on comprend déjà le silence des textes intertestamentaires touchant les repas cultuels du Temple, d'autant plus que les tabous de pureté rituelle empêchaient très probablement la fréquentation habituelle des tables saintes par le petit peuple et a fortiori par « les pécheurs ».

On connaît cependant leur existence. Le Pseudo-Philon les mentionne plusieurs fois dans son histoire sainte (LAB 21, 7 ; 26, 7 et 49, 8) ; ajoutons ici que lorsque le Pseudo-Philon donne la liste des fêtes religieuses, il ne rappelle pas les sacrifices sanglants à offrir, mais seulement l'offrande du pain pour la fête des Azymes et celle des Semaines (LAB 13, 4-5). Dans les milieux de la Synagogue l'attention des scribes et homélistes portaient peut-être plus sur les offrandes végétales que sur les viandes sacrées. Par ailleurs, en 1 Co 10, 18, Paul déclare : « Voyez les fils d'Israël : ceux qui mangent les victimes sacrifiées ne sont-ils pas participants de l'autel<sup>30</sup> ? » Autres mentions encore des repas cultuels dans He 13, 10 et *Mishna Yoma* 7, 1 : Le Grand Prêtre à Kippur doit dire huit bénédictions : une sur la Torah, une sur le service sacré, une sur le *todah*, une sur le sacrifice d'expiation, etc. On remarquera, en outre, que les offrandes végétales dont parle Lv 7, 12 s font l'objet d'un traité spécial de la *Mishna Menahot* 7. Le point paraissait donc important. Enfin, dans le Midrash *Lévitique Rabbah* 9, 7 sur Lv 7, 11-12 il est écrit : « R. Phinéas, R. Lévi et R. Johanan dirent au nom de R. Menahem de Galia (sans doute de Galilée, vers 165-200 après Jésus Christ) : Dans les jours à venir tous les sacrifices seront supprimés, mais le sacrifice d'action de grâces ne sera pas supprimé ;

30. En grec *koinônoi* au sens de participants à la table sainte, cf. la note 20 précédente sur *koinônia*.

et toutes les prières seront supprimées, mais la prière d'action de grâces ne sera pas supprimée. Comme il est écrit en Jr 33, 11... »

L'importance accordée aux offrandes végétales — au pain et à la boisson du *todah* — explique sans doute le glissement qui s'est effectué du sacrifice, accompagné du repas cultuel au Temple, au repas sacré sans sacrifice. Déjà pour Philon, dans ses *Questions sur l'Exode* 2, 69, le repas avec pain partagé évoque les sacrifices de communion. Plus tard, au 3<sup>e</sup> siècle, deux Rabbis palestiniens déclareront : « Aussi longtemps que le Temple subsiste l'autel faisait l'expiation pour Israël, mais maintenant la table de chacun fait l'expiation pour lui » (*T.b. Berakhot* 55a). Enfin, nous avons vu plus haut comment les repas sacrés de Qumrân et des Thérapeutes tendaient à se substituer à la table de Dieu au Temple. Le repas chrétien entre apparemment dans la même catégorie, mais avec une modification fondamentale.

## 2. Le repas eucharistique

Le repas chrétien est eucharistique, non seulement en raison des eucharistie-prières (la prière du repas et les hymnes) qui l'accompagnent, mais dans sa nature même : dans la substitution de l'ancien *todah* par le Christ du repas chrétien. Rappelons-le encore, dans le contexte baptiste l'ère eschatologique du pardon et du salut passait par-dessus les sacrifices sanglants du Temple, en condamnant par là même les anciens repas cultuels. Pour les Chrétiens ce salut passait désormais dans et par la seule personne de Jésus mort et ressuscité. Or le repas chrétien était le lieu par excellence de « cette proclamation efficace de l'action salvifique de Dieu », prenant ainsi directement le relais du *todah* de l'Ancienne Alliance. Jésus est ressuscité, et donc le groupe peut vivre et manger, avons-nous dit précédemment. Dès lors la Communauté ne peut manger sans proclamer avec saint Paul : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez à cette coupe vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Dans le repas même, vous proclamez le salut par la mort sacrificielle, la présence actuelle du Ressuscité et l'attente de son retour. En conséquence, l'acte même du salut est désormais lié au repas chrétien, en substitution des sacrifices

et des repas cultuels d'antan. Le choix plus particulier des offrandes végétales — le pain et le vin du repas chrétien — manifestait le lien avec l'ancien repas cultuel. On pourrait même résoudre par là la difficulté évoquée plus haut : dans un repas quotidien le vin n'était pas utilisé, d'où la présence plutôt insolite du vin à tous les repas chrétiens, et cela dans la tradition pré-paulinienne déjà (1 Co 11, 23s). Mais la situation change évidemment si le repas chrétien était compris comme un repas festif — un *zikharon* ou mémorial — dans la ligne des repas cultuels de *todah*.

Dans la Communauté chrétienne cette substitution était consciemment assumée, comme le prouvent les deux textes suivants : dans 1 Co 10, 18, Paul parle explicitement des repas cultuels de *todah* dans le contexte du repas chrétien ; et surtout dans He 13, 10 il est dit : « Nous avons un autel dont les desservants de l'alliance n'ont pas le droit de se nourrir ». Par ailleurs, le remplacement progressif du vocabulaire de l'eulogie par le vocabulaire eucharistique (1 Co 1, 24 ; Lc 22, 17-19) montre l'importance attribuée au thème sacrificiel et eucharistique. De toute façon, même si le contexte hellénistique favorisait plutôt ce changement de vocabulaire, on ne doit pas cependant éliminer en la circonstance l'influence proprement juive. On ne peut attribuer purement et simplement ce double langage à deux milieux différents : l'un judéo-chrétien et l'autre helléno-chrétien, comme le fait pourtant J. Jeremias<sup>31</sup>. Le langage eucharistique reste éminemment judéo-chrétien, dans la ligne des repas de communion de l'ancienne alliance. L'eucharistie chrétienne « accomplit » l'eucharistie juive, dans un mouvement de continuité et de discontinuité à la fois suivant la ligne théologique de l'épître aux Hébreux. Comme le dit l'auteur de cette épître dans He 13, 15, la communauté continue d'offrir le « sacrifice de louange » ou *todah*, dans « l'offrande des lèvres » qui proclame efficacement le salut (*omologeïn*) dans la personne de Jésus. Le repas communautaire de la diaconie chrétienne est le lieu de cette proclamation gestuée du salut, véritablement sacrificielle (He 13, 16).

---

31. *La dernière Cène*, p. 207.

Il n'appartient pas aux exégètes, comme tels, de se prononcer sur la dimension sacrificielle de la théologie et de la liturgie de la messe. Du moins peut-on accepter qu'au terme de leurs recherches propres ils suggèrent que ces questions soient réexaminées par les théologiens et les liturgistes.

Charles PERROT.

### Cours de liturgie par correspondance

« Le Passage », cours par correspondance, propose un cours de liturgie rédigé par les Pères Ph. BÉGUERIE (Directeur du C.N.P.L.), J.-M. HUM, L. MOUGEOT et Cl. DUCHESNEAU.

Les têtes de chapitres en sont : 1. Les chrétiens se rassemblent. — 2. « Tu leur diras ma Parole ». — 3. Présence de l'invisible. — 4. Le ressuscité crée la fête au cœur de l'homme. — 5. « Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu ». — 6. Sacrement et foi de l'Eglise. — 7. « Pour que notre vie ne soit plus à nous-mêmes ». — 8. Visage de Dieu dans l'existence de l'homme. — 9. Quand le temps de l'homme rencontre le temps de Dieu.

« Le Passage » propose également des cours sur la Bible, la catéchèse, la théologie missionnaire et les grandes religions et cultures.

Chaque cours représente le travail d'une année avec engagement de rédiger des travaux. Les inscriptions sont reçues de préférence en septembre, mais elles peuvent être prises en cours d'année.

*Pour tous renseignements* : « Le Passage », 5, rue Monsieur, 75007 PARIS. Tél. 783-67-85.