

Interprétation scientifique et exégèse d'Exode 16

Sean McEvenue

Volume 1, numéro 1, mars 1993

Théologie et sciences humaines en contexte universitaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602382ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602382ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McEvenue, S. (1993). Interprétation scientifique et exégèse d'Exode 16. *Théologiques*, 1(1), 55–78. <https://doi.org/10.7202/602382ar>

Résumé de l'article

Pour satisfaire aux exigences habituelles d'objectivité scientifique, l'exégèse traditionnelle a eu tendance à imposer aux textes un sens artificiel, sens selon lequel ils auraient été compris par les auteurs et les lecteurs originaux. Les principes plus récents de la critique littéraire peuvent fournir une compréhension du contenu d'un texte, et permettre de suivre la trace des interprétations ultérieures de ce même sujet. La force originelle du texte est, de cette façon, restituée et remise en valeur par le développement des connaissances contemporaines. L'interprétation d'Ex 16 est offerte ici en exemple.

Interprétation scientifique et exégèse d'Exode 16.¹

Sean McEVENUE
Department of Theological Studies
Université Concordia

RÉSUMÉ

Pour satisfaire aux exigences habituelles d'objectivité scientifique, l'exégèse traditionnelle a eu tendance à imposer aux textes un sens artificiel, sens selon lequel ils auraient été compris par les auteurs et les lecteurs originaux. Les principes plus récents de la critique littéraire peuvent fournir une compréhension du contenu d'un texte, et permettre de suivre la trace des interprétations ultérieures de ce même sujet. La force originelle du texte est, de cette façon, restituée et remise en valeur par le développement des connaissances contemporaines. L'interprétation d'Ex 16 est offerte ici en exemple.

Au cours de ce siècle, les exégètes catholiques ont eu tendance à apprendre leur métier de leurs collègues protestants plus âgés et plus expérimentés. Cette stratégie nous a bien servis. Le chercheur protestant a toujours cherché avec dévotion à retourner au sens originel, pour retrouver le message authentique d'une révélation pure, dégagée de toute corruption ecclésiastique ou traditionnelle. Cette coutume s'est radicalisée au siècle des Lumières, alors que l'objectivité est devenue une valeur absolue. Ceux d'entre nous qui ont été formés dans cette tradition ont appris à apprécier une interprétation fondée sur une expertise historique précise. On pourrait résumer cette méthode

¹ Texte traduit par Jean-Claude Breton.

autour des questions; qui? a dit quoi? et à qui? Et la démarche scientifique consiste à doter d'une précision historique toujours en croissance les trois réponses correspondantes. Les informations récoltées par cette approche, que l'on trouve aujourd'hui dans des douzaines d'"Introduction à l'Ancien Testament" et dans d'innombrables commentaires, doivent être reconnues comme un succès important. Bien plus, cette discipline reste irremplaçable et constitue une démarche décisive de la recherche comprise comme dépassement de soi, c.-à-d. comme passage effectif d'un monde de pensée régi par les névroses personnelles et l'égoïsme, vers un discours contrôlé par d'autres dans une perspective universelle.

Cette approche ne s'est par ailleurs pas avérée suffisante (McEvenue 1990). On a souvent l'impression que ce type d'exégèse n'a pas plu au croyant, ni ne l'a nourri; n'a pas non plus beaucoup intéressé les pasteurs, ni même reçu la faveur des théologiens. La Bible est de plus écrite dans des genres littéraires divers et sa lecture doit dès lors se conformer aux meilleures théories littéraires contemporaines. Depuis les environs de 1920, toutefois, la théorie littéraire, au moins dans les cultures de langue anglaise, a carrément rejeté l'expertise historique et a mis de l'avant une "nouvelle critique" où la seule référence interprétative tient dans les structures de l'oeuvre elle-même²! Ironie du sort, la méthodologie qui a donné à l'exégèse ses lettres de créance scientifiques aux yeux des historiens, a conduit à une sorte d'interprétation scientifiquement inacceptable aux yeux des théoriciens de la littérature.

La dernière décennie a vu déferler un océan de théories littéraires sur les universités. En présenter seulement un résumé exigerait tout un livre. Il suffira de rappeler l'influence de Jacques Derrida, qui, au tournant des années '70 et '80, a tellement été en demande qu'il a

² Ceci est vrai au moins du monde de langue anglaise. C'est apparu surtout sous l'influence du réputé chercheur de Cambridge, F.R. Leavis, qui a étendu son enseignement non seulement aux Iles Britanniques, mais à l'Amérique du Nord et à l'Australie. Aux USA, cela a été soutenu par le travail de René Wellek sur la pensée philosophique allemande. Voir Wellek et Warren, d'abord publié en 1949 et toujours disponible dans les Penguins Books, qui est devenu un manuel classique et qui est encore très utilisé. Au Canada, N. Frye suit de très près cette opinion dans son usage du "sens centripète" (cf. N. Frye 1982). Un des mérites de l'Institut biblique pontifical de Rome a été d'insérer une des dimensions de la "nouvelle critique" dans les méthodes enseignées aux étudiants, c.-à-d. l'identification soigneuse de la structure littéraire objective dans les textes bibliques.

partagé, pendant sept ans, son temps entre la Sorbonne et Yale. Quelle que soit l'appréciation donnée, ce débat passionné sur la nature de la vérité littéraire a profondément questionné et éclairé la tâche du commentateur biblique. Nous pouvons en dégager des idées importantes pour établir la validité scientifique des disciplines théologiques, et en particulier des études bibliques (Wright 1988).

Le présent essai va s'efforcer d'interpréter Ex 16 dans une démarche typique, où nous mettons consciemment en exergue quelques-uns des principes d'interprétation qui dépassent la méthode historico-critique. Ces principes sont scientifiquement reconnus. Et ils s'avéreront fournir des interprétations immédiatement utiles à la théologie scientifique et à l'Eglise³.

1 Le sens du texte en lui-même

Nous allons commencer par lire notre texte en référence à la "nouvelle critique", en dégageant les structures internes de ses éléments de sens. Deux principes méthodologiques peuvent être identifiés en lien avec cette approche. En premier lieu, le contexte historique, présenté surtout en lien avec l'intention de l'auteur, doit être complètement écarté comme principe d'interprétation. Il faut bien comprendre ce principe. Il ne signifie pas que toute information historique est tabou dans une recherche de sens. Il signifie que l'interprète doit présumer que le texte lui-même est porteur de tout le sens recherché et que le commentateur, ou l'exégète, doit argumenter uniquement à partir de ses conclusions telles qu'exprimées dans le texte⁴. Ce principe est très efficace en ce qu'il amène l'interprète à pousser jusqu'au bout l'effort pour tirer tout le sens du texte. On verra que d'autres principes d'interprétation, abordés plus loin dans le présent article, nous amènent à nous opposer à lui, non pas parce qu'il est faux

³ Une tentative en vue d'en proposer un cadre de systématisation sera disponible dans "A Mandala for Biblical Commentary", troisième article de McEvenue 1992.

⁴ Ce principe a été officialisé dans les prestigieuses "Oxford Edition" de textes littéraires, présentées en conformité avec les positions de F.R. Leavis, et qui renoncent aux introductions historiques pour les œuvres littéraires et aux notes en bas-de-page qui iraient au-delà de la critique textuelle. Le principe a alors été confirmé dans un article fréquemment cité de W.K. Wimsatt et M.C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", dans Wimsatt 1954. C'est un principe utile pour mener l'interprétation, mais il devient absurde quand les critiques accordent au texte une autorité exclusive sur le sens, à l'exclusion de toute référence à l'auteur original. Voir le débat avec Gadamer et Derrida sur cette question, dans McEvenue 1990: 17-28.

ou que ses effets sont trompeurs, mais parce que, une fois acquis ses résultats, ces derniers peuvent être abondamment complétés en menant différentes analyses dans d'autres perspectives.

Un deuxième principe soutient qu'on doit renoncer à toute paraphrase qui chercherait à retrouver "le sens" d'un texte littéraire dans un résumé abstrait, à l'aide de références philosophiques, psychologiques, scientifiques, féministes ou marxistes. Semblable paraphrase passe inmanquablement à côté du sens de toute oeuvre littéraire (Brooks 1947). C'est pourquoi un commentaire doit absolument éviter de dire que le texte signifie ceci ou cela, ou que "l'idée principale" du récit est telle ou telle. Les formulations s'exprimant au passé sont particulièrement mauvaises: la péricope signifiait ceci. Semblables paraphrases objectivantes peuvent difficilement éviter de travestir un sens singulier et riche de significations artistiques en une idée appauvrie, pseudo-objective et abstraite, que l'auteur répudierait parce que fausse et absurde. Le texte signifie ce qu'il signifie et il signifie ce qu'il signifiait; et ce qu'il signifie ne peut pas être exprimé en d'autres mots. Le commentaire devrait définir les significations des phrases et des mots singuliers mais, quand il s'occupe d'une unité littéraire, il ne devrait pas chercher à établir le sens mais s'en tenir à la forme et à la construction. Cela n'empêche pas de proposer des traductions, dès lors qu'on reconnaît l'imperfection de toute traduction. Cela n'empêche pas non plus de créer une nouvelle oeuvre littéraire qui aura éventuellement recours à des techniques littéraires différentes pour exprimer à peu près le même sens que le texte en question. Au sujet d'Ex 16, par exemple, on peut signaler l'expression remarquable et renouvelée du même message dans la Sagesse de Salomon, où il est dit:

"tu as donné à ton peuple une nourriture d'anges (c.-à-d. ambrosie, cf. 19,21), tu lui as procuré du ciel, sans effort de sa part, un pain tout préparé, ayant la capacité de toute saveur et adapté à tous les goûts. La substance que tu donnais manifestait ta douceur à tes enfants" (16, 20-21).

Ceci n'est pas une paraphrase, mais bien une nouvelle expression littéraire. C'est la paraphrase qui est exclue et ce qui est dès lors conservé, c'est le sens littéraire, original et authentique.

2 Exégèse d'Exode 16

Le texte du récit de la manne se trouve en Ex 16,1-17,1. On voit tout de suite que la péripécie est encadrée par deux versets de transition (16,1 et 17,1) et se termine pas un épilogue (16,35-36). De l'avis de presque tous les commentateurs, le corps du texte se caractérise par des contradictions dans les détails, des doublets apparents et des inversions évidentes de la séquence narrative correcte⁵. Le corps de la péripécie se dégage encore toutefois comme un tout bien ordonné. Il se compose d'une introduction suivie de quatre parties unifiées, portant chacune sur un sujet différent. Je serais prêt à dire que la difficulté souvent rencontrée dans la lecture de ce chapitre ne vient pas tellement des ruptures dans la logique narrative, mais plutôt de notre hésitation humaine à recevoir son message.

Les parties se présentent ainsi. On pourra remarquer que chacune des trois dernières parties s'ouvrent par un discours où Moïse communique les instructions de Dieu.

- 1) Introduction (vv. 2-8).
- 2) L'accomplissement: Israël voit la gloire de Dieu dans le désert (vv. 9-15).
- 3) Israël apprend la confiance (vv. 16-21).
- 4) Israël découvre le don du sabbat par Dieu (vv. 22-31).
- 5) Mesures prises pour qu'Israël se souvienne toujours de ces révélations (vv. 32-34).

2.1 Introduction (vv. 2-8)

Le récit commence lorsque la communauté d'Israël se plaint et souhaite avoir péri aux mains du Seigneur en Égypte, puisque Moïse et Aaron semblent avoir proposé l'Exode pour les faire mourir de faim. Le récit de la manne est dès lors présenté, ici comme en Nb 11, en lien avec les murmures dans le désert (Coats 1968; Childs 1974: 258-263)⁶. Il est utile de comparer ces versets à Nb 14,1-5, où plusieurs éléments sont presque identiques, y compris les murmures contre Moïse

⁵ Une excellente explication courte est fournie par Childs 1974: 276-280.

⁶ Brevard Childs distingue un récit "Pattern I" où les murmures portent sur quelque chose de réel et qui se dénoue avec la réponse de Dieu au problème (ce qui est le cas ici), d'un récit "Pattern II" où les récriminations ne sont pas justifiées et entraînent une punition.

et Aaron, qui impliquent des murmures contre Yahvé⁷. Mais il y a une différence importante: alors que le récit de Nb 14 porte tout entier sur la réaction de colère de Dieu, en Ex 16, seulement Moïse se fâchera. Dieu reconnaît la faiblesse d'Israël (vv. 4b et 28a), mais il n'est présenté que comme le tenant de réactions positives tout au long de l'événement⁸.

Les versets 4 et 5 semblent venir de nulle part et, la plupart du temps, on a présumé de leur appartenance à une autre source (plus ancienne). Ils s'adressent à Moïse seul; ils ne font pas explicitement allusion aux murmures qui ont précédé; ils renvoient à la notion d'"épreuve" d'Israël, qui ne revient pas dans cette péricope et qui ne semble pas pertinente; ils semblent séparer les murmures des vv. 1-2 de leurs réponses précises aux vv. 6-7. Ils n'offrent pas, par ailleurs, d'informations qui aideraient à comprendre les vv. 6-7, et ils contiennent des éléments qui sont présumés par les vv. 16 et 23⁹. On doit donc en conclure que ces versets ont été insérés ici par un rédacteur qui tenait beaucoup à leur signification, qui a ainsi modifié ce qui était à l'origine un récit unifié portant sur le fait de voir la gloire de Dieu (en gros, les vv. 2-3. 6-15, avec des retouches), et qui a fait des vv. 2-8 une introduction à la péricope entière.

L'insertion des vv. 4-5 amène une autre conséquence dramatique. Dieu est présenté comme intervenant avec célérité pour fournir une nourriture du ciel (v. 4a), sans réagir à la difficulté d'Israël à croire. L'approvisionnement se prolongera au jour le jour, comme une épreuve, et il sera doublé le sixième jour. En conséquence, l'introduction interprète l'incident de la manne comme une révélation et une identification de Dieu comme un intervenant prévenant et actif. Le texte se fait ici bien exigeant pour le lecteur. Il est tentant de se réfugier dans

⁷ En Nb 14, les murmures contre Moïse et Aaron sont présumés appartenir à la tradition JE (vv. 1b. 3-4), tandis que le blasphème adressé à Yahvé appartient à la tradition Pg (vv. 1a. 2, 5). Les deux traditions en font découler une punition sévère. Dans Ex 16, la source Pg s'est appropriée cette confusion; elle montre que le peuple n'a pas compris l'objet de ses récriminations et qu'il est corrigé par Moïse et Aaron, c.-à-d. vv. 2-3. 6-7.

⁸ Dans la tradition Pg de Nb 14 et 20, Moïse et Aaron tombent face contre terre à l'écoute des récriminations, parce qu'ils y reconnaissent un blasphème. En Ex 16, c'est bien différent.

⁹ Il faut souligner que le v. 32, parallèle aux vv. 16 et 23, présume une communication qui ne se trouve pas dans le texte.

des commentaires objectifs sur les différentes sources, plutôt que de se confronter à l'affirmation de foi rencontrée dans le texte.

Les vv. 6-7 formalisent le sens implicite des vv. 4-5: aujourd'hui même quelque chose va arriver¹⁰, qui va conduire toute la communauté d'Israël à la foi en Yahvé ("vous connaîtrez" au sens fort du mot) (Zimmerli 1957: 154-164). Si on compare cette péricope avec le récit parallèle de Nb 11, on peut voir que les deux s'occupent de nourriture et d'alimentation, mais qu'Ex 16 comprend, dès le début, la nourriture en terme de révélation. Quand ils verront la nourriture, elle apparaîtra comme la "gloire". Bien plus, cet événement va corriger leur erreur d'avoir maugréé contre Moïse et Aaron, c.-à-d. leur échec à comprendre la révélation que c'est Dieu qui conduit leur Exode.

Le verset 8 ajoute la notion de viande, s'appuyant sur les mots "soir" et "matin", qui étaient couplés dans une forme d'hendiadys aux vv. 6-7. Encore une fois, on relève la trace du mélange des sources, où le récit des cailles a été ajouté de façon secondaire à l'histoire de la manne¹¹.

2.2 L'accomplissement: Israël voit la gloire de Dieu dans le désert (vv. 9-15)

Si les vv. 4-5 étaient omis, le récit commencé au v. 2, qui porte sur les murmures, la gloire de Dieu (sous la forme des cailles et de la manne) et la foi d'Israël, s'achèverait avec cette section. Le thème du "soir" et du "matin" des vv. 6-7,8, revient au v. 12 et encore au v. 13. Et la "gloire" promise du v. 7a réapparaît au v. 10b, tandis que la promesse du v. 6a qu'Israël "connaîtra" au sens fort revient au v. 12b.

La forme sous laquelle notre récit est toutefois présenté fait de cet événement le premier d'une triade. Il faut remarquer que la narration évoque d'abord le peuple voyant la gloire, et fait ensuite place aux cailles et à la manne. Il s'agit d'abord d'une expérience de foi, et ensuite seulement de ravitaillement.

¹⁰ Voilà le vrai sens de "soir" et "matin" du v. 6b, qui doivent être compris comme des parallèles plutôt que comme des contraires ou des moments successifs. Cela change dans les versets qui suivent.

¹¹ En Nb 11, ce sont les cailles qui prédominent dans le récit.

2.3 Israël apprend que le don de Dieu vient un jour à la fois (vv. 16-21)

Cette partie, comme la suivante, commence par une instruction de Dieu communiquée au peuple par Moïse; elle illustre comment le système fonctionne s'ils suivent les instructions, et ne fonctionne pas dans le cas contraire, et s'achève sur l'apprentissage du peuple à se conformer aux instructions. Dans cette section, les instructions sont communiquées en deux temps: ils doivent ramasser la manne selon leurs besoins individuels (vv. 16-19), et ils ne doivent pas en ramasser pour le lendemain (v. 19)¹². Israël désobéit, la pourriture s'installe et Moïse se fâche (v. 20). Alors le peuple agit selon la consigne (v. 21).

Ce qui est remarquable ici, c'est l'absence de punition. La colère de Moïse, comme les murmures du peuple au début, ne reçoit aucune signification morale. Il s'agit tout simplement d'un fait qui permet au récit de se poursuivre. Le récit ne porte apparemment pas sur la mise à l'épreuve d'Israël. Il porte plutôt sur l'apprentissage par Israël des façons que Dieu adopte pour s'occuper d'eux.

2.4 Israël découvre le don du sabbat par Dieu (vv. 22-31)

L'enseignement est communiqué tout en douceur, comme l'explication d'une expérience remarquable le sixième jour (vv. 22-26). Quand des personnes découvrent qu'il est inutile de sortir le jour du sabbat (v. 27), Dieu explique que c'est une désobéissance, mais encore là Il ne semble pas fâché: au contraire, Il explique comment Il désire qu'ils se reposent le jour du sabbat et qu'Il leur fournit la manne nécessaire pour le faire (vv. 28-29). La section se termine par une réflexion sur la beauté de tout cela (vv. 30-31).

2.5 Mesures prises pour qu'Israël se souvienne toujours de ces révélations (vv. 32-34)

Cette section aussi commence par un enseignement divin, mais elle ne fait pas le récit d'une expérience d'apprentissage par l'erreur. Elle porte plutôt sur le fait que les gens de toutes les générations devraient se rappeler le récit de la manne et en tirer une leçon. Elle réintroduit la

¹² Cette instruction a été communiquée à Moïse au v. 4 dans un vocabulaire différent. Dans aucun cas, elle ne ressemble à une loi, ou à quelque chose qui devrait inquiéter!

notion de la "vision" (v. 32b, voir aussi vv. 15a. 10b et 7a), la description de Yahvé comme celui qui les a fait sortir d'Égypte (v. 32b, voir aussi v. 6b), et aussi le rôle d'Aaron (vv. 33a. 34b, voir aussi vv. 2a. 6a. 9a et 10a), ce qui crée un léger mouvement d'inclusion.

Le récit porte sur quelque chose à faire, quelque chose à conserver (*mishmeret* vv. 32a. 33b) de façon simple, de même que la manne était conservée pour le sabbat (v. 23b). Il évoque le commandement du Christ, à propos du pain et du vin, de "Faites cela en mémoire de moi" (1Co 11, 24-25). Son intention est que toutes les générations reconnaissent la gloire de Dieu dans la nourriture.

2.6 Conclusion

L'introduction et la deuxième partie racontent une histoire présentant comment le peuple a expérimenté la gloire de Dieu dans la manne. La troisième et la quatrième section ajoutent l'expérience par laquelle le peuple a appris à faire confiance au point de ne pas avoir à s'inquiéter du futur¹³. La quatrième section apporte des explications au sujet d'un mémorial maintenu dans le Temple et qui a permis à toutes les générations de Juifs de revivre la naissance de leur foi.

Les lecteurs de ce récit peuvent ne jamais avoir vu Jérusalem, le Temple ou la jarre de la manne. Mais le récit les invite à partager l'expérience de ceux qui les ont vus. C'est un récit édifiant à outrance. Je suppose que beaucoup de lecteurs sont instinctivement portés à des réactions de colère face aux murmures paranoïaques d'Israël et à sa désobéissance répétée, au point que le récit semble difficile à recevoir, même s'il se présente dans un ordre parfaitement clair. Ce récit heurte la sensibilité. Il exige que le lecteur modifie ses attentes face à l'intervention de Dieu dans le monde. Ce lecteur en vient à ressembler au prophète Jonas dont l'attitude était si réfractaire, qu'il ne pouvait pas comprendre que Dieu se préoccupait vraiment du sort des personnes et des animaux de Ninive (Jon 4, 11).

L'histoire s'appuie sur des phénomènes zoologiques et biologiques qui se rencontrent encore aujourd'hui dans la péninsule du Sinaï, et aussi sur les souvenirs des tribus. L'histoire, tout en référant à ces réalités, se préoccupe toutefois d'une autre sorte d'affirmation. Il s'agit de

¹³ Ce type d'enseignement revient sous forme sapientiale dans le passage fameux du Nouveau Testament, Luc 12,22-32.

décrire l'attention de Dieu pour Israël. Et y est affirmée, (d'une façon qui rendra peut-être le lecteur inconfortable), une attitude d'attente positive face à cette attention. Le texte exige l'espoir. Il n'offre pas une vérité historique (c.-à-d. construite autour d'un temps, d'une continuité et d'une causalité précises), ni une vérité théologique (c.-à-d. élaborée à partir d'une conceptualisation systématique et appuyée sur des principes assurés par la philosophie), mais plutôt ce que le concile Vatican II nomme "une vérité de salut"¹⁴. C'est la sorte de vérité typique des documents littéraires. Les lecteurs qui en reconnaissent l'autorité consentent à ce que leur propre subjectivité en soit marquée. Si un lecteur entreprend, en raison du récit de la manne, une transformation radicale qui le mène d'une attitude habituellement négative à une attitude positive habituelle et à une reconnaissance de la tendresse de Dieu partout et toujours, il s'agira d'une naissance à la foi. Elle sera authentique dans la mesure où la conversion intérieure aura vraiment eu lieu et ne sera pas seulement une apparence¹⁵. Elle sera "réaliste" en autant qu'elle est une disposition subjective (comme l'était avant la négativité), qui sert à interpréter les faits réels et non pas à soutenir des illusions. Elle sera spirituellement vraie dans la mesure où elle rejoint l'être profond et lui fait prendre conscience de son être-en-relation avec l'Amour infini qui nous fait être, nous appelle et nous attend. Le lecteur aura reconnu la "signification performante" du texte.

3 Le sens du texte dans son contexte historique

Après ce bout de chemin en compagnie de la "nouvelle critique", nous allons changer de méthode et consentir à reconnaître le contexte historique comme facteur d'interprétation. Il existe vraiment des réalités comme la sève du tamaris et la migration des cailles africaines dans la péninsule du Sinaï, de même que la trace de souvenirs historiques d'émigrations de familles juives de l'Égypte à travers le désert. Mais l'histoire des documents littéraires pertinents, c.-à-d. les sources écrites reconnues de cette péripécie, est encore plus significative pour le sens.

¹⁴ Voir le chapitre deux de la constitution dogmatique sur la "révélation divine", promulguée le 18 novembre 1965 par le concile Vatican II.

¹⁵ Plusieurs techniques ont été élaborées comme techniques thérapeutiques en vue de tels changements intérieurs. L'approche religieuse identifie deux composantes: celle de la "grâce" de la part de Dieu (c.-à-d. l'amour divin doit être présent dans la création), et celle du repentir, de la prière et des sacrements, pour la personne et sa communauté.

3.1 Les sources

La critique des sources est unanime pour attribuer la plus grande partie de cette péricope au rédacteur sacerdotal, situant ainsi le contexte historique de la dernière forme rédactionnelle du récit très probablement à la fin de l'époque exilique d'Israël, ou au tout début de la période post-exilique. L'opinion est partagée à savoir si les versets n'appartenant pas à cette tradition doivent être reconnus comme antérieurs (Childs 1974: 276-280) ou postérieurs (Ruprecht 1974: 269-307; Blum 1990: 146-148); mais ce débat est trop compliqué pour qu'on s'y attaque ici. Il suffira pour le moment de retenir le contexte historique de la tradition P. Dans une autre section, nous évoquerons les faits connus à partir d'une tradition historique antérieure.

Le rédacteur sacerdotal s'intéressait à la réécriture de l'histoire d'Israël, écartant les références à une alliance conditionnelle, au péché et à la punition, et reconnaissant les pratiques imposées pour le culte à Jérusalem comme la clef garantissant la bénédiction de Dieu sur Israël. C'est un auteur témoin de l'espoir "sionniste" (Elliger 1952: 121-143)¹⁶. Il semble avoir écrit avant la restauration du Temple et il fonde son oeuvre sur les souvenirs de temps anciens. Il a peut-être en sa possession quelques pièces du mobilier du Temple, comme les vases d'or et d'argent et peut-être la ménorah¹⁷. Dans ce contexte, le souvenir d'un vase contenant de la nourriture fournie par Dieu à Israël lors de la sortie d'Égypte offre un dénouement remarquable au récit. Il invite à croire que Dieu donnera à Israël de bien reprendre Jérusalem, d'y construire le Temple selon le plan fourni en Ex 24ss, de renouer avec les sacrifices prescrits par Lv 1-9, et de contempler à nouveau la gloire de Dieu parmi eux. Comme en Gn 2, 2-3, le rédacteur sacerdotal présente ici le sabbat, non pas comme une exigence de la loi, mais bien comme un don divin, comme un temps réservé au repos.

3.2 L'histoire de la tradition

Peu importe la position adoptée à propos de la date des sources du Pentateuque, il est évident que le récit de la manne a connu plus d'une

¹⁶ Pour un résumé complet des recherches sur le rédacteur sacerdotal, voir Lohfink 1978: 189-225.

¹⁷ Voir Esdras 1, 7-11. Au sujet de la ménorah, voir McEvenue 1974: 1-9.

expression avant Ex 16. On peut arriver à cette conclusion par la considération des différences de détails de sa description, du vocabulaire utilisé, et des façons qu'on a de la manger, comme on peut le voir surtout en Ex 16,13-14.23.31; Nb 11,7-9; Ps 78, 24-25. Sans compter que les références à la colère et à la désapprobation, qu'on rencontre en Ex 16,20b et 28b, restent inachevées et superflues dans le récit, et qu'elles se présentent par conséquent comme des traces de fidélité à des versions antérieures au récit actuel.

Il n'y a pas d'espoir de reconstituer la forme originale de cette histoire. On présume qu'il y en eut déjà une forme qui n'était qu'un simple récit de miracle. Dans Nb 11 et Ps 78, la tradition de la manne est toutefois associée à une tradition des caillies. Les deux ont été intégrées dans la tradition des murmures du "Pattern II" et rattachées au péché, à la colère divine, à la punition et à la mort¹⁸. Nb 11 décrit le peuple comme écoeuré de la manne!

Ex 16 est un mélange de sources. Il a conservé la tradition des murmures et aussi une mention de la tradition des caillies, de même que de pâles reflets de la colère et de la désapprobation aux vv. 20b et 28b; mais toutes les références au péché, à la colère divine, à la punition et à la mort sont écartées. Cela correspond aux préoccupations du rédacteur sacerdotal. Le rédacteur de Ex 16 a embelli et précisé les composantes d'espoir et de confiance en Dieu, un message d'une valeur religieuse appréciable soit pour des Juifs en exil ou des Juifs opprimés sous l'occupation séleucide ou romaine de la Judée.

3.3 Conclusion

La prise en compte des éléments historiques, dans ce cas, ne vient que confirmer et appuyer la compréhension obtenue grâce à la "nouvelle critique".

4 Le sujet du récit de la manne

Il faut remarquer, au passage, que les progrès en biologie nous permettent de mieux expliquer la manne que ne le faisaient les Juifs. Il n'est toutefois pas permis de dire que ces progrès ont proposé de nouvelles significations du texte, car le sujet (ou l'objet) de ce texte

¹⁸ Voir plus haut la note 6.

n'est pas la manne en elle-même, mais bien le geste généreux de Dieu reçu dans la manne.

Le don de Dieu est symbolisé comme la gloire dans cette version de l'expérience de la manne. C'est un apprentissage à la confiance. Cette réalité avait déjà renvoyé à un fait matériel, mais, au moment de la rédaction, elle était devenue un objet de contemplation dans le souvenir (beaucoup à la manière du Moissonneur solitaire ou des Jonquilles de William Woodsworth)¹⁹, confirmé peut-être par la jarre de manne. Les textes parlent d'objets, et mieux on comprend le texte, mieux on comprend son objet; en contrepartie, mieux on comprend l'objet, mieux on peut comprendre le texte (Lonerger 1971: 156-158, 165-166). Bien souvent la connaissance par le lecteur d'un objet traité dans un texte dépasse celle de l'auteur. Par exemple, l'hymne national américain, "The Star Spangled Banner", traite du courage patriotique et de la fierté des Américains dans son lien symbolique à un drapeau précis. Depuis que Francis Scott Key a écrit ce chant, autant le drapeau que la fierté de la nation américaine ont changé et se sont développés au gré de l'évolution, des défaites et des victoires. Lorsqu'on entend ce chant aujourd'hui, que ce soit aux jeux olympiques ou à l'investiture d'un nouveau président, on y entend beaucoup plus que son auteur, Francis Scott Key, pouvait y inscrire de sa prison. On comprend beaucoup plus que ce que l'auteur concevait.

La manne revient en Nb 11, mais le sujet du texte n'est pas le geste généreux de Dieu appelant à la confiance, mais plutôt l'attitude de péché d'Israël à propos de la manne et la réaction à ce sujet. Israël se souvenait de la viande, des concombres, des melons, des poireaux, des oignons et de l'ail d'Égypte et ce souvenir faisait se dessécher leur gorge à la seule vue de la manne (11,6)! C'est le récit du stratagème humain répétitif, consistant à trouver des raisons de se plaindre pour échapper aux exigences radicales de l'amour. Ce n'est pas une idée développée en Ex 16.

¹⁹ Selon William Woodsworth, chacun de nous a eu un aperçu de Dieu avant la naissance, une révélation oubliée: "Notre naissance n'est que sommeil et oubli". Cependant, une rêverie calme peut à l'occasion non seulement évoquer des souvenirs d'expériences agréables de la nature, mais aussi relever les traces du divin ("prémonitions d'immortalité") s'imposant à la mémoire: "Car souvent étendu sur mon divan, elles (les jonquilles) éclairent ce regard intérieur, qui est la joie de la solitude."

4.1 Josué 5 et Deutéronome 8

Un changement est toutefois intervenu à propos du sujet de Ex 16 le jour où s'est terminé le séjour dans le désert et où Israël est entré dans la terre promise. Ce jour-là, comme nous le lisons en Jos 5,12:

Et la manne cessa le lendemain quand ils eurent mangé des produits du pays. Il n'y eut plus de manne pour les fils d'Israël qui mangèrent de la production du pays de Canaan cette année-là.

Dorénavant le geste généreux de Dieu appelant à la confiance est reconnu dans l'expérience de la terre de Canaan. La production du blé en Canaan, bien sûr, quoiqu'il en soit de son peu de reluisant, n'était pas moins un geste de création que la production de la manne dans le désert. Le don de Dieu, cette fois, se donne sous la conquête miraculeuse du pays par le peuple choisi sous la gouverne de Josué, de même qu'il s'était donné, dans l'autre cas, sous les phénomènes zoologiques et biologiques de la manne et des caillies dans le désert. Bien plus, cette attention généreuse se revêtait aussi de la révélation de la sagesse de la Torah, grâce à laquelle Israël pourra prospérer et bien manger dans le pays. (Dt 4,5-8 32-40)

Le don divin de la terre de Canaan est un thème qui invite à des commentaires sans fin. Pour les besoins de la cause, il suffira de remarquer qu'il diffère de la manne en ce qu'Israël se voyait appelé à administrer le pays, non pas par le recours à un programme au jour le jour, mais par l'établissement et la gestion d'une justice complète et équitable. Les règles à cette fin sont fournies par Dieu et inscrites dans le reste du Pentateuque. Le respect des instructions de Dieu pour le pays, comme pour la manne, amènerait la prospérité et exclurait la pauvreté et la souffrance, pour tout le peuple et pour toujours (Lohfink 1991). Dt 8 explique cela très précisément, et le v. 3 ("l'homme ne vit pas de pain seulement, (qu')il vit de toute chose qui sort de la bouche du Seigneur"), qui est précisément une interprétation de Ex 16,4²⁰, développe une argumentation décisive: l'expérience de se nourrir de la manne dans le désert, comme celle de vivre à même la terre de Canaan,

²⁰ Ex 16, 4 commence en parlant d'une pluie de "pain", mais continue en disant qu'ils cueilleront cette "*dabar*" (=chose, parole) au jour le jour. La "parole" de Ex 16, 4 est devenue l'enseignement entier du Deutéronome.

ne porte pas que sur l'alimentation, mais aussi sur le fait de connaître le don de Dieu et de le reconnaître comme sa gloire.

Ainsi la jarre de manne dans le Temple, aussi longtemps qu'elle y serait, servirait à la fois de mémorial de l'expérience de la manne dans le désert, et de révélation du sens de leur prospérité durable en terre de Canaan. Après l'Exil, la jarre de manne semble être disparue, puisque nous n'en entendons plus parler.

Ce qui est ici remarquable, c'est que le sujet de Ex 16 est une grâce de confiance, élaborée à partir d'une réalité historique qui n'existe plus au moment où le récit est raconté, mais qui a déjà été bien réelle et qui est maintenant remémorée comme une révélation de gloire. De la même façon, le sujet de Jos 5 et de Dt 8, au moment où ces textes furent reconnus comme partie de l'Écriture, était la même confiance. Elle est toutefois maintenant devenue plus complexe, car elle renvoie à une situation historique complexe (c.-à-d. la possession et l'administration du pays selon la Torah) qui a duré pendant des siècles. Cette situation complexe n'existe plus, mais elle fut déjà bien réelle et on s'en souvient maintenant comme d'une révélation de la gloire. Le sujet dont nous nous occupons intègre à la fois une situation historique et son appropriation humaine comme révélation; les deux devant changer avec le temps²¹.

4.2 La Sagesse de Salomon

Toute la thématique de ce livre est, encore une fois, un message doux à outrance à propos de la bonté généreuse de Dieu, que le lecteur accueillera peut-être avec hésitation. Dans des catégories familières à ses lecteurs grecs du premier siècle, il enseigne comment Dieu intervient dans les composantes de la nature pour protéger les Israélites et leur accorder la vie éternelle. Sa méthode consiste à reprendre les événements historiques de l'exode, tels que présentés dans le livre de l'Exode, et d'inciter à la confiance en rappelant une ancienne expérience de confiance (19,10). L'introduction l'annonce ainsi:

²¹ Cette sorte de vérité s'appellait habituellement "typologique". Mais il faut abandonner cette étiquette, car elle renvoie à une théorie de la connaissance et à une méthode théologique qui n'ont de sens qu'en référence à la pensée néo-platonicienne, où les êtres "vraiment réels" sont les idées éternelles, et non pas les êtres historiques et contingents. Cette approche n'a pas de sens dans le contexte culturel actuel.

Dieu, lui, n'a pas fait la mort, et il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Car il a créé tous les êtres pour qu'ils subsistent et, dans le monde, les éléments primordiaux sont salutaires; en eux il n'y a pas de poison funeste et la domination de l'Hadès ne s'exerce pas sur la terre car la justice est immortelle (1,13-15).

4.3 Jean 6

Avec la chute du Royaume du Nord en 722 av. J. C., la situation d'Israël assiégé pour les siècles à venir, et finalement avec la soumission de Juda, la chute de Jérusalem et le début du judaïsme de la diaspora, le pays/Torah cesse de nourrir Israël à la manière d'une manne. Il devient un objet de désir plutôt qu'un modèle de protection. Même après le retour sous Esdras et Néhémie, ou pour l'Israël moderne qui a considéré et continue de considérer la terre comme un don de Dieu, son histoire déchirée s'avère une bien pauvre solution de rechange pour la manne. Y a-t-il, dès lors, un objet qui puisse soutenir le message de Ex 16? Où pouvons-nous trouver cette réalité aujourd'hui?

En Jn 6, Jésus se proclame explicitement le "pain de vie", en remplacement de la manne. Le discours de Jésus commence aux vv.25-34 comme une méditation sur les textes que nous venons d'étudier. Jésus construit une opposition entre le pain comme nourriture (v. 26) avec le pain vu comme signe, c.-à-d. accomplissant l'oeuvre de Dieu qui est de croire (v. 29). Le peuple reproduit ici la même erreur qu'en Ex 16,2-3, où il croyait que c'était Moïse et Aaron qui agissaient. Comme Moïse en Ex 16, Jésus dit, en Jn 6, que ce n'est pas Moïse, mais le Père, qui leur donne le pain de vie.

Saint Augustin, dans sa lecture de Jn 6, explique le texte d'une façon qui est éclairante en lien avec le don de Dieu dont nous parlons ²². Les commentaires qui suivent sur Jn 6,25-59 s'inspirent d'Augustin. Aux vv. 26-27, l'opposition entre la nourriture périssable et la nourriture de vie n'est pas une opposition entre la manne et l'eucharistie; il s'agit plutôt d'une opposition entre manger avec foi et manger sans foi. Car celui qui mange le vrai pain du ciel sans foi "mange et boit sa propre condamnation" (1 Co 11,29), et il ou elle mourra. Au contraire, Moïse, Aaron et Pineas ont mangé de la manne et ils sont vivants. Aux vv. 30-

²² Voir Rettig 1988:Tractate 25: 251-271

31, la foule se plaint que Jésus ne lui a donné que des pains d'orge et que Jésus n'est donc pas aussi grand que Moïse, mais Jésus rétorque aux vv. 32-33. Aux vv. 47-49, le vrai contraste n'est pas, encore une fois, entre la manne et l'eucharistie, mais entre les incroyants plaignards d'autrefois et d'aujourd'hui et ceux qui croient. Finalement aux vv. 57-58 le même correctif doit être apporté. Dieu donc donne la manne et son Fils. Les deux sont pain de vie. Ceux qui l'accueillent avec le don de la foi accèdent à la vie éternelle.

Il est alors vrai d'affirmer que la même chose, approchée sous le nom de manne en Ex 16, est à nouveau connue comme le don du pays dans le Deutéronome, et finalement revient sous la forme de Jésus Christ comme pain de vie. D'entrée de jeu, nous devons remarquer que, à nouveau, nous avons une réalité historique (le Jésus historique), qui nous est offerte comme révélation (gloire) de la protection efficace de Dieu à notre égard et qui n'est plus présente depuis son ascension au ciel. "C'est votre avantage que je m'en aille; en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai" (Jn 16,7). A la place de Jésus, nous avons l'Esprit qui nous donne de nous souvenir et de ramener Jésus dans l'eucharistie quotidienne.

Ce dernier développement sur le sujet de Ex 16 annonce une conséquence à venir: le même Jésus historique qui nous a quittés reviendra au dernier jour et son mémorial eucharistique nous invite donc à reconnaître la gloire de Dieu dans le passé, mais aussi sa gloire à venir. Ce pain de vie est vraiment le corps et le sang du Christ pour nous, quand nous "discernons" vraiment, c.-à-d. croyons vraiment c.-à-d. quand nous vivons selon l'expression de Paul: "ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi."

Le don de Dieu en Jésus Christ est souvent compris en terme de souffrance et de martyr, de pénitence et de pauvreté. Le don de son corps et de son sang est directement relié à sa mort. Mais il y a une autre perspective tout aussi révélée. Le corps et le sang du Christ sont aussi présentés dans la Bible, et peuvent être compris, connus et crus, comme l'accomplissement de la tradition de Ex 16, en terme de joie et de vie, de nourriture et de prospérité. Dans cette perspective, quand nous recourons à Jésus c'est pour nous sentir bien et en sécurité, car nous savons qu'en lui Dieu nous veut sains et prospères. Quand nous demandons du pain, le Père nous offrira-t-il une pierre? Les lys ne sèment ni ne moissonnent jamais, et pourtant Salomon ne fut jamais

aussi bien revêtu. Jésus est venu pour que nous ayions la vie, et que nous l'ayions en abondance. Non pas que nous devrions recevoir la santé et la richesse et laisser passer la foi. Mais la foi ne devrait pas être réduite à une pseudo-solution pour expliquer et accepter la souffrance!

5 Le sens du texte pour son lecteur idéal

Tout document littéraire exige quelque chose de son lecteur, et cette exigence affecte son sens (Tomkins 1980). Cette exigence peut n'être que la connaissance d'une langue particulière. Mais certains textes exigent que le lecteur connaisse les mathématiques, ou l'histoire, ou que le lecteur accepte de voyager. Dans le cas de l'Écriture Sainte, parce qu'elle se compose de plusieurs couches rédactionnelles qui s'interprètent constamment les unes les autres, et qui renvoient à des perspectives de siècles et d'époques très disparates, la Bible suppose un lecteur capable d'une réflexion analogique raffinée. Et parce qu'elle exprime souvent la même expérience de foi sous des symboles différents, elle exige un lecteur d'une grande sensibilité spirituelle. En réalité, comme elle est si complexe et qu'elle a été écrite en trois langues différentes, elle requiert toute une communauté ecclésiale pour son interprétation.

De fait, la Bible a été constituée en un seul livre par deux communautés: la communauté juive pour l'Ancien Testament, et la communauté chrétienne pour la Bible entière, incluant l'Ancien Testament. Ces communautés historiques complexes représentent les lecteurs intentionnels de la Bible. Pour notre propos, il sera utile de prendre en compte les implications herméneutiques liées au fait de reconnaître la communauté chrétienne comme lecteur intentionnel d'Ex 16. En autant que ce lecteur, aux différents moments de son histoire, jusqu'au présent et sans exclure le futur, est le lecteur intentionnel du texte, le sens du texte s'approfondit et s'étend progressivement au cours des siècles.

5.1 L'usage liturgique

Tout d'abord, nous voyons la communauté interpréter directement Ex 16 dans la liturgie. L'exemple le plus frappant est le "Notre Père", une prière connue et pratiquée par tous les chrétiens. Dans la phrase "Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour", est explicitement demandé le don de Dieu comme celui d'un pain nourrissant; et il y est précisé "de ce jour": un mot qui évoque la distribution quotidienne de la

manne autant que l'apport nutritif régulier de la terre. Le mot grec traduit par "de ce jour" est ambiguë: il pourrait aussi se traduire par "demain", c.-à-d. le pain du dernier jour, ou par "supersubstantiel", c.-à-d. céleste. Cette phrase du "Notre Père" exprime tout le contenu de cet article.

L'autre exemple évident se trouve dans les lectures du lectionnaire romain pour la fête du corps et du sang du Christ (Fête-Dieu). L'acclamation à l'évangile et l'évangile y sont tirés de Jn 6,51-59. La première lecture, préparatoire à l'évangile, porte sur la manne. Elle est empruntée à Dt 8,2-3.14-16. Nous avons parlé de ces textes, mais il ne faut pas oublier que la lecture de Dt retenue ici commence par "Souviens-toi" et se termine par "N'oublie pas." S'il nous a été dit de célébrer l'eucharistie "en mémoire de moi" selon les mots de Jésus, et s'il faut penser à la manne en voyant la jarre qui la contient dans le Temple, il faut aussi se souvenir et ne pas oublier la confiance dans la parole de Dieu qui accompagne toute l'expérience du désert et qui a rendu la terre fertile. La troisième lecture vient de 1 Co 10,16-17, un texte qui parle de notre communion dans le partage du même pain. Associée à la Fête-Dieu se trouve l'hymne de Thomas d'Aquin "*Pange Lingua*" qui célèbre le don de Dieu ("*nobis datus*") dans la nourriture que Jésus nous donne de sa propre main, remplaçant l'ancien rite par un nouveau ("*Et antiquum documentum novo cedat ritui*"), et aussi la très belle hymne "*Panis Angelicus*" chantant le pain des anges.

Beaucoup de lecteurs chrétiens aborderont Ex 16 avec en tête et dans leur cœur semblables références liturgiques. Le lecteur idéal de Ex 16, toutefois, n'existera pas avant le dernier jour, alors que nous connaissons le don de Dieu dans la vision béatifique.

Il pourra être utile d'indiquer encore d'autres essais d'expression importants au sujet de la manne, de la terre, et du pain de vie, à travers des systèmes de pensée ou des symboles puissants.

5.2 Le saint Graal

Les légendes médiévales rattachées au saint Graal sont nées dans les tribus celtiques de Bretagne, d'Irlande, de Galles et de la Cornouaille, et en vinrent à s'intégrer à la légende du roi Arthur, dont la popularité au 12^e siècle était extraordinaire. La meilleure source que nous en ayons est la Queste del Saint Graal du 13^e siècle, écrite en français moyen et facilement accessible en anglais (Matarasso 1969). Selon ce récit, la

sainte tante de Percival explique ainsi toute la situation. Jésus Christ a présidé le dernier repas et a donné à ses disciples le pain du ciel. Ce pouvoir est porté par le saint Graal, c.-à-d. le vase où le pain a été rompu et le vin bu. Joseph d'Armathie est venu en Angleterre avec 4000 disciples, apportant avec lui le plat dans lequel Jésus a mangé l'agneau pascal, et il a édifié une table du saint Graal, lieu de nombreux miracles. Plus tard, Merlin édifiera une table ronde magique, d'où partiront les chevaliers d'Arthur pour trouver le saint Graal. L'intérêt à le trouver était d'en recevoir la révélation. Un chevalier élu, Galahad, un puceau, parviendra éventuellement à trouver le Graal. Il sera vêtu d'une armure rouge comme les flammes de l'Esprit à la Pentecôte, à travers lesquelles Jésus a visité ses disciples "les réconfortant et leur pardonnant leurs bêtises" (Matarasso 1969: 97-101).

Ce récit porte sur un objet historique, maintenant perdu pour nous, c.-à-d. le Graal, et sur trois tables spéciales (banquets) qui y sont rattachées, et son sujet est un don de Dieu en lien avec le pain du ciel. Il implique l'espoir d'une éventuelle révélation, apparemment semblable à la vision béatifique. En lien avec cet espoir, on trouve l'exigence de la pureté sexuelle. C'est une légende propagée avec force et son influence en Hollande, en France et en Angleterre durant tout le Moyen Age et jusqu'au 16^e siècle, de même que son regain de popularité auprès des lecteurs grâce à l'adaptation de Mallory, et éventuellement de Tennyson, sont difficilement négligeables (Matarasso 1969: 28).

5.3 Le Saint Esprit

Thomas d'Aquin a montré que le don de Dieu, comme tous les autres dons gratuits, représente le cas par excellence d'un don d'amour. Le don d'amour est en quelque sorte un don de soi, et il se traduit ensuite en divers objets nommés cadeaux. Et Thomas de se demander si "don" pourrait être considéré comme un nom personnel pour Dieu et, si oui, à quelle personne il conviendrait. Il soutient que le Saint Esprit est l'amour donné par le Père et le Fils. C'est, dans notre vocabulaire, un *se* *oi*. Il peut se donner à nous pour notre joie dans la mesure où nous participons à la Parole pour connaître Dieu et à l'Amour pour aimer Dieu. Il conclut que "don de Dieu" est un nom personnel de l'Esprit Saint²³.

²³ Voir *Summa Theologica*, Ia, q. 38, art. 1 & 2.

Dans cette analyse, le Saint Esprit est cette réalité créée qui est donnée en premier lieu et qui peut par la suite être exprimée par des dons: le pain du ciel concret, la terre promise, l'eucharistie. Dans tous ces cas, on trouve une révélation ouvrant sur l'espoir. Si nous voyons la gloire de Dieu comme les Juifs en Ex 16, ou si nous accueillons le pain du ciel comme il convient, nous posséderons l'Esprit Saint et nous crierons avec joie "Abba, Père."

Selon cette explication, le sujet de Ex 16, de Josué, du Deutéronome et de Jn 6 est celui que nous connaissons maintenant comme l'Esprit Saint.

5.4 La transsubstantiation

Le concile de Trente, du moins dans ses documents préparatoires sinon dans ses déclarations conciliaires, s'est intéressé au langage au sens propre et figuré, et insiste beaucoup pour souligner la position selon laquelle ce qui a été dit de Dieu en Christ ne l'a pas été de façon métaphorique, ou par une image comme dans une comparaison, mais bien dans toute sa réalité. C'est pourquoi, peu importent les concepts ou images utilisés pour affirmer le mystère du Christ, ils doivent être compris comme désignant, non pas une idée pieuse, mais une réalité substantielle²⁴.

En ce sens, le pain et le vin de la messe, qui seront étudiés dans une série de comparaisons typologiques avec le sacrifice de Melchisédech, ou la manne, ou la multiplication des pains et autres cas semblables, ne doivent pas demeurer dans le domaine indéfini de la spéculation. Le texte conciliaire lui-même réfère au pain des anges (Ps 77, 25), reliant explicitement la tradition de la manne à l'eucharistie (Denzinger/Rahner 1960: #882). Mais l'accent du concile fut d'affirmer que Jésus a fait quelque chose de substantiel, c.-à-d. non métaphorique. Il a donné du pain et du vin à la dernière cène et c'était réel. Le pain et le vin devinrent réellement son corps et son sang, avant même que les apôtres ne les reçoivent pour manger et pour boire (Denzinger/Rahner 1960: #876). Il a donné son corps et son sang sur le Calvaire et cela était réel. Son corps ressuscité est au ciel, et cela est réel. Nous sommes passés d'une figure, d'un concept, à la substance. L'eucharistie demeure donc pour nous comme un objet présent dans lequel nous nous souvenons du Christ

²⁴ Pour le concile de Trente, voir Wohlmuth 1975. Pour une réflexion post-tridentine, voir Klauck 1992.

historique, et où nous apprenons à croire en la vie éternelle qui nous est accordée au jour le jour comme un don de Dieu.

6. Conclusion

Il est parfois troublant de lire Ex 16, de même que nous doutons parfois de la bonté de la vie ou de l'univers créé. Nous mettons aussi en doute le don de Dieu de bien d'autres façons. Lire Ex 16, avec tous les outils scientifiques de la théorie de l'interprétation, et l'accepter ne sont possibles que si l'on est déjà participant au Dernier Jour.

Cet article suggère que l'exégèse biblique devrait embrasser la "nouvelle critique" et recourir à tous ses moyens pour recouvrer dans le texte lui-même son sens immémorial. Une deuxième étape devrait recourir à "l'historico-critique", non pas pour restreindre le sens en fonction d'un hypothétique contexte original, comme on nous l'a enseigné, mais plutôt pour améliorer notre compréhension en y incluant les dimensions du temps et de l'engagement existentiel. Dans une troisième et quatrième étapes, en admettant le caractère historique à la fois du "sujet du récit" et de son "lecteur intentionnel", le sens du texte est transformé par sa *Wirkungsgeschichte* dans une tradition subséquente. C'est à espérer qu'une approche aussi complexe sera perçue comme une utilisation des possibilités de la philosophie contemporaine et de la théorie herméneutique en vue de retrouver la puissance perdue de l'interprétation patristique.

BIBLIOGRAPHIE

- BROOKS, C. 1947. The Well Wrought Urn. Studies in the Structure of Poetry. New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 300p.
- BLUM, E. 1990. Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin/New York, Walter de Gruyter, (BZAW #189), 433p.
- CHILDS, B. S. 1974. The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary. Philadelphia, Westminster Press, 659p.
- COATS, G. W. 1968. The Murmuring Motif in the Wilderness. Traditions of the Old Testament Rebellion in the Wilderness. Nashville/ New York, Abingdon Press, 288p.
- DENZINGER, H et K. RAHNER. 1960. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Freiburg/Rome, Herder, 797p.
- ELLIGER, K. 1952. «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung», ZKT 49: 121-143.
- FRYE, N. 1982. The Great Code. The Bible and Literature. Toronto, Academic Press, 261p.
- KLAUCK, H.J. 1992. Presence in the Lord's Supper. (B. Meyer, traducteur). Macon, Mercer University Press.
- LOHFINK, N. 1978. «Die Priesterschrift und die Geschichte», SVT 29: 189-225.
1991. «Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible», Theological Studies 52: 34-50.
- LONERGAN, B. 1971. Method in Theology. London, Darton, Longman & Todd, 405p.
- MATARASSO, P.M. (traducteur). 1969. The Quest of the Holy Grail. London, Penguin Books, 304p.
- McEvenue, S. 1974. «The Style of a Building Instruction"» Semitics 4: 1-9.
-1990. Interpreting the Pentateuch. Collegeville, The Liturgical Press, 194 p.
-1992. Interpretation and the Bible. Essays on Truth in Literature. Collegeville.
- RETTIG, J.W. (traducteur). 1988. St. Augustine: Tractates on the Gospel of John. Washington, Catholic University Press.
- RUPRECHT, E. 1974. «Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift», ZAW 86: 269-307.

- TOMKINS, J P. (éd.). 1980. Reader-Response Criticism, from Formalism to Post-Structuralism. Baltimore/London, John Hopkins University Press, 275p.
- WIMSATT, W.K. et M.C. BEARDSLEY. 1954. «The Intentional Fallacy», dans WIMSATT, W.K. The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry. Lexington, University of Kentucky Press, 2-18.
- WELLEK, R et A. WARREN. 1966. Theory of Literature. London, Peregrine Press, 375p.
- WOHLMUTH, J.1992. Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. 2 volumes. Bern/Frankfurt, Herbert & Peter Lang.
- WRIGHT, T.R. 1988. Theology and Literature. Oxford, Basil Blackwell, 243p.
- ZIMMERLI, W. 1957. «Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung», dans Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. Paris, Bloud & Gay, 154-164.