



Louis-Marie Chauvet, René Devisch, Charles Perrot et Liliane Voyé

Le rite, source et ressources

Presses de l'Université Saint-Louis

Chapitre II. Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament

Charles Perrot

DOI : 10.4000/books.pusl.18448

Éditeur : Presses de l'Université Saint-Louis

Lieu d'édition : Presses de l'Université Saint-Louis

Année d'édition : 1995

Date de mise en ligne : 28 mai 2019

Collection : Collection générale

ISBN électronique : 9782802803546



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

PERROT, Charles. *Chapitre II. Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament* In : *Le rite, source et ressources* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1995 (généré le 26 mars 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pusl/18448>>. ISBN : 9782802803546. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.18448>.

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2020. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

Chapitre II. Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament

Charles Perrot

- 1 Comment reconnaître les paroles et les gestes dits rituels dans le Nouveau Testament, et les situer dans leur particularité ? Jusqu'à quel point l'usage du mot *rite* est-il adéquat en la circonstance et qu'est-ce qui spécifie ces "paroles gestuées" par rapport aux rites d'autres religions¹ ? Comment s'opère en outre le jeu entre le geste et la parole en contexte chrétien ? L'action liturgique n'est-elle pas première par rapport à la parole qui la déclare, et pourquoi ? Tous ces points sont considérables et difficiles, d'autant plus que le regard synthétique ici porté dépassera les seuls gestes du baptême et de l'eucharistie. Ces gestes majeurs ne prennent leur force et toute leur résonance qu'en fonction d'un ensemble plus large d'où surgirent les gestes qui parlent et les paroles qui font salut dans le Nouveau Testament.
- 2 Formulons d'abord quelques remarques préliminaires sur le vocabulaire du rite et le contexte culturel de son utilisation dans le judaïsme hellénistique et les premières communautés chrétiennes. Nous pourrions ensuite porter d'emblée notre regard sur ce qui constitue le fondement d'une nouvelle compréhension du rite en régime chrétien et sur la diversité des premières pratiques rituelles des communautés, par-delà l'unité de leur commune référence à Jésus.

1. Le vocabulaire

- 3 Le mot *rite* ne relève guère de l'usage exégétique ! Sinon, comme une sorte de version sécularisée des mots *liturgie* et *culte*, cette fois largement reçus². Nombreuses sont en effet les études bibliques qui prennent maintenant en compte cette dimension essentielle. Plus encore, la liturgie est souvent considérée comme l'un des lieux privilégiés de la production des textes bibliques, dans le cas des psaumes hymniques évidemment mais aussi dans le cadre néo-testamentaire. Faut-il ici évoquer les premières confessions de foi et les hymnes du Nouveau Testament et, pour une part au moins, la facture de la tradition évangélique elle-même répondant aux besoins des

premières assemblées chrétiennes ?³ Sans doute la plus ancienne écriture évangélique, celle du récit de la Passion pour un part rapportée et réfléchi en fonction du langage des Psaumes, doit-elle aussi trouver sa raison dans le contexte des premières assemblées chrétiennes, liées à la parole et au pain partagé⁴. "L'acte liturgique", comme en parlait à Lyon dès 1950 mon professeur Antoine Chavasse, n'est-il pas largement le creuset de la formation et du déroulé des évangiles ?

- 4 Cela dit, si le mot liturgie est reçu en exégèse, le mot rite n'apparaît guère dans les études néo-testamentaires. Plus encore, l'adjectif *rituel* est d'ordinaire mal porté, même si l'étude des *rituels*, ceux d'Exode 13,3-10 ou 34,10-26, sans parler du Lévitique, suscite un réel intérêt. Ce mot porte avec lui l'évocation d'une pratique trop extérieure et formelle, à la manière de ces paroles creuses ou de ces gestes vides contre lesquels tonnaient les prophètes et les psalmistes d'après l'Exil⁵. Encore ne faut-il pas trop vite confondre le *rite* et, disons, la *ritose*, pour inventer un néologisme à la manière de Marcel Jousse⁶, tant les paroles et les gestes religieux en général peuvent porter une plénitude de sens ou vite dégénérer dans la seule apparence. Si le rite, en son geste lié à la parole, se veut de soi "performatif, c'est-à-dire faisant ce qu'il dit en disant ce qu'il fait, la *ritose* ne présente plus que la surface d'une action recouverte d'une parole vide. Nous parlerons ici du rite en terme positif surtout. Commençons par relever les mots hébreux et grecs qui, plus ou moins, lui correspondent. Partons des mots d'origine tardive avant de remonter au grec.
- 5 En hébreu rabbinique, on connaît les mots *minhag*, *mahzor* et *seder*, désignant selon le cas une appartenance rituelle, un rituel de prières, un enchaînement pré-ordonné de prières ou un cycle de lectures. Le mot *minhag* désigne un usage coutumier⁷, puis, une appartenance rituelle suivant des comportements coutumiers en matière religieuse, non directement codifiés dans la Torah ; ainsi, pour les rites Sefarad et Ashkenaz⁸. Le mot *mahzor* désigne un rituel suivant le cycle liturgique, distribué selon l'ordre des prières pour les fêtes. Encore faut-il vite ajouter que dans le cas des anciennes prières juives, le texte de la prière n'était généralement pas mis par écrit, mais devait être chaque fois ré-inventé, en fonction, il est vrai, de motifs traditionnels à fidèlement reprendre. Le rituel le plus célèbre, le *Mahzor Vitry*, est d'époque tardive⁹. Quant au mot biblique *seder*, il désignera selon le cas un ordre de bataille, un rangement ou une séquence de gestes et de paroles, disons, liturgiques, à la manière du *Seder pascal*, sans parler des *sedarim*, c'est-à-dire une suite de lectures dans le cadre du Cycle Triennal Palestinien en particulier¹⁰.
- 6 Or, il faut bien constater l'origine tardive de ces mots, sans qu'on puisse vraiment trouver dans le contexte juif et judéo-chrétien du premier siècle de notre ère un correspondant exact au mot latin *ritus*. Ce dernier mot, dérivé du sanscrit, désigne un ordre¹¹ ou un, enchaînement pré-ordonné de paroles ou de gestes à suivre sans retouches et à répéter, dans un cadre religieux en particulier : ainsi, est-il question d'un *caerimoniae ritus* chez Cicéron ou de *sacrorum ritus* chez Tite Live. La fantaisie individuelle n'apparaît pas de mise en la circonstance. Le mot grec le plus approprié serait peut-être *thesmos* désignant une loi ou une suite de règles instituées. Mais on remarquera alors combien le mot est rare dans les *Septante*¹² et inconnu dans le Nouveau Testament. Et des mots comme *leiturgia* ou *latreia*, souvent repris dans les *Septante*, traduisent surtout l'hébreu *abôdah*, le culte du Temple¹³, mais sans particulièrement insister alors sur le caractère de répétitivité qui marque le rite.

- 7 On relèvera, en outre, que les séquences de l'action sacrificielle qui se répètent au Temple ne sont alors accompagnées d'aucune parole qui déclarerait leur sens. Le Temple est un lieu de silence, hormis la musique, des doxologies et des chants psalmiques, mais résonant seulement entre les gestes sacrificiels. Et c'est justement sur ce point que les Esséniens, les scribes d'obédience pharisienne et les chrétiens vont réagir, chacun à leur manière : en valorisant "l'offrande des lèvres" à Qumrân, la lecture et l'interprétation de la Loi dans les synagogues et le culte nouveau dans l'Esprit à la manière de Paul selon Ph 3,3 et Rm 1,9. Dans Rm 12,1, il est même question d'un "culte raisonnable" qui s'exprime désormais dans toute la vie du croyant : le syntagme *logikè latreia*, alors utilisé, appelle l'idée d'un culte dont la parole (*logikos* vient de *logos*) devient le lieu éminent¹⁴ v. La même dérive "spirituelle", appliquée cette fois à toute l'action de l'Apôtre, se constate dans le cas du mot *leiturgia*, au sens de service, et de service cultuel en particulier : "Si je sers de libation sur le sacrifice et le service (cultuel) de votre foi" (Ph 2,17).
- 8 Comme on voit, il y a à chaque fois déplacement de sens, et aucun des mots susdits ne traduit exactement le mot *rite*. Peut-être l'expression grecque la plus proche serait-elle *dikaiômata*, au sens d'observances ou de prescriptions instituées, considérées dans leur ensemble. Dans l'Épître aux Hébreux, cette connotation rituelle semblerait s'imposer : "La première alliance... avait des rituels de loi" (Hb 9,1) et "Il n'est question que d'aliments, boissons... et rituels charnels" (9,10). De même, une certaine consonance rituelle apparaît sans doute dans Romains où, avec quelque humour, l'Apôtre désigne l'incirconcis, ici l'helléno-chrétien, comme celui qui accomplit pourtant *les rituels de la loi*, mais cette fois dans l'Esprit (Rm 2,26 et 8,4). Si la piste est juste, le mot rituel n'en sort pas particulièrement relevé. De toute façon, le peu d'usage du vocabulaire rituel pose déjà la question de l'importance relative du rite dans ce corpus.

2. Un contexte hellénistique anti-ritualiste

- 9 Une telle dépréciation s'inscrit dans un large contexte, celui du monde hellénistique du premier siècle, juif ou idolâtre, où l'on assistait à d'étonnantes mutations religieuses. Là encore, il suffira de quelques rappels pour mieux situer ensuite la spécificité chrétienne en matière de rite. Faut-il, en effet, évoquer l'envahissement des divinités orientales dans le monde romain de ce temps ? Jusqu'au sein du *pomerium*, l'enceinte sacrée de Rome, un Tibère devait lutter contre les nouveaux cultes de Isis, Dionysos, Atargatis et autres, etc.. Alors que la religion civique, ordonnée autour de la Cité, paraissait creuse et ritualisée à l'extrême, ces cultes en vogue provoquent le rassemblement de multiples petits groupes religieux, *thiasés* ou *collegia*, au langage chaud, plutôt égalitaire et certainement convivial. La religion de la triade capitoline ne parle plus au cœur, le rite se dessèche, le langage symbolique religieux devient étrange ; bref, les gestes rituels ne fonctionnent plus véritablement. Et cela, au profit de ces "religions à mystères de salut" où l'individu se sent directement concerné, où il s'identifie davantage dans un petit groupe religieux lui permettant de participer aux banquets communautaires cultuels, où le dieu semble tout proche, où enfin, *sôteria*, le salut, peut être atteint comme le fruit d'une ou plusieurs initiations rituelles. L'individualisme hellénistique tuait les anciens rites de la Cité. Et plus le monde s'unifiait depuis Alexandre le Grand, plus fleurissaient des groupuscules religieux en quête d'autres rites où l'individu pouvait socialement se retrouver.

- 10 Le judaïsme de l'époque ne devait pas échapper à de telles mutations. Si le Temple avec ses sacrifices sanglants demeure le lieu rituel par excellence, il faut bien reconnaître que la littérature juive de l'époque, biblique ou apocryphe, n'en majore guère le rôle. Les Esséniens récusent le Temple et ses sacrifices souillés, au profit de "l'offrande des lèvres" d'une communauté qui se présente comme un nouveau Temple¹⁵. Les scribes d'obédience pharisienne, sans refuser le Temple, portent maintenant leur regard sur la Loi et son interprétation au sein des synagogues. Au fait, depuis un siècle environ, la lecture des Prophètes résonnait au matin du sabbat, et donc aussi les virulentes attaques des prophètes contre un culte trop formel. Et même chez les juifs de la Diaspora à la manière de Philon d'Alexandrie, si le Temple et les pèlerinages ne sont pas refusés, les gestes alors posés sont l'objet de toute une nouvelle interprétation allégorique. Bref, le Temple et ses rites "passent" de moins en moins, au profit des divers groupes religieux qui produiront bientôt à leur tour de nouvelles coutumes rituelles. Les réactions baptistes et judéo-chrétiennes contre tous ces rituels du sang s'inscrivent évidemment dans ce large contexte. De même, Paul et Jean "spiritualisent" le Temple et ses rituels. Mais, faut-il ajouter, le rite a cette étonnante propriété d'avoir besoin d'une continuelle réaction anti-rituelle pour mieux renaître de ces cendres. Les déplacements du regard religieux peuvent être considérables, plus cordiaux et spirituels, qui en fin de compte favoriseront à leur tour l'éclosion d'un nouveau ritualisme. Les Esséniens s'attaquent aux gestes souillés du Temple, mais leurs rites communautaires deviendront plus exigeants encore, particulièrement les rites dits négatifs, en l'occurrence les rites de pureté et les interdits visant les païens et autres "fils des ténèbres". Que va-t-il donc surgir des diverses communautés judéo-chrétiennes et helléno-chrétiennes ? Dans leur opposition aux rituels d'hier, opposition d'ailleurs relative selon les groupes chrétiens en question, jusqu'où et de quelle manière vont-elles s'acheminer vers de nouveaux rituels ?

3. Vers de nouveaux rites

- 11 Commençons par une remarque méthodologique, avant de centrer le regard sur l'événement majeur de la Résurrection, situé au cœur des nouvelles pratiques "en train de se ritualiser". Ensuite, nous pourrions deviner combien ces gestes devenus rituels ont pu présenter diverses figures selon les communautés en jeu.
- 12 1. Le premier point, d'ordre méthodologique, se présente encore sous la forme d'un rappel. S'interrogeant sur ces paroles et ces gestes rituels, reconnus dans le N.T., l'exégète d'aujourd'hui ne se situe plus, d'emblée, au niveau dit originaire, dans une sorte de reconstruction historiciste du passé, cherchant à dire comment Jésus a fondé les rites nouveaux ou institué les sacrements de l'Eglise. L'historien n'a pas à donner l'illusion de se situer au niveau de la conscience de Jésus pour saisir "en direct" ces moments fondateurs. Il ne peut que les désigner par le biais d'une médiation linguistique à plusieurs voix et d'une médiation sociale ou communautaire, elle aussi polymorphe. Bref, l'exégète tente de déceler quelques traces du passé qui lui permettent de plus ou moins reconnaître les gestes et paroles en question. Mais il ne peut le faire qu'à travers le prisme sélectif d'une médiation linguistique qui lui porte ces échos du passé et par le biais, non moins incontournable, de la médiation communautaire. Ces paroles et ces gestes sont portés par différents récits, offrant une image littéraire et symbolique de l'événement désigné comme fondateur. Le procès

d'une tradition orale en continuelle répétitivité et celui d'une écriture, finalement plurielle, à savoir celle des quatre évangiles, provoqueront progressivement la fixation de la parole et du geste à rituellement renouveler, sensiblement différents selon les divers canaux des traditions communautaires. Mais une telle pluralité, textuelle et communautaire, n'en entend pas moins désigner son lieu d'unité dans un Christ qui continue de parler et d'agir aujourd'hui par-delà la diversité des pratiques et des paroles en question. Car la nouveauté du rite chrétien, c'est d'être chrétien, c'est-à-dire rattaché à la personne même du Christ, en reléguant peu à peu tous les autres rites dans l'insignifiance.

- 13 Ainsi, plutôt que de parler en termes institutionnels, l'exégète s'attache-t-il, d'une part, à jauger les déplacements opérés entre la symbolique des gestes rituels dans le cadre de l'ancienne Alliance et la symbolique jouant maintenant au cœur de la réalité nouvelle ; et, d'autre part, il tente d'évaluer les écarts existant entre les diverses communautés primitives dans la réception et la compréhension des gestes et des paroles en question. Car il y eut des différences dans la manière de reprendre ces gestes et de rapporter des paroles "en train de se ritualiser", même si progressivement les échanges entre ces communautés provoqueront une sorte d'œcuménisme rituel dont nous sommes aujourd'hui encore les héritiers.
- 14 2. La compréhension des paroles et des gestes de Jésus ne s'est pas faite au départ d'une manière univoque. Et pourtant tous ces chrétiens des origines entendaient éminemment relier ces rites à l'événement même de Pâques. De ce fait, ils privilégiaient le geste qui nous lie au Ressuscité par-delà la parole qui diversement délivre son sens. Certes, il y a une continuelle interaction entre le geste et la parole. Une *praxis* réitérée engendre la parole rituelle, alors même que la parole nouvelle soutient l'action rituelle. Mais si le geste ne peut s'imaginer sans la parole, à moins d'être hors de sens ou de rester ambigu, la parole n'en demeure pas moins seconde par rapport au geste¹⁶. Et dans le cas présent, le ritualisme (ou plutôt la *ritose* !) réside justement dans ce divorce entre un geste à renouveler et le sens qui le porte. Or, en contexte chrétien, l'action fondamentale, constitutive de l'identité et du comportement chrétien, est désignée dans l'événement pascal. C'est à partir de Pâques que tous les gestes et les paroles du chrétien doivent être entendus, et donc aussi ces gestes privilégiés, dits plus tard sacramentels, qui tissent concrètement son lien avec l'événement de Pâques.
- 15 Il faut donc partir de l'événement de la Résurrection, celle de Jésus liée à celle des premiers croyants, comme constitutif du nouvel *ordo* ou rite chrétien.
- 16 Le mot *rite* appelle l'idée d'un ordre suivant une séquence d'actions ou de paroles gesteées, et l'événement de Pâques en est le déclencheur. Les rites nouveaux portent l'écho du matin de Pâques, non pas d'abord dans le frémissement d'une parole ressuscitée mais dans la vivante expérience de la réalité pascale ? Car, là encore, l'événement est premier, alors même que les communautés pouvaient user de divers langages pour l'exprimer, en confessant, selon les uns, que Jésus est ressuscité des morts ou, selon d'autres, qu'il est monté aux cieux, exalté ou sis à la droite de Dieu, etc. Les rites chrétiens qui ne situeraient pas l'action pascale au départ de leur compréhension et ne la désigneraient pas comme la raison première de leur continuelle réitération manqueraient assurément ce qui spécifie le geste nouveau et sa parole. C'est d'ailleurs cette référence première à un événement posé comme *ephapax*, une fois pour toutes, qui empêchera toujours une telle réitération dans sa continuelle

"représentation" sacramentelle de glisser dans la répétition. Le geste rituel qui, de soi, paraît comme répétitif désigne dans la Résurrection l'événement même d'une radicale non répétitivité. Par rapport aux rites d'autres religions, s'appuyant éminemment sur la répétitivité cosmique, sur le perpétuel renouvellement de la végétation ou sur la continuelle réitération des gestes sacrificiels du Temple (voir Hébr 7,27s), "l'historicisation" du rite chrétien modifie radicalement l'une des caractéristiques des rites religieux jusque-là pratiqués. Déjà à ce niveau fondamental il y a subversion du rite.

- 17 Or, malgré l'apparence, l'affaire n'allait sans doute pas de soi au départ du christianisme. Une certaine compréhension de Jésus en tant que Maître de sagesse, à la manière de plusieurs éléments de Q (les *logia* communs à Matthieu et à Luc), n'aurait guère abouti qu'à un recueil de paroles exemplaires, sans plus. Rites, liturgie et sacrements, comme on dira plus tard, n'en seraient pas nés. Les gestes et paroles d'un Sénèque ne sont jamais devenus "rituels", ne serait-ce que parce que ses paroles l'emportaient sur sa vie et pouvaient même en être facilement disjoints. Pierre et Paul, non plus, ne sont pas des fondateurs de rite, même si la configuration des gestes en question dut beaucoup à la tradition judéo-chrétienne d'Antioche, dominée probablement par Pierre, et même si la compréhension paulinienne de ces mêmes gestes devait largement s'imposer ensuite. Les évangélistes en ont vite compris l'enjeu. Très tôt, la langue narrative de l'action l'emporta sur le relevé des simples paroles du Nazaréen. Le récit premier de la Passion, puis, la naissance littéraire du genre évangélique avec Marc imposèrent déterminément la prééminence de l'agir du Christ sur ces paroles de sagesse, quitte à intégrer ensuite "les paroles du Seigneur" dans la narration même. De même le rite chrétien, narrativement rapporté dans le Nouveau Testament¹⁷, trouve-t-il son secret dans l'événement de Pâques atteignant tout à la fois et sans aucune solution de continuité, et la vie nouvelle du Christ et l'agir ressuscité des communautés croyantes.
- 18 3. A partir de ce lieu fondamental, on comprend mieux ce qu'il y a de spécifiquement chrétien dans les gestes et les paroles à rituellement reprendre. L'anamnèse de la Résurrection, seulement exprimable dans un langage de type symbolique ou plutôt holistique¹⁸, découvre sa concrète expression dans toutes les paroles et les gestes chrétiens, et plus encore dans ces gestes rituels devenus les hauts lieux de la confession de foi. A chaque fois, le rite poursuit l'expérience d'une radicale gratuité, celle du matin de Pâques ; dans la réception et la transmission d'une tradition vive il construit inlassablement l'identité nouvelle du croyant comme celle du corps des croyants. Mais, à la différence d'autres rites religieux visant la reconnaissance de sa propre identité ainsi que son intégration dans le corps sociale, le rite chrétien déclare cette identité dans la reconnaissance même d'un "autre", confessé comme le Seigneur, et dans son lien avec le Corps du Christ. Le rite devient alors le lieu festif d'un accueil du Seigneur, dans l'entière gratuité d'une alliance nouvelle. Bien que toujours à reprendre, il n'est point répétition mais anamnèse en faisant ce qu'il dit, tout en disant ce qu'il fait. Il devient alors éminemment un lieu de communication, sinon le lieu d'un double *transit* : celui d'un échange avec le monde de Dieu qui nous dépasse et celui d'une communication en continuelle effervescence entre l'acte toujours vif du Golgotha, la réalité actuelle du Ressuscité et l'attente d'un Seigneur encore à venir. Dépassant le geste archétype d'un originaire mythique à renouveler, le rite chrétien s'étale suivant l'*ordo* du régime nouveau de la Résurrection. Il n'est pas le simple rappel de l'événement d'hier. Il ne s'épuise pas dans le moment présent, c'est-à-dire dans la

complétude d'une répétition gestuelle ou verbale qui le brancherait en direct sur Dieu. Et il affirme son incomplétude jusqu'à la Parousie. L'anamnèse de la Croix du Ressuscité évite la fascination d'un geste devenu magique qui s'enfermerait dans l'efficace du moment présent. Le *Marana Tha* — Seigneur Viens ! — des premières liturgies chrétiennes empêche la saturation d'une répétitivité qui s'épuiserait dans un salut sans devenir. C'est là du moins ce qui spécifie le geste chrétien selon Paul, suivant un *ordo* toujours déployé dans le temps, à partir de cette butée du temps reconnue au Golgotha.

- 19 4. Car la facture des premiers rites chrétiens devait sans doute prendre diverses formes selon les milieux judéo-chrétiens, johannique et paulinien. Les "rites négatifs" et exorcistes, telles les interdictions en matière de nourriture, seront exclus par les uns, ou acceptés par d'autres. L'appréhension et la compréhension des gestes d'eau (baptême) comme des gestes sur le pain et le vin dans le cadre du repas communautaire devaient aussi varier singulièrement d'un milieu à l'autre, avant qu'une sorte de consensus rituel ne s'impose progressivement à tous. Les rites n'ont pas d'emblée pris leur figure d'aujourd'hui. La position et réaction de Paul à leur endroit devaient largement construire le système rituel chrétien, tant pour l'eucharistie que pour le baptême. Au terme de leur développement, la tradition postérieure à Paul n'en tempèrera pas moins la théologie de l'Apôtre sur le baptême.
- 20 Ce qui permet de jauger ces différences, c'est justement l'écart entre les évangiles mêmes, comme entre les évangiles et Paul. Ou plus précisément, entre : 1) premièrement, les lettres authentiques de Paul dans la présentation de son *évangile*, lançant une parole qui fait salut (Rm 1,16-17) et s'appuyant éminemment sur la Croix du Ressuscité, au point d'éliminer tous les gestes rituels hormis le geste d'eau et celui du repas communautaire, et encore à la condition qu'ils demeurent la mémoire vive de cette confession de foi ; 2) deuxièmement, une ancienne tradition judéo-helléniste, encore à mi-chemin entre les rites d'hier et la vive perception de la nouveauté d'aujourd'hui. Cette tradition enracinée au départ à Antioche, sera reprise dans le contexte de Rome et réfléchi par Marc sous le regard d'une théologie de la Croix à la manière de Paul ; 3) troisièmement, cette même tradition judéo-helléniste sera relue par Matthieu avec l'appoint d'un ensemble de *logia*, avec le dessein d'éviter les ruptures d'une nouveauté rituelle trop fortement soutenue ; 4) quatrièmement, une tradition johannique portant l'écho d'une autre forme de judéo-christianisme offrant certaines similitudes avec les communautés esséniennes et un peu comme elles en rupture de rites ; 5) et enfin, Luc qui tente à sa manière la réconciliation des figures de Pierre, Jacques et Paul afin de construire un image désormais unifiée de l'Eglise, au risque de ramasser pêle-mêle des gestes rituels en mutuelle contrariété. Or, n'oublions pas que chacun de ces évangiles, y compris celui de Paul, entendait présenter à lui seul tout ce qui était alors nécessaire pour confesser Jésus et vivre "rituellement" la foi chrétienne dans une église donnée. Nous sommes encore à une époque précédant la formation du *corpus* canonique du Nouveau Testament, sans qu'il soit alors possible de construire une théologie du rite choisissant son bien en l'une ou l'autre des traditions susdites.
- 21 5. Si donc il fallait ramasser en quelques mots les différences communautaires en matière rituelle, relevons les points suivants, au moins à titre de suggestion et sans alourdir le propos d'un appareil critique important.
- 22 (1) On relèvera d'abord la différence entre Paul et les évangiles écrits subséquents. "Son" évangile (Ga 1,8-9) n'est pas délivré en complément d'autres évangiles, écrit ou oral, qui le précèderaient. Il est déjà *évangile* dans la plénitude du terme, sans jamais

prêter allégeance à d'autres autorités apostoliques. Et cet évangile qui fait salut est à l'envers de toute répétition des gestes et des paroles de Jésus. Certes, la parole de Paul résonne parfaitement à la manière de celle de Jésus, mais sans aucun appel référentiel immédiat aux gestes et paroles du Seigneur, hormis la confession de la résurrection et le rappel de la Cène. Paul ne répète pas, il "imite" au sens paulinien du mot, c'est-à-dire il recrée de l'intérieur les gestes et la pensée du Seigneur, tant il est conscient d'en revivre la vie (Ga 2,20). Certes aussi, l'Apôtre sait en appeler à la tradition (1 Co 15,1s) ; il n'invente rien et sait bien que sa parole doit rester en homologie avec celle des autres apôtres, sous peine d'avoir couru en vain (Ga 2,2). Mais sa liberté n'en est pas moins souveraine à l'endroit de tous les rites d'hier avec les sabbats, néoménies et autres obligations cultuelles, comme à l'endroit d'une mémoire du Jésus d'avant la Pâque où ses gestes et ses paroles seraient recueillis comme le lieu d'une nouvelle Torah rituelle, à la manière de Matthieu. L'Apôtre ne se présente même pas comme un maître rassemblant des disciples qui reprendraient ses dires (le mot *disciple* est absent chez Paul). Si donc le mot *rite* évoque de soi l'idée d'une répétition, Paul s'en situe aux antipodes, hormis le geste de la Cène où il rappelle doublement l'impératif de l'anamnèse (1 Co 11,24-25). Cela montre la grande différence de l'Apôtre d'avec la catéchèse judéo-chrétienne, reprise ensuite par les évangélistes, où les récits exemplaires de Jésus et ses gestes archétypes deviennent le lieu d'un continuel rappel, et donc, bientôt aussi, le lieu éminent d'un rituel de la parole. Mais plus tard l'originalité paulinienne sera quelque peu oubliée, et les *Apostolica* rejoindront liturgiquement les *Dominica*, tout en leur restant soumis.

- 23 (2) Comment ne pas remarquer ensuite combien les rites dits négatifs, touchant les interdits alimentaires, la distinction du pur et de l'impur, ou, dans un autre secteur, les pratiques rituelles de type exorciste, sont absents chez Paul ? De son côté, la tradition johannique élimine aussi les exorcismes. L'ancienne catéchèse judéo-chrétienne, aux faces diverses il est vrai, justifiait plus ou moins ces rites d'expulsion ou des tabous sur la nourriture délimitant le groupe dans son identité. Or, Paul refusera jusqu'aux "décrets de Jérusalem" voulant faciliter les rapports de table entre judéo-chrétiens et helléno-chrétiens : les Corinthiens pourront manger des idolothytes, ces viandes offertes aux idoles ! (1 Co 8-10)¹⁹. Certes, la tradition judéo-chrétienne, répercutant la pensée de Jésus, savait déjà relativiser fortement ces rites portant sur le pur et l'impur, mais il fallut du temps pour passer pardessus ces rites d'hier (voir Ac 10-11 sur Pierre et Corneille) et pour oser violer délibérément le sabbat ou se distancer des préceptes rituels de la Loi. L'église judéo-chrétienne de Matthieu n'en était pas encore entièrement arrivée là.
- 24 Quant aux rites ascétiques à la manière du jeûne, largement promus dans les milieux esséniens et pharisiens, sans parler des baptistes, ils seront repris dans les diverses communautés et Paul y compris (2 Co 6, 5 ; 11,27). Encore Matthieu souligne-t-il avec force combien ces gestes doivent alors être intériorisés (Mt 6, 16-18) ; et surtout, l'ancienne catéchèse synoptique soulignait le sens désormais eschatologique à accorder aux jeûnes en question : ils deviennent le signe d'une attente de l'époux (Mc 2, 18-20 et parallèles). Bref, le rite ascétique est lui aussi accroché à l'histoire du Christ, sans qu'il puisse épuiser son sens dans la fascination de sa propre vertu. Ainsi les rites de type négatif, les rites d'expulsion ou de protection du groupe, ont-ils été l'objet d'une étonnante révision, aux accents divers selon les communautés.

- 25 (3) Par ailleurs dans sa compréhension même des gestes en train de se ritualiser, l'Apôtre évite apparemment le langage baptiste et judéo-chrétien du "pardon des péchés". Tout se convertit chez lui en langage positif, proclamant la justification par la foi, c'est-à-dire la proclamation performative de l'acte sauveur de Dieu en Christ, cloué sur la croix et rejoint par la foi. La mort de Jésus porte notre libération (Rm 3,24). Paul peut encore utiliser un certain langage sacrificiel, appliqué au Christ ou à la vie du croyant, mais sans qu'on puisse alors ramasser sa pensée dans l'image d'une victime sacrificielle. Même le *Propitiatoire* dont il est question dans Rm 3, 25 appelle davantage l'idée d'un lien de vie, coulé dans le sang du Christ et unissant désormais le croyant à son Seigneur, plutôt que d'évoquer quelque motif expiatoire²⁰. Là encore, Paul échappe au rite qui en de nombreuses religions atteint son sommet dans la victime expiatrice. Le point est évidemment important, puisqu'au regard de certains ritologues une telle théologie sacrificielle se situerait au cœur du geste rituel.
- 26 (4) On relèvera encore la différence entre Paul, Jean et les autres évangiles portant cette fois sur la prière, elle aussi en train de se ritualiser dans le cadre des deux traditions de Matthieu (Antioche) et de Luc (en Grèce ?). A la différence des Esséniens qui écrivaient leurs prières, voire aussi à la différence des judéo-hellénistes de la Diaspora, le milieu synagogal palestinien semble assez réticent en la circonstance. Certes, en dehors des prières bibliques, des traditions de motifs de prière étaient alors reçues, mais sans trop en arriver à l'écriture même des prières qui doivent garder la fraîcheur d'invention du cœur. Les prières synagogales ne seront guère mises par écrit qu'après le VI^e siècle de notre ère²¹. On remarquera aussi la liberté du pharisien Paul à ce niveau, alors même que la "prière rituelle" du *Pater* devait vite s'imposer dans quelques églises, en des termes différents il est vrai, selon Mt 6,9-13 et Lc 11,2-4. L'Apôtre s'inscrit parfaitement dans la ligne d'une prière s'adressant au Père dans l'Esprit (Ga 4,6), et cependant sa prière ne se coule pas encore dans le cadre d'une prière faisant référence et déjà en train de se ritualiser.
- 27 (5) Mais peut-être une telle diversité coutumière trouvera-t-elle quand même ses limites dans le cas des deux gestes désignés comme les rites par excellence, à savoir le baptême et l'eucharistie ? Il ne le semble guère. Sans pouvoir reprendre deux dossiers aussi considérables évoquons seulement quelques points²².

a. Le baptême

- 28 A la suite des travaux de M. Quesnel en particulier²³, la diversité rituelle touchant le baptême apparaît singulièrement importante, du moins avant qu'un tel geste ne se substitue à la circoncision pour délimiter désormais la communauté nouvelle. Il fallut du temps avant d'en arriver au "un seul baptême", dont parle la lettre deutéro-paulinienne d'Ephésiens 4,5. Auparavant, certains chrétiens d'origine baptiste en restaient au baptême du "pardon des péchés", délivré "au nom de Jean" le Baptiste (Ac 18,24—19,7). D'autres en réfèrent directement au baptême nouveau de l'Esprit, dépassant les rites d'eau d'hier (Mc 1,8). D'autres pratiquaient le baptême "au nom de Jésus", le Christ, dans le cadre d'une christologie encore très "messianique" où le Messie continue de baptiser et de rassembler les siens par le truchement des envoyés qui le représentent. D'autres enfin, à la manière de Paul, en appelaient à un "baptême à" (la personne du) Seigneur, c'est-à-dire un geste d'eau tissant un lien vivant avec la personne même du crucifié ressuscité (Rm 6,4s). L'un est donné en lieu et place de la

personne du Messie (en grec, *en tô onomati*, Ac 10,48), et l'autre relie à (en grec *eis*, 1 Co 1,15 ; Rm 6,3) la personne même du Seigneur, sur la croix. Le rite de régénération eschatologique, à la manière baptiste qui s'inscrit encore dans le cadre des rites de renouvellement cosmique, laisse maintenant la place au geste qui rattache directement à la croix du Ressuscité. Car, selon Paul, l'eau comme telle ne pardonne plus le péché à la manière baptiste ; seule la croix du Christ nous justifie, et le geste d'eau reçu dans les communautés n'a de valeur qu'en tant qu'il nous "retro-jette" en quelque sorte dans la mort du Seigneur crucifié. L'Apôtre réévalue entièrement le sens de ce geste où l'eau reste acceptée comme le lieu tangible d'une vie qui puise finalement sa source dans la mort du Seigneur. On ne saurait toutefois affirmer que l'Apôtre lui accordait alors une importance rituelle des plus considérables ; du moins, il ne se précipite guère en la circonstance ! (1 Co 1,14s). Faut-il ajouter qu'avec Luc, dans les Actes, toutes ces traditions s'emmêlent déjà (Ac 10,48 et 19,5) ? Et il faudra un certain temps avant d'en arriver au baptême trinitaire de Mt 28,19²⁴. Ce qui n'empêchera notre théologie actuelle du geste baptismal de ressentir encore les contrariétés de cette première histoire rituelle, en particulier sur le difficile rapport entre l'eau et l'Esprit.

b. Le repas du Seigneur

- 29 Mais faut-il aussi accepter une telle diversité originelle dans le cas du "souper du Seigneur", pour reprendre l'expression de Paul en 1 Co 11,30 ? Ce geste qui construit véritablement l'Eglise (1 Co 10,16) n'est-il pas déjà entièrement fixé et rituellement à renouveler ? "Faites cela en mémoire de moi" déclare deux fois Jésus sous la plume de Paul (1 Co 11,24-25). Assurément, et bien avant la réception généralisée du baptême, un tel geste fait véritablement corps avec la naissance des communautés nouvelles puisqu'il donne la raison de leur rassemblement : la confession de Pâques est au cœur du repas communautaire, à la différence du baptême avant la ré-interprétation paulinienne de ce geste. Mais la question est alors de savoir le sens à accorder à un tel geste. Le repas communautaire est-il le lieu où l'on célèbre la présence continuée de Jésus, à la manière des repas culturels hellénistiques où on mange dans la joie "à la table du seigneur" Dionysos ou autres ? Ne reste-t-il pas d'abord le lieu d'un rassemblement traversé par l'attente de la Parousie, lors d'un repas messianique, à la fois déjà engagé et qui ne saurait tarder ? Sinon, que faire de cette mort de Jésus qu'on ne peut évidemment pas voiler, mais qui n'en reste pas moins difficile à intégrer théologiquement ?
- 30 Certains Corinthiens risquaient d'aligner leur repas sur le mode culturel hellénistique (1 Co 10,14s) dans la fascination d'un rite où s'opère la présence d'un salut déjà entièrement réalisé. Alors le rite replonge dans l'intemporel à la manière des rites d'autres religions, en oubliant le *Marana Tha* qui achève les premières liturgies chrétiennes²⁵. Des judéo-chrétiens, il est vrai, se seraient bien contentés de la deuxième position seulement, dans le repas d'une attente messianique déjà en train de se réaliser. Cette fois, le rite échappe bien à la fascination d'un présent entièrement absorbé par la manducation des "nourritures spirituelles"²⁶. Mais il risque alors de perdre sa référence première : la mort du Ressuscité. Dès lors Paul et une large part des communautés judéo-chrétiennes, représentées en partie par les Synoptiques, ont su finalement situer l'anamnèse de cette mort du Ressuscité au cœur même du repas chrétien. Au contraire, la tradition johannique, aux allures bien peu rituelles assurément au point de faire le silence sur le récit même du baptême et de la Cène, ne paraît pas avoir entièrement

atteint ce dernier niveau de compréhension. Sans doute l'eschatologie, disons, trop "réalisée" de cette tradition, centrée sur la gloire d'une présence irradiant déjà la croix, n'a-t-elle pas permis de comprendre "le pain du ciel", comme le lieu d'une mémoire de la mort du crucifié et celui d'une attente à toujours entretenir.

- 31 Bref, depuis longtemps déjà, les exégètes ont su distinguer au moins deux strates littéraires dans les récits de la Cène qui nous sont parvenus. Ces deux traditions rituelles ont d'abord été plus ou moins concomitantes avant de les voir réunies dans le cadre de l'église de Marc et de Luc. La première tradition présente le repas comme le lieu messianique de l'attente eschatologique, alors que la seconde insistera sur la mémoire de la croix. Dans le premier cas, on relèvera des éléments lus : 1) en Mc 14,25 (et parallèles) sur le vin nouveau du Royaume — élément facilement détachable des versets qui précèdent sur le pain et la coupe ; 2) en Lc 22,17-20, suivant la tradition longue ; 3) pour une part en Jn 13-17 et surtout dans la *Didachè* 9 à 10. A la manière du repas messianique attendu par la communauté essénienne (1 QSa II, 17-20), le pain partagé devient le lieu du rassemblement messianique attendu, et le récit de la Multiplication des pains en constitue véritablement l'archétype ; de même, le vin, qui n'est point encore désigné comme du sang, déclare la nouveauté des temps messianiques. La tradition johannique reflète encore en partie ce premier état de la tradition judéo-chrétienne, qui en appelle d'abord à Cana (Jn 2) et à la Multiplication des pains (Jn 6). La mention du sang dans Jn 6,53-56 indique néanmoins que le motif de la mort du Seigneur cherchait déjà son lieu dans le cadre du repas chrétien, pratiqué dans une communauté johannique d'époque tardive²⁷.
- 32 La seconde tradition, au contraire, insiste à fond sur le repas comme lieu éminent de la mémoire de la mort de Jésus. Presque chacun des mots énoncés par Paul dans 1 Co 11,24-26 appelle le regard sur l'événement de la croix ("la nuit qu'il fut livré" ; "la nouvelle alliance en mon sang" à la manière du repas sacrificiel d'Ex 24,6), avant d'en arriver à ramasser le sens entier du geste dans les mots : "Vous annoncez (par ces gestes et ses paroles qui opèrent le salut) la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne" (11,26). Le regard se dirige toujours sur le Seigneur de la Résurrection, mais cette Résurrection n'est authentiquement proclamée qu'en faisant continûment référence à sa mort, tout en demeurant dans l'attente de la Parousie. Les évangiles, y compris Matthieu mais non pas Jean, ont repris le message, tout en conservant l'écho de l'autre tradition judéo-chrétienne chez Mc 14,25 et Lc 22,17-20. Ce qui montre que, dès les années 70-85, le consensus rituel était déjà largement acquis, même si la tradition johannique pouvait mettre plus de temps à intégrer cette dimension fondamentale, et *a fortiori* même si certaines traditions judéo-chrétiennes (la *Didachè* et la *Liturgie d'Addai*) pouvaient encore s'inscrire dans la ligne d'un repas communautaire, messianique et eschatologique, sans référence directe à la croix : le pain restait seulement le lieu de l'unité communautaire, et le vin n'était pas d'emblée reconnu comme du sang. Mais bientôt pourtant les "deux récits d'institution" du repas communautaire, la Multiplication des pains et le récit de la Cène, furent réunis dans la trame évangélique de Marc, quitte à reconnaître dans la multiplication des "restes" (Mc 8,18-21) la préfiguration du repas messianique de Pâques²⁸.
- 33 C'est dire à nouveau combien la gestation des rites, tels qu'on peut les reconnaître déjà dans le Nouveau Testament, ne s'est pas faite d'un coup de baguette magique. Il fallut du temps. Et peut-être ce qui devrait compter le plus aux yeux d'un liturgiste n'est pas principalement la distinction du ou des rites originaires, mais surtout ce processus

d'œcuménicité provoquant chaque église à échanger avec d'autres et sa confession de foi et ses gestes qui feront rites. Cela dit, le regard sur l'originaire des rites, suivant un travail historien de soi hypothétique comme toutes les sciences humaines, n'en demeure pas moins important. Mais depuis longtemps les liturges, souvent plus que les théologiens, ont appris à intégrer la dimension historique dans l'étude des paroles et des gestes rituels de l'Eglise.

NOTES

1. Sur les rites en général voir les articles et la bibliographie de J. CHEVALLIER, *Rites*, dans *Encyclopaedia Universalis*, p. 284-85 ; J. VIDAL, *Rites*, dans P. Poupard, éd., *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, p. 1452-56 ; R. SAINT-JEAN, *Rites*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, col 686-92 ; Ph. ROUILLARD, *Rites*, dans *Catholicisme*, Letouzey et Ané, Paris, XIII, 1990, col. 1265-67.
2. Dans le cadre de l'Ancien Testament, voir la synthèse de l'*Introduction à la Bible*, nouvelle édition, Desclée, Paris 1973, p. 754-56. Parmi les travaux les plus récents, signalons J. Quaegebeur, éd., *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven 1993. Pour le N.T., voir P. GRELOT, *La liturgie dans le Nouveau Testament* (dans l'*Introduction à la Bible*, IX), Desclée, Paris 1991.
3. Voir par exemple les hymnes de Ph 2,6-11 ; Col 1,13-20 ; Ep 1,2-14 ; 1 Tm 3,16. Dans le cas des évangiles, lire quelques suggestions en ce sens dans C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, 2^e éd., Desclée, Paris 1993, ch. IX : la première anamnèse des récits et des paroles de Jésus par les apôtres et les prophètes chrétiens s'est d'abord opérée dans le cadre des premières assemblées où le repas et la parole faisaient corps, à la lumière d'une Pâques ressuscitant à la fois la parole et le pain partagé. Le cas des lettres apostoliques mériterait aussi d'être longuement considéré, à partir des points suivants : 1) La forme littéraire des lettres comporte au début et en finale des éléments à consonance liturgique, par exemple : "A vous grâce et paix" (1 Th 1,1) et "Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous" (5,28) ; on découvre même dans 1 Th 5,26 un élément évoquant le baiser de paix (cf. 2 Co 13,12 ; Rm 16,16 et 1 P 5,14) connu déjà à l'époque de Justin et d'Hippolyte. 2) Plus encore, l'agencement général des lettres, lues d'ailleurs en communauté (1 Th 5,27), comporte d'ordinaire deux grands mouvements : (1) un premier de type eucharistique, inauguré par "Nous rendons continuellement grâce à Dieu" (1 Th 1,2) ; dans le cadre de cette prière d'action de grâce qui s'achève en 1 Th 3,13 (avec un *Amen* dans plusieurs manuscrits) Paul expose des situations et réfléchit théologiquement à leur sujet. (2) Puis, vient un second mouvement dit de *paraclèse* ou exhortation (1 Th 4,1-5,22) où l'Apôtre règle le comportement chrétien. On peut dès lors se demander si un tel découpé des lettres apostoliques, et d'abord celles de Paul, ne constitue pas l'écho concret du double mouvement de la parole réglant les premières assemblées chrétiennes où l'action de grâce (l'eucharistie) précède une exhortation homilétique ou une réflexion de type éthique ? Ce qui soulignerait aussi combien l'eucharistie (et plus tard le rite du même nom) faisait corps avec le rappel éthique. Au fait, le *Pater* suit déjà ce schéma.
4. Voir, par exemple, le livre suggestif de E. TROCMÉ, *The Passion as Liturgy*, Londres 1983.
5. Cf. Th. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, Desclée, Paris 1955.
6. M. Jousse, mathématicien d'origine, parlait d'*algèbre* lorsqu'un mot n'offre plus que l'écorce de lui-même.
7. Cf. *Mishna Baba Metzia* 7,1.

8. Sur la liturgie juive, les livres fondamentaux restent : L. ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt, 2 éd. 1892 et I. ELBOGEN, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt, 3 éd. 1931, p.353-77). Pour une synthèse plus récente, voir H.H. Henrix, éd., *Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen*, Freiburg, Herder 1979.
9. Sur ce point le livre fondamental est J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, Berlin 1977 (trad. de l'hébreu, Jérusalem 1964).
10. Cf. C. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.
11. Le mot latin *ordo* pourrait, dit-on, dériver du même radical *r-d/t*.
12. Au sens d'ordonnance divine ou de règles suivant un ordre : LXX-Pr 1,8 ; 6,20 (traduisant le mot *torah*) ; Sag 14,23 ; Sir 28,19 ; 3 Mac 6,36 ; 4 Mac 8,7 ; enfin Symmaque Ps 10 (11),3). Parmi les mots proches, relevons d'abord *Nomos*, au sens de loi faisant autorité ; *dikaiōma*, des observances instituées (Rm 8,4 ; Hé 9,1.10) ; *kanôn* (2 Co 10,13.15-16), la règle ; et *ethos*, l'habitude ou la prescription coutumière (Lc 1,9 ; 2,27).
13. Ainsi *latrīa* dans Rm 9,4, l'un des privilèges d'Israël.
14. Voir par exemple C. PERROT, *Le culte de l'Eglise primitive*, dans *Concilium* 182 (1983), p.11-20 (bibliographie).
15. Sur ce point voir par exemple A. JAUBERT, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.
16. Au Temple de Jérusalem, la *Tora* était, disons, vécue, et non pas lue. Le texte n'en réglémentait pas moins le geste, sans que la parole intervienne alors. La promotion du motif de la Parole, et donc celle d'une théologie de la Parole, doit d'abord être mise au compte des scribes pharisiens.
17. Cf. J. MOINGT, *Le récit fondateur du rite*, dans *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987), p. 177-194.
18. Le langage holistique ou englobant, souvent utilisé dans le N.T., absorbe en quelque sorte en un même énoncé plusieurs niveaux de langage, emmêlant l'analyse et la synthèse, l'abstraction qui institue une distance et l'intuition qui tente de saisir la réalité dans son immédiateté, la logique causale et la symbolique se déployant dans l'image. Faut-il ici en appeler aux deux lobes du cerveau, avec un corps calleux qui, dans le monde sémitique, privilégie le lobe droit où l'immédiateté du langage de l'imaginaire l'emporte sur l'abstraction conceptuelle du monde grec ?
19. Il s'agit alors du "Paul de l'histoire" et non pas du "Paul de l'Eglise" où Luc en arrive à faire avaliser quand même ces décrets par l'Apôtre (Ac 15,23 et 21,25).
20. Cf. C. PERROT, *l'Épître aux Romains*, dans *Cahiers Evangile* 65 (1988), p.26s ; voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf 1993, p.395-454.
21. Voir note 9.
22. Nous nous permettons de renvoyer à nos articles : *L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament*, dans *La Maison-Dieu* 137, 1979, p.109-25 ; *L'anamnèse néo-testamentaire*, dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1982, p.21-37 ; *L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié*, dans J. Doré, éd., *Sacrements de Jésus Christ*, Desclée, Paris 1983, p. 17-45. Sur le baptême, art. *Baptême*, dans *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris 1984, p.144-45 ; et dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols 1987, p. 181-85. Sur le processus de l'unification ecclésiale : *Des premières communautés aux églises constituées*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 79, 1991, p.223-52.
23. M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit*, Paris 1985 ; et *Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus*, dans *Alle Origini del Battesimo Cristiano*, Studia Anselmiana, Rome 1991, p.129-144. S. LÉGASSE, *Naissance du baptême*, Cerf 1993, est plus circonspect en la matière.
24. Voir par exemple E. COTHENET, *La formule trinitaire baptismale de Matthieu 28,19*, dans A.M.Triacca-A.Pistoia, éd., *Trinité et Liturgie*, Rome 1984, p.59-77. La *Didachè* 7,1, un texte judéo-

chrétien à situer probablement à Antioche, reprend la même coutume, avec formule trinitaire, précédée d'un jeûne.

25. Ainsi dans la *Didachè* 10,6 ; 1 Co 16,22 et Apoc 22,20. Sur cette finale de 1 Co on n'oubliera pas la suggestion émise dans la note 3 qui précède, selon laquelle le déroulé littéraire d'une lettre suivrait, pour une part, le déroulé d'une assemblée liturgique chrétienne.

26. 1 Co 10,3 ; *Didachè* 10,3 ; voir Jn 6,27, sans parler du *pharmakon athanasias* d'Ignace d'Antioche, *Ephésiens* 20,2.

27. Selon de nombreux auteurs, l'étude historico-critique de Jn 6,51-58, et donc les v.53-56 mentionnant le sang, permet d'allouer à ces versets une origine enracinée dans la tradition johannique, mais plus tardive que la première composition du "disciple bien aimé". M.E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, Synopse III, Cerf, Paris 1977, p. 191s. attribuent ces versets à *Jean II-B*, rédigé à Ephèse vers 90. R. BROWN, *The Gospel according to John*, I, Doubleday 1966, p.286s pense que ces versets, puisés dans la tradition johannique, proviendraient d'un récit d'institution de la Cène, auparavant situé en Jn 13. Mais une telle suggestion procède, à notre avis, de la même erreur de perspective que celle de J.P. AUDET (*Instructions des Apôtres*, Gabalda, Paris 1958, p. 419ss) imaginant une "eucharistie majeure", avec récit de la Cène, après le déroulé des rites de la *Didachè* 9-10.

28. Rappelons que Marc a su aussi ramasser un double récit de Multiplication des pains, l'un provenant du milieu des Douze, et l'autre du groupe judéo-helléniste avec sept corbeilles seulement (Mc 6,30-44 et Mc 8,1-10). Bref, les évangiles portent l'écho de trois récits d'institution du repas chrétien. C'est dire, à la fois, son importance au regard des plus anciennes traditions et la diversité même des premières expériences communautaires, traduites dans le langage de la Manne messinaïque et eschatologique et dans celui d'un repas lié à la mort du Ressuscité.

AUTEUR

CHARLES PERROT

Exégète, professeur émérite de l'Institut catholique de Paris