

La Maison-Dieu, 137, 1979, 109-125

Charles PERROT

L'EUCCHARISTIE COMME FONDEMENT DE L'IDENTITÉ DE L'ÉGLISE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

NOTRE propos porte sur le repas chrétien en tant qu'il est le fondement de l'identité communautaire ou, en d'autres termes, sur l'eucharistie en tant qu'elle fait l'Église et lui donne la raison de son identité. Non pas seulement le repas eucharistique, saisi comme le lieu, inscrit dans un temps et un espace donné, où la communauté prend conscience d'elle-même. Mais une action liturgique qui, dans un geste symbolique, manifeste la source et déclare le principe de sa propre existence communautaire, alors même que le Corps ecclésial du Christ engendre son eucharistie, et inversement. Ce double engendrement est l'une des caractéristiques essentielles du repas chrétien. Avec toute la tradition, le Père de Lubac l'a fortement souligné. Essayons de dire l'originalité d'un tel engendrement, en empruntant, cette fois, le langage de l'histoire.

* Les pages qui suivent constituent l'essentiel du dernier chapitre de notre livre sur *Jésus et l'histoire*, à paraître chez Desclée en 1979, dans la collection dirigée par J. Doré « Jésus et Jésus-Christ ». Quelques modifications seulement sont apportées dans l'introduction et la conclusion.

Des repas juifs...

Dans le monde juif du 1^{er} siècle de notre ère¹ n'importe quel repas de groupe, comme le repas de famille, peut sans doute être le lieu d'une reconnaissance mutuelle, en tant qu'il délimite un groupe et en unit pour une part les membres entre eux ; mais il n'engendre pas pour autant le groupe en question. Au demeurant, dans les conventicules pharisiens du 1^{er} siècle, c'est-à-dire dans ces sociétés de stricte observance en matière de pureté rituelle, les repas pris parfois en commun n'étaient pas des lieux où ces groupes de purs découvraient leur unité, mais bien plutôt leur séparation d'avec le monde pécheur.

Ces ligues de « séparés » — c'est le sens radical du mot pharisien — entendaient d'abord manger une nourriture parfaitement dîmée et entièrement pure, loin de l'impureté du « Am ha-aretz », du « peuple du pays ». Le repas est d'abord le lieu de la séparation, de l'exclusion de l'impur ou de la non-contamination. Le phénomène est plus évident encore dans le mouvement intégriste et séparé par excellence que constituait alors la communauté qumrânienne de la Nouvelle Alliance².

Toutefois, dans le monde juif de la Diaspora hellénistique, une certaine pratique du regroupement communautaire, dans le cadre d'un repas, n'était pas inconnue. A l'instar des thiasés du monde hellénistique, les Juifs de Rome savaient manger ensemble, comme le rapporte Flavius Josèphe d'après la lettre d'un proconsul du temps de Jules César : « Lorsque Caius César... a interdit par ordonnance la formation d'associations (= thiasés) à Rome, les Juifs furent les seuls qu'il n'ait pas empêchés de réunir de l'argent et de faire des repas en commun (*sundeipna poiein*). » (AJ 14 § 214-216). Le droit de ramasser de l'argent pour manger en commun était en effet étroitement surveillé par le pouvoir. Ce qui n'alla certainement pas sans poser quelques problèmes aux groupes chrétiens naissants,

1. Cf. C. PERROT, « Le repas du Seigneur », LMD 123 (1975), pp. 29-46.

2. Sur le repas essénien voir A. JAUBERT, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme*, Paris: Seuil 1963, pp. 198-208; M. DELCOR, « Repas culturels esséniens et thérapeutes, Thiasés et Habutroth », dans *Revue de Qumrân* 6 (1968), pp. 401-426.

étant donné la curieuse particularité que nous signalerons plus loin, où le service du partage communautaire, la collecte y compris, et le repas de groupe sont étroitement unis. Perdus en terre païenne, une terre radicalement impure, les Juifs de la Diaspora sentaient donc le besoin de se regrouper, non seulement dans une maison de prière, mais aussi à une table commune.

Sans doute est-ce là l'une des raisons qui amenèrent les étranges juifs égyptiens du bord du lac Maréotis à se rassembler pour leurs repas festifs. Dans son livre sur la *Vie Contemplative*, Philon d'Alexandrie parle longuement de ces Thérapeutes réunis lors de ces repas qui étaient en même temps des lieux de la parole³. Dans la Diaspora encore, on voit des juifs manger et boire ensemble, dans un « repas pur » (*coena pura*); et même dans l'extraordinaire roman juif de *Joseph et Aséneth*⁴, on relève une certaine mise en valeur du « pain béni de la vie », de « la coupe bénite d'immortalité » et de « l'onction (d'huile) bénite d'incorruptibilité ». Mais là encore, le repas reste le lieu de la pureté, et donc de la vie incorruptible au sein d'un monde païen impur et déjà mort. Ce roman juif, écrit au 1^{er} siècle, nous présente Aséneth, la petite fiancée païenne de Joseph, une fois convertie, vivifiée et renouvelée par l'esprit de Dieu, en train de manger du « pain de vie » et de « boire la coupe de bénédiction » (8, 5. 11; 15, 3). Il n'empêche qu'il n'est point question, ici comme auparavant, d'un repas de groupe et *a fortiori* d'un repas qui engendrerait le groupe comme tel, en lui inspirant, en outre, le sens de son existence communautaire.

3. Le repas thérapeute des « sept semaines », dont parle Philon dans la *Vie Contemplative* § 64-65, doit, croyons-nous, être mis en relation avec la mention répétée des sept semaines dans le *Rouleau du Temple* 18, 11-16 (le blé et la fête des semaines); 19, 11-14 (la fête du vin nouveau) et 21, 12-16 (la fête de l'huile). Sur l'état de la question avant la découverte du Rouleau, voir A. JAUBERT, *La Notion d'Alliance*, *op. cit.*, pp. 477-479. On lira la traduction du Rouleau dans A. CAQUOT, « Le Rouleau du Temple de Qoumrân », dans *Études théologiques et religieuses*, 53 (1978), pp. 443-500.

4. Cf. M. PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*, Leyde 1968.

... au repas chrétien

Or, c'est justement là l'un des caractères essentiels du repas chrétien parfaitement ramassé dans la formule elliptique de 1 Co 10, 17. Relisons rapidement les versets 14 à 17, d'après la TOB :

« C'est pourquoi, mes biens aimés, fuyez l'idolâtrie. Je vous parle comme à des gens raisonnables ; jugez vous-mêmes de ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps ; car tous nous participons à cet unique pain. »

Le mot grec *koinônia*, traduit ici par « communion », pourrait l'être aussi bien par « participation ». Mais donnons surtout une traduction littérale de la dernière phrase (en accordant un sens causal à *oti* qui l'inaugure) : « Car un unique pain, un unique corps, nous les nombreux nous sommes ; en effet, tous d'un unique pain nous avons part. » La phrase est fortement rythmée, suivant un jeu dialectique entre l'*un* et le *tous*, au demeurant très paulinien (Rm 5 ; 12, 5 ; 1 Co 12, 12 ; Ga 3, 28). Les amateurs de chiasme découvriront vite le schéma AB B'A' : « un unique pain — nous les nombreux (*oi polloi*) ; nous tous (*pantes*) — à partir d'un unique pain. »

A l'évidence, le ressort de la phrase joue sur le rapport entre l'unicité et la pluralité, entre la dispersion et l'union. Déjà au verset 16 qui précède, il y a un contraste entre le pain rompu et la communion, entre le pain fractionné (selon l'expression juive *perash lehem*) et l'union à une même réalité, c'est-à-dire le corps ecclésial du Christ⁵. Au verset 17, le contraste s'établit entre l'unicité du pain et la multiplicité de tous les membres. On relèvera ici l'expression « les nombreux » pour désigner la communauté chrétienne, à l'instar des *Rabbim* (= les Nombreux) dont il est question à Qumrân et aussi chez les scribes pour nommer un groupe synagogal. 1 Co 10, 33 donne un autre exemple de cet emploi.

5. Nous suivons ici l'exégèse de H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, pp. 201-203.

En bref, dans 1 Co 10, 14-22, Paul s'attaque à ceux qui usent inconsidérément de leur liberté, au point de partager à la fois « la table du Seigneur » et « la table des démons » avec les viandes cultuelles offertes aux idoles (10, 21). Or, une telle confusion met en question la spécificité du repas du Seigneur : l'identité du groupe chrétien est en jeu, dans ses limites, son unité et sa signification. S'il fallait dès lors donner un « targum » au texte paulinien de 1 Co 10, 16-17, nous dirions : Le pain que nous fractionnons, n'est-il pas ce qui produit notre union ecclésiale ou plutôt notre participation à ce Corps du Christ que constitue l'Église quand elle mange ? En effet, une même table, une unique réalité socio-religieuse, voilà notre groupe, de par notre participation plurielle à ce pain unique.

fondé sur le repas du Seigneur

Mais au nom de quoi Paul exprime-t-il une telle conviction de foi ? Pourquoi un tel lien entre le pain et le groupe qui le mange ? La réponse à ces questions apparaît d'emblée comme ramassée dans la seule expression, forgée par la foi pascale et employée par l'apôtre pour désigner le repas communautaire chrétien : C'est le « souper du Seigneur » : *kuriakon deipnon* (1 Co 11, 20). C'est le repas où Jésus, le Ressuscité, continue de rassembler son groupe ressuscité, de lui donner à manger et de lui parler. C'est le souper toujours présidé par le Seigneur. Par ce repas, le Seigneur construit encore son Église, alors même que cette Église nomme son Seigneur présent — j'allais dire le « crée », un peu comme on crée l'eucharistie —, dans l'anamnèse de sa mort et l'attente de sa venue.

Dans le langage de l'histoire, mettant en relief les conditions de production de ces affirmations de la foi, tentons de saisir ce qu'il y a de spécifique dans le repas chrétien au point d'appeler de telles convictions de foi. La vie communautaire produit sa théologie fidèle — *in fide* — dans l'intelligence de son existence et la compréhension de sa pratique.

Trois points seulement arrêteront notre attention : 1) Le repas chrétien est le lieu par excellence de la Communauté nouvelle. 2) Il est aussi le lieu où l'Église se reconnaît elle-même dans le

fait de nommer son Seigneur. 3) Le troisième point, déjà plus délicat, tentera de montrer comment l'Église, dans sa conviction de foi, désigne son Seigneur comme celui qui continue de présider son repas, de la nourrir et de lui parler, bref de construire toujours sa communauté. Nous effleurons à peine ce dernier point.

1. LE LIEU DE LA COMMUNAUTÉ

A la différence des repas juifs mentionnés plus haut, le repas chrétien n'est pas le lieu d'une séparation purifiante de ses membres dans la protection de la pureté rituelle, mais bien, au contraire, le lieu essentiel de l'union entre les membres du groupe, en grec : de la *koinônia*. Le repas chrétien l'est même à un double titre : en tant qu'il conjugue en lui deux pratiques connues au 1^{er} siècle, à savoir le repas de groupe et le service d'entraide.

Repas de groupe et service d'entraide chez les Juifs

Le repas juif, et en particulier le repas festif, voyait son début marqué par la bénédiction *sur* le pain, et sa fin, par la bénédiction sur la coupe de vin. L'eulogie (*berakha*) ou l'eucharistie de l'action de grâce, sur le pain et sur le vin, en marquait donc les limites. De son côté, le service de la bienfaisance, ou encore la collecte, est déjà plus difficile à cerner dans le Judaïsme du 1^{er} siècle, tant les contours en semblent divers, depuis la dîme des pèlerins pour les pauvres de Jérusalem, jusqu'à l'auberge pour les pèlerins étrangers, sans parler de cette « chambre des secrets », située au Temple et dans toutes les villes d'Israël, où l'on déposait les fonds de charité pour « les pauvres de bonne famille »⁶. Ce service de la charité devait prendre plus d'importance encore, et de la double manière suivante. Chaque jour était distribuée « l'écuelle des

6. Cf *M. Shekalim* 5, 6; *Tosefta Shekalim* 2, 6.

pauvres » (*tamhuy*) de passage ; alors que dans les synagogues, et cette fois à la veille du sabbat, était distribué pour la subsistance de la semaine « le panier des pauvres » (*quppah*) et des veuves habitant le pays⁷.

Double caractéristique du repas chrétien

Or, le repas chrétien se présente, à la fois, comme un repas de groupe et comme un service d'entraide. Dans Ac 6, 1-6, Luc rapporte même les déboires de ces veuves hellénistes trop négligées par « le service quotidien »⁸. Et pour remédier à la situation, les apôtres vont se dessaisir du service des tables au profit de la parole — délivrée aussi durant le repas. Remarquons la curieuse expression grecque employée dans Ac 6, 2 : *diakonein trapezais*, exactement « servir à table aux comptoirs de la distribution ». La distribution des biens collectés est liée au repas pour faire de ce dernier le repas de l'entraide. Dans le texte de 1 Co 11, 17-34, qui sera cité plus loin, on relève une liaison identique entre le repas de groupe et le lieu de la charité, lors des réunions des pauvres et des moins pauvres de la communauté corinthienne. Au demeurant, une telle liaison entre la collecte et le repas était bien naturelle. Le repas de groupe appelle le rassemblement des biens à partager, dans une communauté pauvre surtout. D'ailleurs, l'ordonnance de César rappelée plus haut liait immédiatement le droit de collecter de l'argent et celui de manger en commun ; un papyrus judéo-

7. D'après *M. Peah* 8, 7 ; *M. Pesahim* 10, 1 ; *Tosefta Baba Metzia* 3, 9 ; *T.b. Baba Bathra* 8a-9c ; *T.b. Baba Metzia* 38a ; *T.b. Sanhedrin* 17b. Comme toutes les pratiques de ce genre, une telle coutume est difficile à dater ; voir J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris: Cerf 1967, pp. 131-134 et A. STROBEL, « Armenpflege um des Frieden Willen », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), pp. 271-276 ; mais aussi la réaction de D. SECOMBE, « Was there Organized Charity im Jerusalem before the Christians ? », dans *Journal of Theological Studies* 29 (1978), p. 140-143.

8. Outre le « service quotidien », la communauté se retrouvait « le premier jour de la semaine » où la collecte avait lieu (1 Co 16, 2). Le panier du pauvre attribué le vendredi, juste avant le sabbat (*T.b. Baba Bathra* 8b), passe désormais au soir du sabbat. Sur ce point, voir aussi P. GRELOT, « Du Sabbat juif au dimanche chrétien », *LMD* 124 (1975), pp. 14-54.

égyptien du 1^{er} siècle rapporte aussi une liste des contributions en vue des repas festifs⁹.

La Cène et la Multiplication des pains

Un tel lien entre le service de table et le service de l'entraide trouve son reflet dans le double récit archétypal du repas chrétien. Le premier type de repas, le repas de groupe, reflète son image originaire dans le récit de la Cène ; le second type de la distribution de la nourriture trouve son archétype dans le récit de la Multiplication des pains. La foule est alors dans le besoin, des pains et des poissons sont collectés (cf. Jn 6, 9), et non point achetés, et tout est multiplié et distribué jusqu'à la surabondance. Or, faut-il ajouter que le récit de la Cène et celui de la Multiplication sont liés par l'anamnèse du même geste de Jésus qui préside le repas, bénit, rompt le pain et le (fait) distribue(r) : Mc 6, 41 ; 7, 6 et 14, 22¹⁰ ?

La « koinônia »

On comprend mieux alors comment, dans le Nouveau Testament, le mot grec *koinônia* désigne à la fois la communion de table et le service d'entraide ; et de même pour le mot *diakonia*, désignant le service des tables et la collecte de l'entraide¹¹. Dès lors, le repas chrétien entend signifier la *koinônia*, la communion au « corps du Christ » par le pain distribué, alors même que la *koinônia* du repas de l'entraide manifeste l'union fraternelle par le pain rassemblé. Comme le

9. Cf V.A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I n. 139, mentionnant les contributions (*epidomata*) aux repas festifs communautaires.

10. Voir en particulier J.-M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, Paris: Cerf 1975.

11. Quelques exemples. Le mot *koinônia* désigne le service d'entraide ou la collecte dans 2 Co 8, 4 ; 9, 13 ; Rm 15, 26 ; et le service de la table dans 1 Co 10, 16.18. Le mot *diakonia* désigne le service d'entraide ou la collecte dans 2 Co 8, 4 ; 9, 1.12-13 ; Ph 2, 26 ; et le service de la table, Ac 6, 1.2. Les deux mots sont liés aussi au service de la parole ou de l'Évangile, cf. Rm 11, 13 ; Ac 6, 4 ; Ph 1, 5 — le lien entre le pain et la parole sera souligné plus loin.

déclare saint Paul, dans la phrase de 1 Co 10, 16-17, étudiée plus haut : « Le pain que nous fractionnons n'est-il pas *koinônia* au corps du Christ ? Car un unique pain — un unique corps — nous, les nombreux, nous sommes, puisque tous, d'un unique pain, nous avons part. » Le repas chrétien est le lieu par excellence de l'unité et de la charité chrétienne où le Seigneur continue de distribuer ce que la collecte rassemble. La multiplication des pains se poursuit. Dans ce dernier récit de miracle s'inscrit toute une pratique chrétienne, à l'instar des autres récits de miracle d'ailleurs. La *koinônia* s'édifie alors autour du même pain distribué, autour de la même personne qui continue de le donner. Nous touchons là une conviction fondamentale de la communauté naissante : celle-ci désigne le Ressuscité, le Seigneur toujours présent, comme celui qui maintenant la rassemble et la fait exister.

2. LE LIEU DE LA RECONNAISSANCE DU SEIGNEUR

Le groupe chrétien peut continuer d'exister, puisqu'il n'a pas perdu le lieu de son unité, inscrit dans la personne même de son Maître. Sur ce point, la différence est grande avec les autres mouvements juifs de ce temps.

La Tôrah, lien d'unité pour les Juifs

Dans le Judaïsme, il n'est point d'autres lieux d'unité que la Tôrah. Allons, au matin du sabbat, dans une synagogue du 1^{er} siècle pour entendre résonner la parole où s'entrecroisent et s'unifient les textes bibliques choisis pour ce jour. La voix des lecteurs du texte sacré appelle celle de l'homéliste. Les Prophètes, les Écrits et même toute la tradition orale sont alors largement exploités, mais toujours pour dire et redire la Tôrah révélée. Elle seule est principe d'unité. Dieu continue de parler par cette Tôrah proférée dans les synagogues, de sorte que l'assemblée se construit elle-même en redisant cette Parole et

en lui obéissant¹². Ou encore, durant le cours de la semaine, allons dans quelques maisons d'études. Nous verrons des disciples se presser autour de leur Rabbi, mais sans jamais oublier que la Tôrah reste leur unique centre d'intérêt, de sorte qu'un disciple de la Tôrah peut toujours aller ailleurs grapiller l'enseignement. Et même, allons à Qumrân, dans ce groupe fortement ramassé sur lui-même au point d'exalter au plus haut le *Yahad*, la Communauté (= *koinônia*). Allons voir celui qui assume le rôle de Maître de Justice, c'est-à-dire de maître authentique dans ce mouvement de l'alliance nouvelle. Or, celui-ci même, comme toute sa communauté avec lui, ne se lassera pas de nous désigner la Tôrah comme le principe du rassemblement dans la prière, la méditation des Écritures et la pureté la plus radicale.

Le baptiseur, lieu d'unité pour les baptistes

La situation est bien différente dans les groupes baptistes qui, à l'instar des anciennes ghildes prophétiques d'un Élie ou d'un Élisée, s'ordonnaient autour de celui qui les avait rassemblés. Le geste baptiste du pardon dans l'eau vive, au seuil imminent d'un règne de Dieu qui arrive, ne pouvait qu'unir les baptisés à leur baptiseur. Le salut passait par ce geste baptiste, et plus encore par la personne de Jésus. Mais alors la mort de ces rassembleurs n'impliquait-elle pas inéluctablement l'écroulement du groupe de leurs baptisés? La mort de Jésus ne signifiait-elle pas la mort de son groupe, puisque ce dernier perdait celui-là même qui faisait son unité?

Le repas du Seigneur, lieu d'unité pour les chrétiens

Or, les chrétiens continuèrent de se rassembler, non point autour de quelque successeur de leur Maître disparu, mais dans un repas commun qui voulait nier l'actualité de la mort de leur Seigneur, alors même qu'on rappelait sa crucifixion et qu'on

12. Cf. C. PERROT, « La lecture de la Bible dans les synagogues », dans LMD 126 (1976), p. 24-41.

attendait sa venue toute proche. Après l'événement du Golgotha, le seul fait de perpétuer un groupe qui, jusque-là, avait son point d'unité dans la seule personne de Jésus, c'était déjà affirmer joyeusement la présence continuée du Maître, dans la reconnaissance de son absence sensible, l'attestation de sa présence invisible et l'attente communautaire de sa venue. Le seul fait de manger, et non point de jeûner, montrait à la fois cette présence du Ressuscité et l'existence de sa communauté, elle aussi ressuscitée avec lui. Si, à la différence du Baptiste, Jésus faisait manger ses disciples pour manifester le règne de Dieu, combien plus le prophète chrétien, au sein du repas chrétien, sait rappeler la parole du Maître : « Les compagnons de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux ? » (Mc 2, 19). Christ est là, et donc nous pouvons encore manger ensemble ! Ou, comme le dit à sa manière l'*Évangile des Hébreux* en rapportant une apparition pascale de Jésus à Jacques de Jérusalem : « 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 des morts ¹³. »

Tel est donc ce « souper du Seigneur », comme l'appelle saint Paul dans 1 Co 11, 20 (en grec *kuriakon deipnon*). Le repas du Ressuscité est le lieu de la présence de Celui qui continue de rassembler sa communauté, et le lieu de cette absence qui porte l'Église à nommer son Seigneur, dans l'annonce de sa mort et jusqu'à ce qu'il vienne : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). Le passé, le présent et le futur traversent le repas chrétien : le passé de la croix dans le présent de l'annonce du Seigneur vivant, jusqu'à ce qu'il vienne nous prendre. Et en nommant son Seigneur, l'Église se nomme elle-même dans le déploiement du temps. Dans l'unique pain partagé, le Corps du Christ trouve son identité et la raison de sa temporalité.

13. D'après JÉRÔME, *De Viris Illustribus* 2 (E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tübingen 1959, p. 108).

Les contrefaçons du repas de l'unité

Si, au contraire, l'Église se déchire, s'il y a « des scissions », comme le dit Paul dans 1 Co 11, 18 ; si, plus encore, chacun se hâte de « prendre son propre repas », alors il ne s'agit plus en l'occurrence du repas du Seigneur et la communauté a perdu sa réalité (1 Co 11, 20-21). Il manque en effet à ce soi-disant repas ses deux caractéristiques essentielles : il a perdu ses limites et il n'est plus le lieu de la charité. Il a perdu ses limites, c'est-à-dire la fraction du pain qui l'inaugure et la coupe de vin qui l'achève. Il a perdu son début que d'aucuns « devancent » (en grec *prolambanei en tô phagein*), et il n'a plus sa fin, sinon dans l'ivresse ! Il n'est même plus le lieu de la *koinônia*. Le riche affamé mange son repas à lui et le partage du repas des pauvres est refusé. Le repas est pour lui le lieu où il se sert, et non plus le lieu où il reçoit ce que le Seigneur distribue. Quelle en est alors la conséquence ? S'agit-il seulement de quelques péchés de gourmandise ou de quelques fautes contre la charité ? C'est bien plus grave : « Celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit sa propre condamnation » (1 Co 11, 29). Le corps de celui qui vient de dire « Ceci est mon corps » (11, 24), est mis en question¹⁴. Ainsi donc, le repas a perdu ses limites, le Seigneur ne peut plus y être nommé et l'assemblée éclate : il y a des divisions, et non plus l'unique corps du Christ. C'est dire combien les limites du repas chrétien déterminent aussi les limites de l'Église. Le point est si fort que les plus graves secousses de la communauté naissante portent justement sur la question des tables. Diviser les tables, c'est diviser l'Église. La division des chrétiens hébreux d'avec les hellénistes, les ruptures entre les judéo-chrétiens et les communautés helléno-chrétiennes, sont chaque fois des brûlures (Ga 2, 12s). Comment, dans ces conditions, peut encore fonctionner l'action symbolique — au sens premier

14. Nous ne suivons pas ici l'interprétation donnée, entre autres, par G. BORNKAMM (« Herrenmahl und Kirche bei Paulus », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1953), p. 312-349), selon lequel « l'agape » et l'eucharistie étaient déjà séparées au temps de Paul : les abus porteraient seulement sur le repas de charité et non sur « l'acte sacramentel » ! Mais Paul, en 1 Co 11, 34, signifie aux trublions leur « jugement (*krima*) » pour n'avoir point reconnu le corps du Seigneur (11, 27-29).

du mot symbole, celui du morceau brisé, puis ramassé dans l'unité¹⁵ — qui fait exister l'Église en lui faisant reconnaître son Seigneur ?

Mais suffit-il de dire que le repas chrétien est le lieu où le Seigneur est nommé, parce que le pain qui l'inaugure est visé comme le pain de son corps et que le vin qui l'achève est bien le vin de son sang ? Tentons d'aller plus loin encore, en montrant comment la communauté croyante a su désigner son Seigneur comme celui qui préside encore son repas, la nourrit et lui parle toujours. Avant d'être de Marc ou de Paul, l'Évangile est d'abord la parole du Seigneur du repas chrétien, alors même que l'histoire évangélique le « re-présente » à la communauté rassemblée et le fait à nouveau parler.

3. LE REPAS PRÉSIDÉ PAR LE SEIGNEUR

Pour situer historiquement la question de la présidence du repas chrétien, il importe, croyons-nous, de lier toute une série de données qui manifestent la nouveauté chrétienne sur ce point précis. La présentation qui suit sera très synthétique, en se voulant surtout suggestive et en ne l'abordant que par le biais de la présidence ou de la seigneurie du Christ¹⁶. Le repas chrétien, avons-nous dit plus haut, conjoint deux pratiques juives, celle du repas de groupe associé à la collecte des pauvres : *koinônia* et « fraction du pain » sont liées, comme il est dit dans Ac 2, 42. Mais, par ailleurs, comme nous le rappellerons en conclusion, ce même repas est aussi le lieu privilégié de la parole chrétienne. Or, à chacun de ces niveaux précis — le repas de groupe, le service d'entraide et le lieu de la parole — le problème de la présidence se pose différemment, dans le contexte juif du moins. Comment dès lors les

15. Sur l'ordre symbolique, voir surtout A. DELZANT, *La communication de Dieu*, Paris: Cerf 1978, pp. 29 ss.

16. Le problème connexe de « la présidence eucharistique », comme on dit actuellement, ne rentre donc pas dans notre propos.

chrétiens vont-ils conjoindre ces différences pour dire l'actualité de la présidence du Christ ? Car il s'agit bien du souper « du Seigneur ».

La présidence du repas juif

Un repas juif est normalement présidé par le chef de famille ou le maître de maison. C'est à lui de dire l'eulogie, de rompre le pain et, dans le cadre du repas festif, de bénir la coupe finale. Toutefois, si quelque prêtre est présent au repas, il se chargera des bénédictions, comme il est dit dans la *Lettre d'Aristée* 7, 184. Il en sera de même dans les repas de groupe pris dans les synagogues après la ruine du Temple. Les serveurs du repas — un domestique ou des femmes — ne sont pas valorisés comme tels¹⁷. Lors du repas pascal, ce rôle sera rempli par le *shamash*, le serveur — en grec *diakonos* dans son sens premier de serveur de la table. A notre connaissance, le rôle d'un tel serveur n'est valorisé que dans le Nouveau Testament et dans le groupe des Thérapeutes qui prenaient pour servir la table, non point des esclaves, mais des hommes libres, soigneusement choisis et jeunes¹⁸.

La responsabilité du service d'entraide juif

Le service de l'entraide était, au contraire, entre les mains des autorités ou des représentants qualifiés de l'assemblée juive. Donnons l'exemple du *Mebaqqer* et des juges esséniens, qui ont charge de la caisse des pauvres selon le *Document de Damas* (XIV, 14). Mieux encore, mentionnons les sept juges qui administrent chaque ville d'Israël selon le témoignage de Flavius Josèphe, ou encore ces sept *parnasim* (administrateurs) dont parle l'ancienne littérature juive, à l'instar des Sept

17. Le vocabulaire diaconal est rare dans le Judaïsme : Esther 1, 10; 6, 3.5; 1 Mac 11, 58 (LXX); JOSÈPHE AJ 6 § 52; 11 § 166.188. Le mot *diakonos* est devenu « à la mode » dans le milieu chrétien, et d'abord par Paul pour se désigner lui-même.

18. PHILON, *Vie Contemplative* § 75.

mentionnés dans Ac 6, 3-5¹⁹. Au demeurant, quelle autorité accepterait de se voir dessaisir du contrôle des finances ? Dans le cadre du « panier du pauvre », dont il a été plus haut question, la collecte est organisée par deux administrateurs dûment accrédités et la distribution des biens par trois d'entre eux.

Présidence et service dans le repas chrétien

Si donc le repas chrétien a conjoint les deux pratiques du repas communautaire et du service d'entraide, on arrive à l'étonnante situation où le chef devient serveur, et inversement. Un retournement des catégories s'opère, qui trouvera son expression dans des phrases comme celle-ci : « Si quelqu'un veut être grand (= chef), qu'il soit aussi votre serviteur (*diakonos*) » (Mc 10, 43)²⁰.

La présidence du Christ

Dans le Nouveau Testament, toutefois, un tel serviteur n'assume pas pour autant la présidence de la table. Dans le « souper du Seigneur », ce rôle continue d'être alloué au Christ, et c'est justement la fonction de la proclamation anamnétique du récit de la Cène que de désigner celui qui prend le pain, le bénit, le rompt et le distribue. La fonction de ce récit archétypal apparaît alors essentielle, en permettant de « visualiser » ou de « re-présenter » (= remettre au niveau du présent par le truchement de l'image symbolique) le geste, et donc la présence et la présidence du Seigneur. Au demeurant, la nécessité d'un tel récit anamnétique dut très tôt se faire sentir, même si, comme certains l'affirment à partir de la prière

19. Cf. JOSÈPHE, *Guerre* 2 § 568-571; *Tosefta Megilla* 2, 12; *T.b. Megilla* 26a; cf. S. SAFRAI-M. STERN éd., *The Jewish People in the First Century*, I, Assen 1974, p. 414. Dans le monde hellénistique aussi, l'évêque a la charge de la surveillance, dans le domaine financier y compris, cf. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris: Cerf 1971, pp. 27-31.

20. Voir aussi Jn 13, 12-15, dans le contexte du repas, et de même Lc 22, 26, où l'*higoumène* doit devenir serveur.

eucharistique lue dans la *Didachè*, on pourrait en soi s'en passer²¹. Il reste néanmoins un fait littéraire important. A suivre attentivement la chronologie littéraire des écrits actuels du Nouveau Testament, nous avons dans les versets de 1 Co 11, 23-25 la plus ancienne représentation évangélique, de style narratif, qui nous soit connue. Comme on le sait, Paul rapporte bien des allusions à des paroles ou à des gestes de Jésus, mais il n'y a chez lui qu'un seul « récit évangélique » : celui de la Cène.

La présence de la parole

Ajoutons enfin que par ce récit, non seulement le geste de Jésus est remis au niveau du présent — j'allais dire « ressuscite » —, mais aussi sa parole : « Ceci est mon corps », maintenant délivrée dans l'actualité du geste posé. Celui qui continue de rassembler et de présider son groupe continue aussi de lui parler et de l'ouvrir à une parole nouvelle. Plus largement encore, le repas chrétien n'est pas seulement un repas de groupe conjoint à l'entraide communautaire, il n'est pas que le souper présidé par le Seigneur, il est encore le lieu privilégié de la parole chrétienne, entendue entre le pain et la coupe finale : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous *annoncez* la mort du Seigneur... » (1 Co 11, 26). Ce repas est une annonce. Il est lié à la parole²². Dès lors, un nouveau déplacement s'effectue, qui va de la synagogue d'antan à la nouvelle assemblée. Jusqu'ici le lieu de la parole religieuse était le Temple et la synagogue. Là résonnait la parole toujours actuelle que Dieu adressait à son peuple choisi. Au matin du sabbat, le lecteur de la Tôrah et celui des Prophètes, accompagné de l'homéliste, jouaient alors un rôle essentiel dans la répercussion de la parole divine. Or, voilà que le nouveau lieu de la parole chrétienne entend faire résonner la parole de son Seigneur, la parole actuelle de Jésus à sa communauté rassemblée, répercutée par l'anamnèse

21. Cf. *Didachè* 9-10, dans W. RORDORF-A. TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, Paris: Cerf 1978, pp. 38-48.

22. Tous ces points seront développés dans notre livre *Jésus et l'histoire*, à paraître chez Desclée en 1979.

du prophète chrétien. Il faudrait maintenant évoquer tout ce travail de la parole qui construit l'Église, au cœur du repas chrétien : de la parole *de* Jésus, remémorée par le prophète chrétien, à la parole *sur* Jésus dans la réflexion du docteur chrétien, en passant par la parole adressée *à* Jésus, sur les lèvres du glossolale, c'est-à-dire du prier.

Mais, je n'ose plus continuer mon discours : vous m'avez demandé de dire le lien entre l'eucharistie et l'Église, et voilà que nous évoquons la construction du texte évangélique dans le cadre du repas chrétien. Cette fois, le détour est trop considérable pour pouvoir être amorcé maintenant. Et, en même temps, notre expérience de la célébration chrétienne ne nous dit-elle pas d'emblée la solution ? L'Évangile du repas chrétien n'est-il pas le lieu par excellence où l'Église se découvre à elle-même, en parlant la parole de son Christ ? L'Église existe, puisqu'elle parle, puisqu'elle parle la parole de Jésus.



L'admirable peinture de Lc 24, 13-35 sur les pèlerins d'Emmaüs illustre parfaitement tout ce que nous venons de dire sur le repas chrétien. Jésus, l'étranger de passage et l'hôte de la charité des deux disciples, se met à table avec eux et en prend la présidence. Le pain est rompu et distribué par celui qui s'instaure comme le maître de table d'une maison qui l'accueille, de sorte que ce repas devient, par excellence, le lieu de la reconnaissance du Seigneur : « Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent, puis il devint invisible. » (24, 31). Le Ressuscité reste désormais l'Absent-présent du repas chrétien. Plus encore, une fois le pain reconnu, les disciples se remémorent celui qui leur parlait sur le chemin et leur ouvrait le sens des Écritures (24, 32). Le repas chrétien est le lieu de la reconnaissance du Seigneur et de celle de sa parole. Car le Maître qui préside est aussi celui qui continue de parler et de faire parler, comme il est celui qui donne à l'Église son identité.

Charles PERROT