

De la pratique eucharistique de la première Église

À la question de la “Réelle présence”

Ceci est la transcription d'une intervention de Jean Marie Martin lors du week-end qu'il a animé à Versailles en février 1992 sur le chapitre 6 de Jean.

1°) Le récit de Jn 6, 1-13 et le récit de Justin.

Dans la lecture de ces versets vous avez des traces subtiles de références multiples qui entrent en jeu et qui se combinent.

a) Lecture de quelques éléments du récit de Justin

Ceci peut nous aider à réfléchir sur ce fait que la pratique eucharistique de la première Église doit jouer un rôle dans la façon même dont l'épisode est relu et réécrit.

1°) En effet le premier trait reconnu et explicité de la réunion eucharistique des chrétiens, c'est d'abord **la convocation**, c'est-à-dire entendre la voix. Ici apparemment les gens ne sont pas convoqués, mais cette question est traitée par saint Jean lui-même dans le décours du texte car « *Nul ne vient à moi si le Père ne le tire* ». Apparemment ils ne sont pas appelés, et néanmoins ils sont tirés du plus profond, du Père, et pas simplement d'un appel extérieur. D'où cette idée fondamentale de convocation : c'est être là où je sais que j'étais convoqué, c'est entendre la voix dans un sens intime. Donc aspect de convocation qui rejoint l'aspect de rassemblement, de multitude rassemblée, qui, elle, se trouve dans ce texte. Saint Justin dans sa Première Apologie dira « ³ **Le jour qu'on appelle le jour du soleil** – c'est le dimanche avec la mention explicite du soleil – **tous, de la ville et de la campagne** (c'est-à-dire de Rome et de la campagne romaine) **se rassemblent en un même lieu.** » Nous retrouvons là le thème de la dispersion et le thème du rassemblement qui est le rassemblement de la totalité en référence à la volonté « *que rien ne se perde* » ; donc allusion à cela ici.¹ Nous écoutons musicalement ce texte, c'est-à-dire dans les échos multiples que possède un mot avec l'ensemble du texte car il est écrit dans une symbolique fondamentale.

2°) Deuxième trait. Il n'y a qu'à écouter saint Justin – c'est une des premières descriptions, qui est faite pour l'extérieur, de ce qui se passe dans la réunion des chrétiens : « **Ensuite on lit les mémoires des apôtres** – chez Justin ceci désigne les évangiles – **et les écrits des prophètes** (entendez les prophètes du Nouveau Testament, notamment les épîtres de saint Paul). » Ici c'est l'enseignement qui se trouve chez Marc : « *et il les enseignait longuement* ».

3°) Saint Justin : « ⁵ [...] **Puis on apporte du pain avec du vin et de l'eau** – le thème de la nourriture se trouve également dans le chapitre 10 de saint Jean sur le Pasteur – **puis celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties autant qu'il le peut.** » "Faire

¹ Voir le message où se trouve le texte de Justin en entier [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#). (tag Pères de l'Église).

monter les eucharisties", c'est laisser venir un chant ou une parole d'action de grâces (*eucharistia*) sur la nourriture. Or c'est un fait que le Christ a eucharistié (a rendu grâce) (cf Jn 6, 11). On peut l'entendre à plusieurs niveaux. D'abord à un niveau simple puisque Marc et Matthieu disent *eulogêsas* qui est le mot proche de bénédiction – *bénir pour dire* : un peu comme on dirait le bénédicité. C'est une structure bien connue en monde juif qui est traduite ici par *eulogia*. Mais saint Jean emploie le mot *eucharistêsas*, et ce mot, quand il est écrit, a désormais pris un sens par rapport à ce que nous appelons l'Eucharistie, donc c'est à dessein qu'il emploie ce mot.

Donc il y a des éléments de notre Eucharistie qui se trouvent à l'horizon de notre texte.

b) Conséquences pour la pratique eucharistique.

Ceci peut nous aider à penser qu'il ne suffit peut-être pas d'énoncer les parties successives de l'Eucharistie : d'abord il y a la convocation qui fait qu'on se rassemble ; ensuite c'est la liturgie de la parole, on écoute ; ensuite c'est la liturgie du pain et du vin, on mange. Non. Il faut penser que ces différentes choses ne sont pas des parties successives mais des aspects diversement accentués de la même chose.

Par exemple le rassemblement ne consiste pas simplement dans le fait d'avoir convergé là, mais consiste en ce qu'il est l'écoute d'une parole qui assemble et aussi d'un pain qui fait communion. Et la parole est pain (manger c'est entendre, manger n'est que l'expression de l'écoute, l'expression de la foi), mais la parole ne s'épuise pas tant dans ce que nous appellerions un entendre sur la doctrine, elle est premièrement convoquante, c'est elle qui constitue l'unité et la réunion.

Donc il est tout à fait légitime que nous distinguions à la messe une partie de convocation, une partie de parole et une partie de célébration du pain et du vin. Néanmoins ce ne sont pas des parties étanches, des parties adéquatement distinctes les unes des autres. Tout l'intérêt de la lecture que nous faisons ici, c'est la capacité de lire au fond le pain comme parole et la parole comme pain, pour résumer.

c) La grande visée de Jean.

Je suis en train de dire en ce moment que notre texte n'est pas écrit dans sa grande dimension sans qu'il n'y ait aussi de référence à la célébration eucharistique. C'est tout autre chose que de dire : ah bon, mais alors le Christ a fait la première transsubstantiation, c'était peut-être la première Eucharistie. Ce n'est pas ce que je dis. Je dis que ce qui peut être lu à un certain niveau comme l'anecdote de la nourriture de gens qui ont faim, à un autre niveau est écrit comme le discours sur le pain de vie avec, simultanément, la signification de l'Eucharistie qui, elle-même, a la signification de la main-tenance ou de l'entre-tien ultime jusqu'à l'eschatologie de la totalité de l'humanité et de l'accomplissement de l'œuvre du Père. Tout cela l'un dans l'autre. Voilà la grande visée du texte de Jean.

C'est l'unique activité du Christ qui, dans le petit, accomplit le grand. Au fond c'est notre définition du symbole : lire le grand dans le petit, lire le fruit dans la graine... lire ainsi parce que c'est écrit ainsi.

Il y va de l'identification d'un texte comme celui-là. La chose du texte a lieu où et quand ? Du commencement à la fin, de l'*archê* à l'eschatologie – de l'eschatologie, c'est-à-dire maintenant – c'est de cela que parle le texte. Ce texte ne raconte pas une histoire du passé, ce texte dit la totalité, il dit l'heure, il dit le maintenant. Il ne faudrait pas que nous pensions que l'eschatologie est au bout du temps car « *l'heure vient et c'est maintenant* », et c'est toujours maintenant. C'est pourquoi la lecture célébrée de ce texte est une lecture par laquelle je me déchiffre, par laquelle je me posture. Et c'est en ce sens-là que le texte est posturant pour la célébration eucharistique, m'y met de la bonne manière.

d) Conséquences pour la question de la "la présence réelle".

Dans cette perspective la "réelle présence" c'est que j'y sois, à la chose du texte. La théologie a pensé "la présence réelle" dans une problématique, un langage et des questionnements qui sont différents de ceux indiqués par ce texte et par ce que nous sommes en train de découvrir ici, et c'est très précieux et très intéressant. Cependant ce n'est pas ce qui est à introduire dans notre texte. La même chose se dit dans ce texte dans un autre langage qui est le langage le plus référentiel puisque le langage de l'Écriture est plus important que le langage du Concile de Trente, bien que le texte du Concile de Trente soit une chose extrêmement précieuse.² Faisons la différence.

Il est de l'essence de l'Évangile de ne pas simplement raconter des faits passés mais d'être une parole qui se présente et s'adresse à moi aujourd'hui, maintenant. Ce qui rend cela possible, c'est qu'il a pour essence la résurrection et que la résurrection est la mise en cause du temps mortel selon le mode sur lequel nous l'éprouvons nativement.

e) La question de la présence réelle est à repenser.

Or ce que je viens de dire de la résurrection est quelque chose qui n'a pas été véritablement entendu, si bien qu'une chose aussi certaine dans cette perspective que la présence réelle du Christ vivant, du Ressuscité, à l'Eucharistie, a fait largement problème. D'où toutes les problématiques de la présence réelle posées par rapport aux exigences de langage de la pensée hellénistique puis de la pensée aristotélicienne chez saint Thomas d'Aquin, puis a fortiori de la pensée postérieure à Descartes où la compréhension du corps a changé puisque le corps est approché par l'étendue. Au fond ce sont des questions de physique et de métaphysique qui se posent au sujet de la présence réelle, c'est ça qui a fait problème au cours des siècles.

² Les Réformateurs, au XVI^e siècle, réagirent vivement contre certaines dérives de la pratique sacramentelle. Mais tous n'eurent pas la même doctrine à propos de l'eucharistie : Luther tenait quant à lui la présence réelle ; Zwingli voyait dans le pain et le vin de simples signes ; Calvin considérait que le fidèle recevait spirituellement la présence du Christ. En réponse au protestantisme, le concile de Trente déclara que, « après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est vraiment, réellement et substantiellement contenu sous l'apparence de ces réalités sensibles » (2). Même si le mot « contenu » risque d'entretenir l'idée d'une présence spatiale, le Concile reprend pour l'essentiel l'enseignement de saint Thomas : « le Christ est tout entier présent sous les espèces du pain et du vin – il l'est substantiellement ».

Aujourd'hui on dit : « *Le Christ est réellement présent dans l'assemblée elle-même réunie en son nom, dans la personne du ministre, dans sa parole et aussi, mais de façon substantielle et continue, sous les espèces eucharistiques* » (Présentation générale du missel romain, PGMR n°5).

Source : <http://www.croire.com/article/index.jsp?docId=2378852&rubId=187>

Alors il est intéressant de voir comment, avec les ressources propres et les exigences de questionnement d'une époque, nos pères dans la foi s'y sont attachés au point de ne rien céder. Je trouve magnifique de tenir la réelle présence du Christ, malgré toute la difficulté de penser que représente l'aristotélisme occidental. Tenir la présence réelle malgré l'aristotélisme, pour moi c'est grand, mais ça ne donne pas un discours heureux ; ça donne un discours que nous ne pouvons pas tellement reprendre à notre compte car nous n'avons plus les mêmes présupposés, les mêmes exigences.

Nous sommes peut-être mieux en mesure d'entendre les conséquences du fait que la résurrection est la mise en pièce de l'étrécissement de la présence selon le mode que nous connaissons, qui est celui du temps mortel, mortel et meurtrier. Le temps tue et meurt. La résurrection est quand même quelque chose qui met en question le sens du temps. Or ce n'est pas cela qui a été exploité et pensé. C'est pour cette raison que je trouve merveilleux qu'on ait maintenu la présence réelle, mais je pense qu'il faut repenser cela d'une autre manière. Il faut ré-écouter, ré-entendre, peut-être avec des ressources nouvelles, les possibilités de l'Écriture sur ce point et c'est pourquoi, un peu par mode de jeu, par allusion à la même problématique, je disais "réelle présence" plutôt que "présence réelle".

Cette question, qui a tellement préoccupé nos pères dans la foi, est quelque chose qui, pour nous, n'a pas l'air de faire problème. Mais ça ne me rassure pas pour autant, parce qu'il y a des choses qui ne font pas problème simplement parce qu'elles sont usées. On n'a plus l'habitude d'en parler, on s'en passe. Mais ce n'est pas suffisant de simplement répéter la problématique de transsubstantiation ; elle est tout à fait légitime dans son questionnement, mais ce questionnement n'est pas le nôtre : ce qui est mis alors sous le mot substance est totalement différent du sens qu'il a aujourd'hui. Et cependant, vu de près, c'est quelque chose qui recèle des ressources de pensée prodigieuse, ce n'est pas nul, loin de là.

f) Réelle présence.

Cependant il ne faudrait pas que les questions soient simplement non posées parce qu'elles sont usées, qu'elles n'ont plus cours. Il y a quelque chose d'important à essayer de relire sur un mode nouveau, dans cette affaire. C'est ce que j'essayais de toucher très sommairement ici en parlant de "la réelle présence" comme impliquant l'être à. Ce qu'il y a de nouveauté n'est pas simplement à gérer sur le mode de ce qui se passe physiquement (c'est-à-dire dans la chose ou la substance "pain") – étant entendu que de toute façon, chez les Anciens, "physiquement" ne signifie pas ce que signifie la physique aujourd'hui – mais que cela est simultanément à penser comme une profonde transformation de la posture, c'est-à-dire de "l'attitude à ce qui est", et cela de par la Résurrection. Ce que je dis là n'est pas suffisant, mais j'indique ce qu'il y a à chercher, à penser dans ce sens-là. Cela peut être intéressant pour nous.

► Réelle présence du Christ ou de nous ?

J-M M : Ce qui est très intéressant dans cette affaire, c'est que pour être présent, il faut être deux. Donc ce n'est pas la présence "de l'un ou de l'autre". Il n'y a pas "quelqu'un qui est présent" : il est présent à quelque chose ou à quelqu'un. C'est justement la dissolution de ta question que je suis en train de dire ici. La présence n'est pas à penser sur le mode de "être présent".

Être présent ne signifie pas être posé là, être présent c'est se présenter et ceci nous renvoie à la signification du mot de corps parce que, chez nous, un corps est regardé comme un objet non continu mais contigu. Contigu est un mot formé sur le verbe toucher en latin. On ne sort pas d'une référence anthropologique dans ces choses.

2°) Mise en cause de notre représentation du corps.

a) Le corps c'est "se présenter".

Notre représentation du corps comme chose est le produit lui aussi d'un regard, c'est le regard moderne sur le corps, un regard efficace, parce que c'est d'avoir été posé comme chose qu'il peut être disséqué – c'est tout une histoire, l'avènement de la capacité de disséquer – et ensuite étudié avec infiniment de raffinement dans son anatomie, sa biologie, etc. Ces choses efficaces, cependant, sont ouvertes et rendues possibles par ce qui est habituellement un regard myope sur ce qu'il en est du corps. Cela est infiniment efficace en son lieu, et pourtant ça met en péril la capacité de regarder le corps comme autre chose qu'un objet, ça met en péril la capacité d'entendre véritablement ce qui est le corps. C'est pourquoi il faut nous habituer à penser le mot de corps – je parle ici de chaque corps – à partir de "se présenter" : le corps c'est se présenter.

Rappelez-vous que nous avons un problème dans notre constante réduction à "chose" : nous disions que le pain, la vie, la lumière, ça ne pouvait pas se penser comme choses et j'invitais à les penser à partir de l'infinitif. C'est quelque chose un peu du même genre ici : le corps c'est se présenter³.

b) Le corps comme cadavre. L'expérience de Marie-Madeleine au tombeau.

► Je pense à l'expérience de voir comme cadavre le corps de quelqu'un que nous avons connu : nous avons l'impression que le corps a été réduit à une chose.

J-M M : Il ne s'agit pas d'évacuer. Cette expérience est au contraire infiniment révélatrice de ce qu'est le corps quand il n'est pas cadavre. C'est quand même assez étrange, justement, que nous pensions savoir au mieux ce qu'est ce corps seulement quand il est cadavre. Et c'est ce qui nous est d'une certaine manière révélé également par l'évangile dans le récit de Marie-Madeleine au tombeau où elle cherche un cadavre et ne le trouve pas. Celui qu'elle cherche est debout devant elle, mais parce qu'elle cherche un cadavre elle ne le voit pas pour ce qu'il est. Et il faut qu'une parole la retourne à elle-même pour qu'elle reprenne de l'intérieur son regard à partir du nom qui lui est dit, de son nom propre, pour qu'elle dise « *Rabbouni (maître)* » c'est-à-dire qu'elle le reconnaisse.

Qu'est-ce que fait Marie-Madeleine ici ? Elle récite tout son itinéraire ; l'itinéraire particulier de Marie-Madeleine mais aussi celui de toute l'humanité. Elle découvre que le mode sur lequel elle était à Jésus dans la condition prépascale était de le prendre pour un cadavre. De même le mode sur lequel nous sommes les uns aux autres, c'est d'une certaine manière de les prendre pour des choses que l'on pose, que l'on dépose et dont on dispose. « *Où l'as-tu posé,*

³ Voir le message [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#) dans le tag "outils" du blog.

et moi je le lèverai » (Jn 20, 15) : après que le cadavre ait été déposé, il s'agit ici de le lever pour en faire quelque chose. Par là Marie-Madeleine découvre que le mode natif que nous avons d'être aux êtres, c'est de les prendre pour des choses dont on dispose. Et cela est révélateur de ce qu'elle a manqué, même dans sa fréquentation, son amour, sa fidélité, son admiration pour le Christ. Elle ne l'avait pas identifié pour ce qu'il est dans sa liberté qui se manifeste dans la Résurrection, la liberté qui se donne dans la parole qui lui dit son nom, et qui fait qu'il n'est pas une chose dont on dispose. Cette expérience-là se lit aussi à plusieurs degrés parce que Marie-Madeleine, bien sûr, ici cherche un cadavre et ne le trouve pas ; mais c'est écrit par Jean dans une relecture de la situation prépascale où on se méprend sur le corps du Christ par rapport à ce qu'il est ; et c'est en même temps une histoire de l'humanité, de la recherche manquée, de la recherche à plusieurs étapes, et puis de l'écoute de la parole qui révèle, et puis du non-accomplissement encore (« *Va dire aux frères* ») ; et quand tous les frères ont entendu, alors la Résurrection est accomplie. Ce texte est aussi eschatologique, il est aussi à dimension totale.

Nous sommes arrivés là en orientant notre réflexion pour repenser ce qu'il en est d'être corps lorsqu'on essaie de penser le corps autrement que comme une chose dont on dispose. Pour nous c'est particulièrement difficile à la mesure où la modernité est inscrite de cette façon.

c) Comment penser l'homme ?

En effet la modernité éprouve ce qu'il en est de l'homme dans le décours de la pensée occidentale qui l'a défini initialement comme *animal rationale*, "un animal doué de parole", c'est-à-dire qu'il appartient au genre animal mais il est spécifié parmi les autres animaux ayant la parole ou la pensée etc. Ce mode d'identification de l'homme persiste mais au travers de variations, car l'homme est toujours perçu comme un étant parmi les étants dont le spécifique est dénommé d'abord dans la parole, puis dans la raison, et ensuite dans la subjectivité, et dans ce cas le spécifique de l'homme est de maîtriser le monde comme objet. L'homme est un étant dans le monde qui a pour spécificité de maîtriser le monde, voilà la modernité.

C'est le rapport sujet / objet qui apparaît premier : l'homme est pensé comme sujet, sujet par rapport au monde qui est objet. L'homme est un étant dans le monde qui est face au monde.

C'est intéressant de voir les variantes selon lesquelles cela s'est dit. Par exemple *homo est animal rationale* a donné lieu à des variantes comme : l'homme est "animal politique" ; ou "citoyen" (les droits de l'homme et du citoyen) ; ou *der arbeiter*, "travailleur", l'homme au travail (voilà une forme qui dure encore à certains égards, c'est pourquoi il est si malheureux d'être chômeur quand on a pour essence d'être travailleur, c'est vécu comme cela) ; et puis l'homme est "consommateur". Ces choses révèlent des variantes de "*homo est animal rationale*" parce que ça dit des postures, des modes d'être et ça le dit de façons préférentielles diversement accentuées, mais ça garde de la valeur et c'est ce qu'on appelle humanisme, et un humanisme chrétien en plus : il suffit de rajouter un petit peu de Saint Esprit par-dessus.

Mais non, c'est ce que veut dire "homme" qui est à mettre radicalement en question, et aussi les procédures mêmes selon lesquelles nous identifions ce que nous sommes. Il ne faut pas rester détenu dans les limites qui nous sont imposées par notre héritage occidental.

Même les plus augustes des philosophes mettent cela en question. C'est la pensée de Heidegger dans *La lettre sur l'humanisme* où il met cela en question de façon explicite. Je le pressens depuis toujours, mais jamais peut-être je n'en aurais eu l'idée. Le point de vue de Heidegger n'est pas apologétique (il n'a pas le souci de défendre l'Écriture parce que son problème est tout à fait autre). Il voudrait qu'un soupçon radical soit jeté sur ce mode de s'auto-comprendre, sur cette façon d'identifier l'homme considérée comme suffisante pour dire ce qu'il en est de l'homme. De toute façon les procédures de l'écriture du monde biblique sont tout autres que celle-là et seraient à préciser.

Conclusion.

Je parle simplement ici pour jeter un soupçon sur la suffisance ou la pertinence ultime d'un regard qui retient du corps (éventuellement pour comprendre: « Ceci est mon corps ») une problématique ainsi héritée, alors que sans doute la parole en question n'est pas faite pour être détenue par notre sens de corps, mais elle justement faite plutôt pour, de l'intérieur, le retravailler, et pour nous faire comprendre que le corps est à repenser à partir du plus intérieur, à partir de la vie nouvelle qui est en question ici.

Nous sommes provoqués à repenser ce que veut dire corps, et nous y sommes provoqués de façon spécifique (c'est-à-dire propre) par la Résurrection et par l'Eucharistie. Il ne s'agit pas d'adapter notre concept de corps, il s'agit de voir comment il est susceptible de se renouveler : se renouveler c'est-à-dire se penser à partir d'ailleurs que de nos présupposés. Il s'agit de découvrir qu'être corps c'est autre chose que ce que nous pensions.

Voyez, c'est là que l'attention rigoureuse au mot « Ceci est mon corps » est infiniment profitable pour une anthropologie nouvelle, pour un renouvellement du mode d'être au corps.