

La Sainte-Cène et le soin des pauvres

par **Matthias
SZOBODY,**
missionnaire au
Tchad

La Sainte-Cène ne relève-t-elle pas du monde de la contemplation, plutôt que du monde de l'action ? Symbole parlant pour certains, puissant moyen de grâce pour d'autres, une chose est sûre : la Cène semble s'inscrire dans une sphère plus ou moins séparée de la vie « profane », y compris des problèmes sociaux et de l'activisme. Ainsi, vouloir aborder le sujet de l'action sociale en faveur des pauvres à partir d'une théologie de la Cène peut paraître curieux.

Pourquoi une telle démarche ? Au nom d'une sensibilité que je vais appeler « piétiste », faute d'un terme plus convenable.

Je m'explique. Bien que le piétisme ait pris diverses formes dans l'histoire du protestantisme – sa réputation ambiguë aujourd'hui en témoigne – à ses origines, c'est un mouvement qui cherche à renouveler la piété chrétienne selon les croyances chrétiennes. Ainsi, dans l'œuvre fondatrice du piétisme, les *Pia desideria* (1675), le pasteur alsacien Philipp Jacob Spener cherche à éclaircir la portée de la doctrine protestante sur la vie réelle des fidèles. Pour Spener, une confession qui ne résonne pas dans la vie des croyants jusque dans les expériences les plus concrètes, telles que lors d'une rencontre avec un mendiant dans la rue, est une confession superficielle¹. Car confesser signifie croire, et croire signifie revivre.

En quête d'harmonisation entre orthodoxie et orthopraxie, Spener évoque brièvement la Sainte-Cène dans un passage qui mérite d'être cité *in extenso*, puisqu'il résume plus ou moins les propos qui suivront dans cet article :

¹ Sur la charité chrétienne envers les pauvres, voir Philipp Jacob Spener, *Pia desideria. Ou désir sincère d'une amélioration de la vraie Église évangélique*, traduit par Annemarie Lienhard, Paris, Arfuyen, 1990, pp. 35-36.

Il en va de même de la cène : un nombre démesuré de gens ne pense qu'à accomplir cette œuvre sainte, et à l'avoir accomplie souvent. Mais : laissent-ils par là fortifier en eux la vie spirituelle, annoncent-ils par leur cœur, leur bouche et leur vie dans les traces [du Christ] la mort du Seigneur [...] ? Ces pensées les effleurent à peine. Cela signifie tout simplement que nous réintroduisons subrepticement, d'une certaine manière, l'erreur préjudiciable de l'*opus operatum* que nous reprochons aux papistes².

Spener fait référence ici à l'enseignement de Martin Luther : selon le réformateur, la Cène ne serait pas un *opus operatum*, mais plutôt un *opus operantis*. Autrement dit, elle n'est pas un rituel qui opère automatiquement, mais un don de Dieu qui produit son effet lorsque le croyant se l'approprie par la foi et qu'il le met au service de l'amour du prochain³. C'est en partageant cette croyance avec Luther – et en m'inspirant de la démarche de Spener – que je propose de réfléchir aux implications d'une théologie réaliste de la Cène pour l'action sociale en faveur des pauvres. Car j'en suis convaincu : la contemplation de la Cène constitue une source importante pour l'action.

Si une réflexion sur ce thème peut déjà s'amorcer sur la base des Écritures, plusieurs figures de l'époque patristique et de la Réforme nous serviront de guides précieux également. Nous commençons par les premières pour finir avec les secondes.

1. Discerner le corps en honorant les pauvres : une étude biblique de 1 Corinthiens 10–11

Il est significatif que le seul récit de la Cène qui nous parvient d'une source extérieure aux Évangiles a été rédigé pour encourager l'amour fraternel dans une communauté chrétienne locale. C'est avec ce passage dans 1 Corinthiens 11, où l'apôtre Paul considère la Cène comme étant pertinente pour les relations humaines, que nous commençons notre réflexion. Après avoir ainsi considéré les implications du repas pour la vie communautaire à l'intérieur de l'Église, nous passerons aux considérations sociales au sens plus large.

² *Ibid.*, p. 41.

³ Je résume ici un argument que développe Luther dans son traité sur *Le très vénérable sacrement* de 1519, dans Martin Luther, *Œuvres de Martin Luther*, Genève, Labor et Fides, 1989, t. 9, pp. 24-26, 28.

1.1. Discerner le corps...

Voici comment Paul introduit le thème de la Cène dans sa Première lettre aux Corinthiens, quelques paragraphes avant d'évoquer les pauvres dans le chapitre 11 :

La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ (1 Co 10,16, TOB 2010) ?

En introduisant le thème de la Cène ainsi, Paul souhaite tout d'abord que ses destinataires reconnaissent un fait : dans le repas du Seigneur, Jésus donne accès à sa présence et à son humanité. Tout ce qui suit dans son raisonnement dépend de cette réalité christologique : le nouvel Adam céleste se fait présent pour nous (voir 1 Co 15,45-47) !

Du fondement christologique posé au verset 16 découle une implication ecclésiologique au verset 17 :

Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain (1 Co 10,17).

Puisque toute l'Église communit au corps du Christ via le pain, alors toute l'Église forme un seul corps. Cette implication n'est pas simplement logique, elle est aussi organique : l'Église forme un seul corps de la même manière que les branches d'une plante forment un seul organisme : les sarments *vivent* de leur union organique avec l'unique cep (voir Jn 15,1-8).

De cette première implication dans le chapitre 10 découle une deuxième dans le chapitre 11 :

Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire cette coupe ; car celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit sa propre condamnation (1 Co 11,28-29).

Beaucoup d'encre a coulé pour tenter de déterminer si ce petit mot « corps » fait référence au corps spirituel qu'est l'Église, ou bien s'il renvoie au corps du Christ dans la Cène (ou si l'on préfère, au corps du Christ signifié par la Cène)⁴. À mon sens, l'un est

⁴ Si ce débat oppose parfois luthériens d'un côté et protestants à tendances plus

impossible sans l'autre, car la logique de Paul dans le chapitre 10 est justement que la communion à l'unique corps du Christ via l'unique Cène est précisément ce qui engendre l'unique corps de l'Église : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps » (10,17). En effet, il me semble qu'il faudrait comprendre ce mot « puisque » (*hóti*) dans un sens causal : Paul identifie dans la *koinōnía* au corps du Christ la cause de la *koinōnía* du corps du Christ. Cette lecture causale trouve un soutien dans le chapitre 6 de la lettre, où Paul expose un raisonnement similaire en traitant de l'éthique sexuelle :

Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps ? Car il est dit : *Les deux ne seront qu'une seule chair*. Mais celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit (1 Co 6,16).

De même que l'union sexuelle fait de deux individus un seul corps, ainsi la communion au corps du Christ fait des nombreux membres de l'Église un seul corps spirituel en Christ⁵. Dans les mots de saint Augustin à ce propos, « tu es ce que tu as reçu »⁶ ; nous sommes un corps parce que Jésus possède un corps, et parce que Jésus nous fait communier à son corps.

Sur ce point, 1 Corinthiens 10–11 me semble faire écho à Jean 13, lorsque Jésus lave les pieds de ses disciples afin qu'ils

réformées de l'autre, il est intéressant de constater que Martin Luther et Jean Calvin semblent être tout à fait en accord sur ce point : le mot *sōma* fait référence au sacrement (voir les arguments de Luther contre la lecture mémorialiste d'Andreas Karlstadt dans *Luthers Werke*, vol. 18, p. 174, et le commentaire de Calvin sur 1 Corinthiens 11,29 dans *Calvini opera*, vol. 49, p. 493). Pour un résumé des différentes interprétations de ce verset, voir Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 2013, pp. 891-893.

⁵ Ainsi nous lisons dans les notes de la Traduction Œcuménique de la Bible : « L'argument développé dans les v. suivants n'a de pertinence que si l'expression un seul corps signifie 'un seul corps avec Christ' comme en 6,16 et 17 où l'on a sous-entendu 'avec elle' et 'avec lui'. – Dans la communion au corps du Christ, les chrétiens sont un dans l'unique Christ ». *La Bible TOB. Traduction œcuménique de la Bible, notes intégrales*, 12^e éd., Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 2477.

⁶ Homélie 227 dans Deferrari R.J. (dir.), *The Fathers of the Church. A New Translation*, New York, Fathers of the Church, Inc., 1959, vol. 38, p. 196.

puissent « avoir part avec moi » (Jn 13,8). Le lavage, un moyen de purification, devient un rite de communion avec le Christ via le don de son corps, et le rite de communion avec Christ devient ensuite un rite de communion fraternel : « Ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi » (v. 15). Aucune surprise, alors, si certains commentateurs ont vu dans cet épisode une allusion possible à la Cène⁷.

Dans le repas du Seigneur, la rencontre avec le Christ et avec sa nouvelle humanité autour de sa table établit une nouvelle relation humaine entre les communiantes, de sorte que la Cène nous envoie vers notre prochain pour communier avec lui aussi, en discernant qu'il est membre du corps du Christ auquel nous avons communié par la Cène. C'est ici une façon de comprendre l'action en faveur des pauvres à l'intérieur de l'Église.

1.2. ... en honorant les pauvres

Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi Paul reproche aux Corinthiens de « faire affront à ceux qui n'ont rien » (v. 22), c'est-à-dire de déshonorer les pauvres en permettant que l'un ait faim, tandis que l'autre est ivre (v. 21). La clé se trouve dans la question rhétorique que pose l'apôtre : « Méprisez-vous l'Église de Dieu ? » (v. 22). De fait, en humiliant les membres pauvres, les Corinthiens méprisent l'Église. *En humiliant les pauvres, ils ne discernent pas le corps*. Quel corps ? L'unique corps : le corps de l'Église, et, par nécessité alors, le corps de la Cène.

Ainsi la Cène en tant que telle ne peut pas être séparée de son vécu par les fidèles, y compris pour le bénéfice des pauvres. Pour employer les termes de Luther : la Cène est « une œuvre dont on peut faire usage »⁸, d'abord dans la foi qui s'empare de la miséricorde de Dieu dont le sacrement est un testament, et ensuite dans l'amour, fruit de la foi, qui se met librement au service du prochain, et surtout

⁷ Beasley-Murray résume cette interprétation ancienne dans George R. Beasley-Murray, *John*, Revised Edition, Grand Rapids, Zondervan Academic, 2015, pp. 234–235. Plus prudents, les exégètes contemporains voient dans le lavage des pieds une figure de la croix de manière plus large (voir par ex. Anthony C. Thiselton, *Corinthians*, p. 893 ; George R. Beasley-Murray, *John*, pp. 234-235). Le lavage des pieds serait alors d'une certaine manière analogue à la Cène – symbole de la croix dans les récits synoptiques –, mais non pas une allusion directe à cette dernière.

⁸ Martin Luther, *Œuvres*, t. 9, p. 26.

du prochain nécessaire⁹. Jean Calvin donne un enseignement quasi identique dans l'*Institution* :

Nous aurons beaucoup profité au Sacrement, si ceste
cognoissance est engravée et imprimée dedens noz cœurs,
[...] que comme nulle partie de nostre corps ne peut souffrir
aucune douleur, que le sentiment n'en soit espandu en toutes
les autres : aussi nous ne devons endurer que nostre frere soit
affligé de quelque mal, duquel nous ne portions pareillement
nostre part par compassion¹⁰.

Là où Luther parle de « faire usage » de la Cène, Calvin voit dans le fait de porter les afflictions du frère une façon de « profiter » de la Cène. Dans les deux cas, le sacrement a vocation à produire un effet, c'est-à-dire à mener à l'action.

Ce n'est pas ici une idée tout à fait nouvelle chez les réformateurs. Luther, par exemple, souhaite opérer un retour à l'enseignement apostolique et aux pratiques des premiers siècles. Dans l'Église primitive, le repas du Seigneur et la charité sont associés au sein même du culte, car les dons pour répondre aux besoins des nécessiteux sont rassemblés lors du repas de l'*agapè*, qui peut être partagé au même moment que la célébration de la Cène, comme cela semble être le cas dans 1 Corinthiens 11¹¹. Dans son traité sur *Le très vénérable sacrement* de 1519, Martin Luther se lamente du fait que, depuis l'Antiquité, le repas dominical a cessé d'être compris comme établissant une communion menant au soin des pauvres : « Alors, un chrétien prenait soin de son frère, chacun venait en aide à l'autre, avait pitié de lui, portait les fardeaux et les peines de l'autre. Tout cela s'est maintenant effacé »¹². Mais Luther veut renouveler cette piété chrétienne :

Si donc tu as participé au sacrement ou que tu veuilles y
participer, tu dois à ton tour porter les malheurs de la
communauté. [...] [C]e sacrement est un sacrement de
l'amour : et de même que tu reçois amour et assistance, tu

⁹ *Ibid.*, pp. 24-28.

¹⁰ *Institution* IV.xvii.38 (*Calvini Opera*, vol. 4, pp. 1041-1042).

¹¹ Voir Joseph Ernst et Norbert Mette, « Charité », in *Nouveau dictionnaire de théologie*, traduit par A. Van Hoa, Paris, eds du Cerf, 1996, p. 91.

¹² Martin Luther, *Œuvres*, t. 9, p. 21.

dois à ton tour témoigner amour et assistance au Christ en la personne de ceux qui ont besoin de lui¹³.

Pour Luther, *la réforme des doctrines de l'Église implique une réforme dans les pratiques envers les pauvres*. S'opposant à la notion selon laquelle la charité constitue une œuvre salvatrice devant Dieu, Luther ne diminue pas pour autant l'importance de l'amour des pauvres dans la vie chrétienne. Au contraire : en tant que fruit des moyens de grâce et de la foi, la charité semble prendre davantage d'importance dans la vie chrétienne, ainsi que la gouvernance civile de la société, comme nous le verrons plus bas¹⁴.

En prônant ainsi une action diaconale inspirée par la Cène, Luther va au-delà des propos explicites de Paul. Pourtant, Luther nous semble suivre le *principe* dressé par Paul, principe selon lequel « discerner le corps » n'est pas seulement un exercice contemplatif. Discerner signifie *agir* en amour envers le frère ou la sœur vulnérable, comme le dit Paul, en concluant son enseignement sur la Cène : « Ainsi donc, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous les uns les autres » (1 Co 11,33). À l'intérieur du culte, *agir* signifie maintenir une liturgie ordonnée qui assure l'unité des pauvres et des riches autour de la table du Seigneur – c'est ici l'objectif liturgique visé immédiatement par Paul dans sa lettre¹⁵.

Mais un principe si important à l'intérieur du culte ne peut pas simplement disparaître une fois le culte terminé. En effet, de grandes figures de l'histoire de l'Église, telles Luther et Spener, ont poursuivi la réflexion de Paul au-delà du culte de manière à encourager la charité chrétienne dans la vie séculière. N'oublions pas que les

¹³ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁴ Voir l'étude historique fascinante à ce sujet de Carter Lindberg, étude à laquelle nous aurons davantage recours dans la partie III de l'article : Carter Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

¹⁵ Le commentateur Hans Conzelmann a raison de souligner que Paul *ne demande pas* aux riches de pourvoir aux besoins des pauvres dans ce texte précis (Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A commentary on the First Epistle to the Corinthians*, traduit par James W. Leitch, Philadelphia, Fortress Press, 1990, p. 195). Il ne faut donc pas exagérer la portée directe de ce texte sur les questions de charité chrétienne sur le plan social, questions qui, à mon sens, sont plutôt de l'ordre d'une implication indirecte.

chrétiens sont appelés à donner leur propre corps en sacrifice (Rm 12,1-2) ; dans la vie de tous les jours, nous sommes appelés à faire usage de notre corps d'une manière qui fait écho à la liturgie de l'*eucharistía*, c'est-à-dire du sacrifice d'actions de grâces par excellence. La charité en est un des moyens.

Le Christ offre son corps et son sang à ses disciples : aux disciples, maintenant, de faire don de leur propre personne humaine pour répondre aux besoins de ceux avec qui ils ont communié. Une telle démarche n'est pas moins que le « discernement du corps » dont parle Paul, car « qui détruit cette communion matérielle détruit également la communauté spirituelle »¹⁶. Inversement, qui honore la communion matérielle confesse publiquement la communion du corps spirituel.

Mais qu'en est-il de la charité envers ceux qui sont en dehors de cette communion ?

2. La Cène, l'union et la conformité au Christ : une étude théologique

À première vue, le Nouveau Testament ne semble guère évoquer les implications de la Cène pour le comportement des croyants envers les non-croyants. Mais ce premier constat ne doit pas mettre aussitôt fin à notre étude.

Pour saisir toutes les implications de la Cène, il faut la placer dans le contexte théologique plus large de la communion avec le Christ et de l'union avec le Christ. Car la cène n'est pas « l'unique » moyen de communion, mais constitue plutôt « une » communion (voir le nom indéfini *koinōnía* dans 1 Co 10,16). Il existe des implications sociales de la Cène qui, sans y être rattachées explicitement, dépendent de l'union avec le Christ... dont la Cène est un des moyens ! Il nous faut donc nous y intéresser. Ce n'est qu'en passant par la doctrine de l'union avec le Christ que nous pourrions ensuite saisir, en fin d'article, les implications de la Cène pour le soin des pauvres, en particulier non-croyants.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, traduit par Fernand Ryser, Paris/Genève, éd. du Cerf/Labor et Fides, 1983, p. 66.

2.1. La Cène et l'union avec le Christ

Si la Cène fonctionne comme nous l'avons décrit – comme communion avec le Christ humain qui engendre de nouvelles relations humaines – c'est tout d'abord *parce que la Cène est une Parole de Dieu*. Dans la terminologie des réformateurs, empruntée à saint Augustin, il s'agit d'une « parole visible », un symbole et un gage de la promesse qui l'accompagne : ceci est « pour le pardon des péchés » (Mt 26,28). C'est justement en tant que Parole de Dieu que la Cène est aussi un moyen de grâce et un moyen de communion et d'union avec le Christ.

Relevons trois points clés de théologie de la Parole chez Luther¹⁷. Premièrement, toute Parole de Dieu implique *présence* du Christ ; Christ est lui-même la Parole puissante et créatrice de Dieu (voir Jn 1,1-14). Deuxièmement, toute réception de la Parole de Dieu par la foi implique *union* avec le Christ par la foi. Il convient de ne pas passer trop vite sur ce deuxième aspect de la théologie de la Parole – la foi comme moyen d'union – car il était tout à fait fondamental pour les réformateurs. Ainsi Jean Calvin aborde le thème de la foi dans l'introduction du livre III de l'*Institution* de la manière suivante :

Premièrement il est à noter, cependant que nous sommes hors de Christ (Ephes. 4,15), et séparez d'avec luy, que tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance. Il faut doncques, pour nous communiquer les biens desquels le Père l'a enrichi et rempli, qu'il soit fait nostre et habite en nous¹⁸.

¹⁷ Dans les propos qui suivront sur la théologie de la Parole chez Martin Luther, je suis redevable envers Thomas J. Davis et son travail sur la théologie historique de la Réforme. Voir notamment le deuxième chapitre dans Thomas J. Davis, *This is my Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids, Baker Book House, 2008, pp. 41-64.

¹⁸ *Institution* III.I.1 (*Calvini Opera*, vol. 4, p. 2).

La foi est salvatrice parce que la foi unit au Christ¹⁹. Ou encore, la foi est justifiante parce que, selon les mots de Luther, « [la] foi saisit Christ, elle a sa présence »²⁰. Ainsi la présence du Christ par la Parole conduit à l'union avec le Christ lorsque cette Parole est reçue par la foi.

Finalement, puisque la Parole implique présence du Christ et union avec le Christ, elle conduit aussi à une conformité au Christ dans la nouvelle vie du croyant. En réalité, cette nouvelle vie et cette nouvelle conformité du croyant ne sont autre que la vie du « Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

Si la Parole de Dieu rend le Christ présent, unit au Christ, et rend conforme au Christ, il en est de même de la Sainte-Cène plus précisément. En effet, dans le traité de 1519, Luther explique comment le pain et le vin symbolisent l'union spirituelle dont ils sont l'instrument :

[Le Christ] a institué, de préférence à d'autres, cette double forme du pain et du vin, pour signifier encore cette même union et communion qui réside dans ce sacrement ; car il n'existe pas une union plus intime, plus profonde, plus totale que l'union de la nourriture avec celui qui l'absorbe, vu que la nourriture est transformée dans la substance de ce dernier et devient avec lui un seul être. C'est ainsi que nous aussi sommes unis avec le Christ dans le sacrement et incorporés avec tous les saints, de sorte qu'il prend soin de nous, agit pour nous comme s'il était ce que nous sommes, et que ce qui nous concerne le concerne lui aussi, et plus encore que nous ; tandis que, de notre côté, nous le recevons en nous, comme si nous étions ce qu'il est ; ensuite de quoi, il arrivera finalement que nous lui serons semblables, ainsi que le dit saint Jean : « Nous savons que, lorsqu'il sera manifesté, nous serons semblables à lui » [...]²¹.

¹⁹ Pour citer un théologien contemporain, « les réformateurs ne voulaient pas dire que la foi est salvatrice *en raison du fait* que l'on croit, mais plutôt que la foi est salvatrice *en raison de celui que la foi reçoit* ». En anglais, “the Reformers never meant that faith is saving *because* one believes, but rather that faith is saving *because of whom faith receives*.” Marcus Peter Johnson, *One with Christ: An Evangelical Theology of Salvation*, Wheaton, Crossway, 2013, p. 53. Italiques dans le texte original.

²⁰ Citation issue du commentaire de Martin Luther sur Galates (1535) dans Martin Luther, *Œuvres*, t. 15, p. 142.

²¹ Martin Luther, *Œuvres*, t. 9, p. 22.

Autrement dit, si toute Parole de Dieu peut être un moyen d'union avec le Christ, c'est le repas du Seigneur qui met l'union en scène de façon visuelle, physique et frappante. De même, lorsqu'il est question du devoir chrétien envers les pauvres, il me semble que la Cène a le potentiel de nous en offrir une image particulièrement vive.

2.2. La Cène et la conformité au Christ dans le service des pauvres

Le fruit de l'union avec le Christ, c'est la conformité au Christ. De même, il me semble que le fruit de l'union avec le Christ précisément via la Cène peut porter le fruit d'une conformité avec le Christ *tel qu'il est révélé dans la Cène*. Cette conformité au Christ de la Cène comprend l'action sociale en faveur des pauvres, comme j'espère le montrer.

Dans le traité de 1519 sur la Cène, Luther enseigne que la forme de l'Évangile annoncé dans le repas a vocation à modeler la posture des communicants, engendrant une conformité au sacrement :

Christ avec tous ses saints, par son amour, prend notre forme, combat avec nous contre le péché, la mort et tous les maux ;
tandis qu'ainsi enflammés par l'amour nous prenons sa
forme, nous nous en remettons à sa justice, à sa vie et à son
salut [...] ²².

Puisqu'il est question ici de forme, il est pertinent de rappeler que Jésus n'invente pas la forme de la Cène. Lorsqu'il prend le pain et prononce la bénédiction (Mt 26,26), et lorsqu'il rend grâce avec la coupe (Mt 26,27), il adopte la forme de la Pâque juive, un repas durant lequel on bénit Dieu avec actions de grâces et en élevant les aliments, louant l'Éternel pour sa création et sa rédemption²³. La coutume voulait que le père de famille offre une interprétation des mets à la lumière de l'histoire de l'Exode – par exemple : « Ceci est

²² Martin Luther, *Œuvres*, t. 9, p. 22.

²³ Voir Harvey H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving: From Israel's Psalms to the Church's Eucharist*, New York, The Seabury Press, 1981, pp. 191-192 ; Joachim Jeremias, *La dernière cène. Les paroles de Jésus*, traduit par M. Benzerath et R. Henning, Paris, éd. du Cerf, 1972, pp. 206-207, 305-306.

le pain de misère »²⁴ (voir Dt 16,3). Jésus semble suivre cette tradition lorsqu'il dit : « Ceci est mon corps » (Mt 26,26). Mais en adaptant le repas pour le faire parler de sa propre mort, Jésus transforme le sacrifice d'actions de grâce du peuple de Dieu en une figure de son propre sacrifice propitiatoire. Les fruits de la première création qui sont élevés vers le ciel durant la bénédiction dans la Pâque juive sont maintenant un symbole du premier-né de la nouvelle création présenté aux humains comme nourriture spirituelle dans la Sainte-Cène chrétienne.

La Cène n'abandonne pas la « forme » de la première création afin de nous livrer la seconde ; au contraire, elle se sert des fruits de l'ancienne création comme imitation et figure de la nouvelle création, qui est le Christ (1 Co 15,23). De même, notre union avec le Christ fait que lorsque nous offrons nos propres corps en sacrifice, Dieu s'en sert « afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps » (2 Co 4,10). La vie chrétienne peut ainsi refléter la Cène, comme l'explique Luther dans une prédication de 1524 :

Voici le fruit [de la Cène], que tout comme nous avons mangé et bu le corps et le sang de Christ le Seigneur, à notre tour nous nous laissons manger et boire, et nous disons les mêmes paroles à notre prochain, Prends, mange et bois [...], ce qui signifie t'offrir toi-même avec toute ta vie, tout comme a fait Christ avec tout ce qu'il avait²⁵.

Si le fruit de l'union avec le Christ est la conformité au Christ, alors le fruit de la Cène est d'être rendu conforme à la Cène. Le fruit de la *participation* à la liturgie de la Cène est de *vivre* la liturgie sur le plan social, et c'est ici une façon de comprendre l'action en faveur des pauvres. De même que Jésus loue Dieu par l'élévation du pain et de la coupe, c'est-à-dire de son corps et de son sang donnés pour le genre humain, de même les croyants louent Dieu en se donnant au prochain nécessiteux. Offrir son corps à Dieu en offrant son corps au prochain, voici ce qui manifeste le Christ de la Cène « vivant en moi ».

²⁴ Joachim Jeremias, *La dernière cène. Les paroles de Jésus*, p. 64.

²⁵ Martin Luther, *Luthers Werke*, vol. 15, p. 498 (citation allemande traduite en anglais dans Thomas J. Davis, *This is my Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*, p. 56).

C'est en plaçant ainsi la Cène et le soin des pauvres dans le contexte de l'union et de la conformité au Christ que nous pouvons maintenant mieux saisir ses implications pour l'action sociale envers les non-croyants en particulier.

3. La Cène et le soin des pauvres non-croyants : la charité chrétienne chez saint Basile et Martin Luther

Jusqu'ici, notre réflexion s'est principalement appuyée sur l'étude de textes bibliques (partie I) et sur les catégories théologiques de la tradition protestante (partie II). Cette dernière partie, bien que son fondement général soit encore une fois enraciné dans les Écritures, s'intéressera davantage à l'exemple de figures de l'histoire de l'Église, notamment Basile de Césarée et Martin Luther. C'est ainsi que nous pouvons offrir des exemples de la mise en œuvre d'une théologie de la Cène pour le soin des pauvres non-croyants dans des situations concrètes.

3.1. L'union avec le Christ et l'amour des ennemis

Si la Cène est un moyen de communion et d'union avec le Christ, alors il convient de se demander si les Écritures tirent des implications de l'union avec le Christ pour le comportement des croyants envers les non-croyants. Le Sermon sur la montagne me semble offrir une première réponse :

Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. (Mt 5,44-45)

Le langage familial qu'emploie Jésus dans le Sermon sur la montagne place son enseignement sur l'amour des ennemis dans le contexte assez précis de la vie de disciple (voir Mt 5,1-2), c'est-à-dire de ceux qui connaissent Dieu à travers lui, et qui ainsi connaissent Dieu en tant que *Père* (voir Mt 6,9). Ce n'est que grâce à celui qui avait la particularité de s'adresser à Dieu avec ce terme intime que les disciples se positionnent vis-à-vis de Dieu en fils. Autrement dit, agir

en fils véritables constitue une conformité au Fils unique et le fruit de notre communion avec lui et avec son Père.

Or, voici qu'agir « vraiment en fils » implique la croissance d'un amour qui s'étend au-delà de la communauté des disciples pour embrasser même « ceux qui vous persécutent » (Mt 5,44). Autrement dit, la conformité au Christ implique ainsi l'amour des ennemis des disciples, qui sont alors forcément non-croyants²⁶. Et puisque la conformité au Christ est un fruit de la communion et de l'union avec le Christ, alors *tout moyen d'union avec le Christ, y compris la Cène, est aussi un moteur de charité envers les non-croyants*. C'est ici le constat le plus général que l'on peut faire sur les implications de la Cène pour la charité en dehors de l'Église.

Il est difficile de repérer un lien biblique plus explicite entre la Cène en tant que telle et l'amour des non-croyants. En revanche, ce lien plus précis existe de manière tout à fait claire chez plusieurs figures de l'histoire de l'Église qui sont dignes de notre intérêt.

3.2. La Cène et la charité universelle chez saint Basile

Nous avons déjà évoqué l'association de la Cène avec le repas de l'*agapè* et l'entraide communautaire dans l'Église primitive. Plus tard, à l'époque patristique, la cristallisation des traditions liturgiques préserve cette place donnée à la charité lors du repas du Seigneur. Dans l'anaphore de Basile, communément attribuée à l'aîné des Pères cappadociens et encore employée dans le rite byzantin aujourd'hui, nous repérons une dimension explicitement universelle²⁷.

C'est une fois de plus lors de la liturgie de la Sainte-Cène que l'on donne l'offrande dans l'anaphore basilienne²⁸. Puis, après

²⁶ Certains choisissent de voir ici uniquement des ennemis à l'intérieur de la communauté chrétienne, en excluant ceux à l'extérieur. Mais un tel sens est invraisemblable étant donné le contexte littéraire et historique. Voir Marcel Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris, Letouzey et Ané, 1995, pp. 219-220.

²⁷ Sur la paternité de Basile de Césarée, voir Irénée-Henri Dalmais, « Le mystère de la foi dans l'anaphore de Saint Basile », *La Maison-Dieu*, 1992, vol. 191, pp. 52-59.

²⁸ Saint Basile, *Divine liturgie de notre père parmi les saints Basile le Grand*, traduit par Alexandre Siniakov et François Esperet, Épinay-sous-Sénart, eds Sainte-Geneviève, 2017, pp. 89-91.

l'offrande, la récapitulation de la mission du Christ, la consécration des éléments (l'anamnèse), et l'invocation de l'Esprit (l'épiclese), le prêtre prononce de longues prières d'intercession au nom de la paroisse. Ici sont évoqués, entre autres, les pauvres, les malades et les opprimés :

Soutiens les veuves. Protège les orphelins. Libère les captifs.

Guéris les malades. Souviens-toi, ô Dieu, de ceux qui comparaissent devant des tribunaux, de ceux qui travaillent dans les mines, des exilés, des exploités, et de ceux qui subissent toute sorte de chagrin, de besoin et d'épreuve, comme de tous ceux qui implorent ta grande miséricorde²⁹.

La prière citée est une prière universelle : elle intercède en premier lieu pour l'Église dans son ensemble et pour « l'assemblée présente » en particulier³⁰ ; mais elle intercède aussi, plus brièvement, pour « ceux qui nous haïssent »³¹, pour « cette ville »³², et pour « toute ville et village », pour que Dieu préserve le monde entier « de la famine, des épidémies, des tremblements de terre », et ainsi de suite³³. Si la prière donne la priorité à l'Église – ainsi qu'aux pauvres de l'Église – elle n'oublie pas les besoins physiques de ceux qui sont en dehors de la communion des croyants. De même que l'anaphore met en scène la dimension universelle du repas, donnée « pour la vie du monde »³⁴ (voir Jn 6,51), ainsi dans l'intercession ceux qui sont destinés à recevoir le repas tournent leur regard vers ce même monde.

Il ne s'agit pas simplement d'une affaire de mots ou de symbolisme liturgique détaché de la réalité. Lorsque la famine frappe la Cappadoce en 368 apr. J.-C., Basile de Césarée mobilise sa paroisse par des prédications poussant à l'action en faveur des pauvres. Le ton de ces homélies est d'une urgence et d'une sévérité

²⁹ *Ibid.*, p. 113.

³⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

³¹ *Ibid.*, p. 113.

³² *Ibid.*, p. 114.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 107.

qui peuvent choquer : « Car celui qui possède la capacité de remédier à la souffrance des autres mais choisit plutôt de retenir l'aide par avarice peut être jugé l'équivalent d'un meurtrier »³⁵. Basile fait aussi appel à une imitation de Dieu, qu'il décrit comme « le vrai Philanthrope » de l'humanité³⁶. En fait, le terme « philanthrope » (*philánthrōpe*) est une appellation qui apparaît tout au long de l'anaphore de Basile pour caractériser le Dieu de la Cène et son amour vis-à-vis de l'humanité tel qu'il est révélé dans le corps de son Fils³⁷. On peut conclure que chez Basile, les chrétiens sont appelés à être philanthropes parce que le Dieu de la Cène est philanthrope. C'est une question de conformité à l'image de Dieu en Christ.

Grâce aux dons de ses paroissiens et à ses propres contributions, Basile organise des institutions philanthropiques pour le secours des affamés. Selon son frère cadet, l'évêque Grégoire de Nysse, Basile assiste les croyants comme les non-croyants, venant au secours des chrétiens comme des Juifs durant la famine³⁸. Ainsi l'accent universel de l'Évangile du Christ, qui donne son corps « pour que le monde ait la vie » (Jn 6,51) se traduit dans un premier temps par l'intercession universelle de la liturgie eucharistique, pour finalement mener à l'action en faveur des pauvres croyants et non-croyants de la région cappadocienne.

À cet exemple patristique, ajoutons l'exemple d'un réformateur protestant avant de conclure sur ce que peuvent nous apporter ces figures de l'histoire de l'Église dans notre réflexion.

³⁵ Citation issue de l'homélie communément intitulée *En temps de sécheresse et de famine*, disponible en anglais dans l'ouvrage suivant : Basile, *On Social Justice*, traduit par C. Paul Schroeder, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2009, p. 58.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ Le terme apparaît à la fois dans l'anaphore de Basile proprement dite ainsi que lors de la préparation. Dans la traduction d'Alexandre Siniakov et François Esperet, *philánthrōpe* est traduit « ami des hommes ». Voir Saint Basile, *Divine liturgie*, pp. 31, 33, 36, 37, 39, 68, 98, 126, 140-141, 142.

³⁸ Susan R. Holman, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001, p. 4.

3.3. La Cène et la charité universelle chez Martin Luther

Dans son traité sur la Cène de 1519 déjà cité, Martin Luther aborde le sujet de l'action en faveur des pauvres dans le contexte précis de la communion fraternelle des communiant. Mais les implications sociales de la Cène ne s'arrêtent pas aux frontières de cette communion, comme Luther lui-même le précise dans une prédication prononcée en 1528 au sujet de la Sainte-Cène :

[L]orsque je reçois le sacrement du Christ, la communion a lieu. J'offre à Christ le péché, la mort, etc., il donne la justice et la vie éternelle. Ainsi je dis à mon prochain : « Si tu es pauvre, viens à moi, voici du pain, un manteau, et ainsi de suite. De même si tu ignores la foi »³⁹.

Le contexte de ce discours vaut la peine d'être évoqué brièvement, car il ne s'agit pas simplement d'un commentaire fait « en passant ». La prédication citée fait partie d'une série sur le catéchisme, où Luther enseigne à sa paroisse les fondamentaux de la foi chrétienne : les Dix Commandements, le Credo, le Notre Père et les sacrements. C'est à la toute fin d'une prédication sur le sacrement de la Sainte-Cène que Luther prononce le propos cité, en guise d'exhortation finale. Autant dire que le contexte fait de cette citation une implication clé d'une croyance majeure – et voici qu'elle porte sur la charité envers celui qui « ignore la foi » comme fruit de la Cène.

Il est possible de saisir le raisonnement théologique qui motive cette exhortation si nous l'interprétons à la lumière de ce qu'écrit Luther sur l'union avec le Christ et la conformité au Christ dans son célèbre *Traité de la liberté chrétienne* de 1520. Ici, Luther explique que tout en étant « Seigneur de toute créature », le Christ est né sous la loi pour notre salut ; il est donc « tout à la fois libre et serviteur, tout ensemble en forme de Dieu et en forme de serviteur »⁴⁰. De même, lorsque la foi du fidèle « unit l'âme à Christ comme l'épouse est unie à l'époux » (voir Ep 5,30ss), alors, par un merveilleux échange (*admirabile commercium*), tout ce qui appartient à Christ

³⁹ *Luthers Werke*, vol. 30 I, p. 27. Texte original : « Quia quando sacramentum Christi accipio, fit communio. Ego propono Christo peccatum, mortem, etc. ipse das iusticiam et vitam eternam. Sic ad proximum dico: Si pauper es etc. *gib mirs her, da hastu brod, rocke*, etc. Sic si es ignarus fidei etc. ».

⁴⁰ Martin Luther, *Œuvres*, t. 2, p. 276.

appartient au pécheur. C'est ainsi que le croyant devient semblable au Christ : vis-à-vis du monde, il est libre et triomphant, ayant reçu par la foi tout ce que possède le Christ divin, Seigneur du monde. Or, comme le Christ, le chrétien exerce sa liberté en devenant le serviteur de tous :

Voilà donc que la foi est source d'amour et de joie dans le Seigneur et que, de l'amour, découle une disposition heureuse, qui s'élançait librement au service dévoué du prochain. [...] Elle se dépense de tout cœur, avec ce qu'elle a, prête aussi bien à tout perdre auprès des ingrats qu'à recueillir l'approbation. Car c'est ainsi que fait son Père, qui distribue avec abondance et libéralité infinie tous les biens à tous les hommes et qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants.

[...]

De même donc que notre prochain est dans l'indigence et qu'il a besoin de ce que nous avons en abondance, nous étions, pour notre compte, dans l'indigence devant Dieu et nous avons besoin de sa miséricorde. Si donc le Père céleste nous a secourus gratuitement en Christ, nous devons, nous aussi, corps et œuvres, aider gratuitement notre prochain⁴¹.

En citant le Sermon sur la montagne, Luther place son enseignement sur le service dévoué au prochain dans le contexte de l'imitation de la providence universelle de notre Père céleste aux côtés de son Fils. « Chacun de nous doit être un Christ pour l'autre » écrit Luther quelques lignes plus bas. C'est pourquoi il me semble juste de comprendre l'exhortation à la charité envers les non-croyants comme une conséquence de la liberté chrétienne vis-à-vis du monde, elle-même rendue possible grâce à l'union avec le Christ par la foi.

Notons que le raisonnement du *Traité de la liberté chrétienne* de 1520 est différent de celui que nous lisons dans le traité sur *Le très vénérable sacrement* de 1519. En 1519, c'est un amour pour les frères et sœurs nécessiteux qui est prôné sur le fondement de la fraternité chrétienne. Un an plus tard, c'est un amour envers tout prochain qui est commandé, cette fois-ci en raison de la liberté chrétienne vis-à-vis du monde. Mais dans les deux cas, qu'il s'agisse de la fraternité chrétienne ou de la liberté chrétienne, la réalité vécue

⁴¹ *Ibid.*, p. 297.

par le fidèle découle de son union avec le Christ. Le service du Christ via le don de son corps produit dans un premier temps la communion entre les membres de son corps, et dans un second temps, il produit le service libre des fidèles envers ceux qui ignorent la foi. En un mot, l'union avec le Christ est la clé de voûte théologique qui nous permet – qui nous pousse ? – à dépasser la frontière de l'Église pour aller vers le monde avec les fruits de la Cène.

Tout comme nous avons croisé les paroles de Basile avec son exemple vécu, il convient de dire quelques mots sur l'action sociale de Martin Luther. On a souvent reproché à Luther sa réaction aux grandes révoltes paysannes de 1524, réaction qui semble dévoiler une apathie devant la souffrance des classes populaires. Bien qu'il soit tout à fait légitime de critiquer les propos extrêmement violents de Luther contre les instigateurs de l'insurrection, ces déclarations sont motivées moins par un dédain des pauvres que par une horreur de toute rébellion contre les autorités civiles, quel que soit le milieu social dont elle est issue.

Les travaux de l'historien de la Réforme Carter Lindberg révèlent qu'en réalité, Martin Luther était personnellement engagé à plusieurs niveaux pour l'amélioration des conditions de vie des personnes pauvres. C'était le cas non seulement dans sa vie privée – il acquiert une certaine réputation dans ce domaine⁴² – mais aussi en ce qu'il essaye d'influencer la politique sociale de la ville de Wittenberg. Certains efforts de sa part ne connaissent aucun succès. C'est le cas lorsque Luther prêche vigoureusement contre le prêt à intérêt et d'autres pratiques caractéristiques de l'économie de marché émergente, en faisant appel à une régulation de la part des autorités au nom du bien commun⁴³. Au contraire, d'autres idées sont adoptées par le conseil de la ville. Premièrement, en 1520, les ordres mendiants sont bannis de Wittenberg, car Luther considère que vivre des dons des autres sous prétexte d'avoir pris un vœu est une façon de détourner ce qui appartient aux pauvres⁴⁴. Deuxièmement, la ville crée une bourse commune qui permet à ceux qui en ont besoin d'avoir accès soit à des prêts, soit à une aide gratuite⁴⁵. De manière

⁴² Carter Lindberg, *Beyond charity*, p. 119.

⁴³ *Ibid.*, pp. 112-115, 118.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 107, 120.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 119-120.

plus générale, les années 1520 voient l'apparition de réformes innovantes en matière de prise en charge des pauvres dans d'autres villes protestantes également, telles que Nuremberg et Strasbourg⁴⁶.

Juger du bon sens et de l'efficacité des méthodes employées dans ces villes protestantes dépasse le cadre de cet article. L'important pour notre sujet est de souligner que Luther et ses collègues voyaient l'action sociale en faveur des pauvres comme une conséquence de leur théologie de la foi et des moyens de grâce. Lindberg parle d'une éthique sociale avec une « fondation liturgico-sacramentelle »⁴⁷. Car si la charité est comprise comme œuvre méritoire, comme elle l'est souvent dans la piété médiévale, alors « les pauvres [ont] le devoir de rester pauvres »⁴⁸, les riches ayant besoin de leur existence pour pratiquer la charité expiatoire. À l'inverse, celui qui se sait justifié par la foi et qui reçoit les moyens de grâce n'a plus besoin des pauvres ; il peut donc œuvrer *afin que ceux qui sont indigents ne le soient plus*, c'est-à-dire pour leur propre bien, et non d'abord pour le bien spirituel de celui qui donne⁴⁹. Ainsi, la liberté chrétienne vis-à-vis du monde a le potentiel de libérer à son tour les pauvres du monde, dans le sens où la pauvreté et la charité sont libérées de l'appareil du mérite et du calcul.

Que ce soit le rôle du gouvernement civil dans le soin des pauvres ou le ton souvent moralisant des homélies de Basile, on pourra vouloir discuter, voire contester, certains détails de l'action sociale de Basile de Césarée et de Martin Luther. Mais il convient de s'intéresser à ces deux figures non pas pour dresser un modèle normatif pour nous aujourd'hui, mais afin de dresser un modèle *édifiant*. L'histoire de l'Église nous offre des pistes qui peuvent donner une idée de comment notre contemplation de la Sainte-Cène peut informer notre action sociale. Ce sont des pistes qui, à mon sens, sont dans l'ensemble cohérentes d'un point de vue théologique,

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 83, 124.

⁴⁷ En anglais : « It is this liturgical-sacramental foundation of social ethics that distinguishes Luther from both the humanists' program and medieval Catholic ethics. » *Ibid.*, p. 101.

⁴⁸ Catherine Lis et Hugo Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979, p. 22 (Cité dans Carter Lindberg, *Beyond Charity*, p. 33).

⁴⁹ Carter Lindberg, *Beyond charity*, pp. 69, 100-101.

cohérentes avec nos croyances sur les moyens de grâce, l'union avec le Christ et la conformité au Christ, et prenant en compte l'enseignement de Jésus sur l'imitation de l'amour universel de son Père.

4. Conclusion

Dans le contexte d'une réflexion sur la Cène, le nom de Martin Luther ou de Jean Calvin sera susceptible d'évoquer des débats assez byzantins sur le mode de la présence du Christ dans la Cène, sur le rôle de la foi dans la communion, et ainsi de suite. Loin d'être identiques dans leur compréhension de ces questions, Luther et Calvin sont toutefois connus pour avoir chacun défendu l'idée que la Cène est un puissant moyen de grâce, en insistant sur l'erreur que constitue l'interprétation purement mémorialiste.

Or, selon ces mêmes réformateurs, confesser que la Cène est un moyen de grâce sans la mettre au service du prochain nécessiteux constitue aussi une erreur ! Car c'est justement en tant que moyen de grâce que la Cène nous unit au Christ en nous appelant à être « un Christ pour l'autre ».

Bien entendu, ces deux erreurs ne sont pas tout à fait équivalentes : la première est une erreur théologique, tandis que la seconde concerne les implications éthiques. Mais cette distinction ne doit pas nous amener à conclure, à tort, que c'est l'orthodoxie seule qui aura une incidence sur l'orthopraxie, et jamais l'inverse. Notre façon de vivre les implications de la Cène dans nos vies de tous les jours constitue une confession tacite de notre théologie de la Cène.

Aimer les pauvres, c'est confesser et demeurer dans le Christ de la Cène. À l'intérieur de l'Église, cela signifie reconnaître notre Sauveur et discerner son corps dans les frères et sœurs pauvres en étant prêts à faire don de ce que nous sommes et de ce que nous avons. À l'extérieur de l'Église, cela signifie vivre sa liberté chrétienne dans le service du prochain nécessiteux en disant : « Prends, mange, bois ». Dans les deux cas, il est nécessaire de contempler l'image de la Cène pour demeurer dans le Christ de la Cène, afin que son Esprit puisse nous façonner à son image dans nos rapports au prochain – « car sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15.5) !