

L'ENTREE EN CENE

La pensée œcuménique et la conception calvinienne¹ en dialogue

Par Antoine Schluchter,
pasteur, Estavayer-le-Lac (Suisse)

Au vu de cet article, vous vous êtes peut-être dit : « Encore un écrit sur le BEM ». Il y a du vrai dans cette remarque même si l'ampleur de la réflexion autour de ce document de convergence qu'est Baptême – Eucharistie – Ministère est à la mesure de son importance pour l'ensemble de l'Eglise. Parmi ce foisonnement, la contribution d'Antoine Schluchter est originale, car il invite ses lecteurs à une comparaison serrée entre Calvin et le BEM autour de lieux théologiques de prime importance comme le rapport de la Parole et du sacrement, comme la notion de mémorial... Sa réflexion sur le mode de présence du Christ dans la Cène est peut-être la plus stimulante : on assiste dans ce débat à un choc de deux conceptions du rapport Dieu-monde, question théologique de fond, souvent traitée trop légèrement.

Antoine Schluchter est pasteur de l'Eglise évangélique réformée du canton de Fribourg et il a présenté ce travail en vue de l'obtention de la consécration pastorale dans cette Eglise.

¹ L'usage de l'adjectif « calvinien » est de type dogmatique et sert à distinguer cet avis du « luthérien » ou du « zwinglien ». Mais du point de vue historique, on aurait pu lui substituer celui de « réformé », étant donné que la position de Calvin a été adoptée par tous les réformés de Suisse – zwingliens compris – au XVI^e siècle déjà.

L'importance accordée à la Cène, aux niveaux théorique et pratique, varie énormément entre les diverses églises représentées dans la chrétienté. Les fidèles catholiques communient au moins chaque dimanche au corps du Christ rendu présent dans l'hostie. Même fréquence de célébration dans la plupart des communautés évangéliques, mais avec une vision beaucoup plus « aide-mémoire » du sacrement. Et dans les églises réformées au sens large ? Toute une palette de conceptions qui vont du symbolisme pastel au réalisme soutenu pour des célébrations annuelles, trimestrielles, mensuelles, hebdomadaires ou parfois même quotidiennes selon les cas. Cette grande disparité de la pratique eucharistique qui peut être discernée parmi le peuple chrétien et jusqu'à l'intérieur d'une même confession, est davantage un facteur de confusion que d'enrichissement pour le commun des fidèles. C'est paradoxalement la politique du chacun pour soi qui prévaut face à cet événement foncièrement communautaire que devrait être l'entrée en Cène.

Depuis plusieurs décennies, le mouvement œcuménique tente de surmonter les conflits théologiques classiques par une redécouverte du tronc commun de la période des grands conciles chrétiens des quatre premiers siècles de notre ère. L'effort est louable, mais il s'accompagne d'une tendance assez marquée à considérer l'apport de la Réforme comme une parenthèse théologique de moindre importance et à relativiser le caractère normatif des textes bibliques en les faisant passer par le (ou les...) filtre herméneutique de la *traditio ecclesiae*. Pour davantage de clarté dans le dialogue œcuménique, il est primordial de se familiariser avec le contenu des deux domaines sus-mentionnés : notre héritage d'une part spécifiquement réformé et d'autre part plus fondamentalement biblique. Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à traiter le premier de ces deux points en le comparant à la position œcuménique actuelle ; un texte de Calvin et un autre plus contemporain du Conseil œcuménique serviront de base à cette confrontation².

² J. Calvin, « Petit traité de la Sainte Cène de Notre Seigneur Iesus Christ. Auquel est démontré la vraie institution, proffit et utilité d'icelle : Ensemble la cause pourquoy plusieurs des Modernes semblent en avoir écrit diversement », *Trois Traités*, Genève, Labor, 1934 (1541) et republié dans *La vraie piété*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; il s'agit, à quelques retouches orthographiques près, du texte original du XVI^e siècle, dont la saveur est sans pareil. Toutefois, ceux qui seraient retenus par les étrangetés de la langue du XVI^e siècle peuvent consulter l'adaptation d'H. Châtelain et P. Marcel, Paris, les Bergers et les Mages, 1959. Le *Petit Traité* sera désormais abrégé par ses initiales : PT.

I. – ANALYSE DES DEMARCHES RESPECTIVES

1. LE PETIT TRAITÉ DE LA SAINTE CENE DE CALVIN

Ce texte est paru en 1541 peu après le retour de Calvin à Genève, mais celui-ci avait dû le rédiger un à deux ans auparavant à Strasbourg, soit environ une décennie après le colloque de Marbourg qui avait sanctionné le désaccord entre Luther et Zwingli à propos d'un point de théologie eucharistique et empêché l'unification de leurs forces respectives. Le théologien français fait déjà partie de la deuxième génération des réformateurs, ce qui lui permet de prendre un certain recul par rapport au débat en cours. Dans le *PT*, il met au point sa doctrine de la Cène. Préoccupé par les divisions au sein de ce qu'il appelait la catholicité évangélique, il présente non pas un diplomatique « cocktail luthéro-zwinglien un zeste calvinien », mais bel et bien une *via tertia* originale à plus d'un titre. Le pasteur qui sommeille en lui s'inquiète des remous suscités parmi les croyants à cause de ces divisions. Il choisit donc de composer directement en français – fait extrêmement rare pour l'époque ! – un opuscule bref et précis qui soit accessible au peuple des fidèles. Le *PT* est divisé en cinq parties énumérées d'emblée par son auteur :

« Mais afin de nous bien dépêcher de toute difficulté, il est expédient de noter l'ordre que j'ai délibéré de suivre. Premièrement donc nous exposerons à quelle fin et pour quelle raison le Seigneur nous a institué ce saint Sacrement. Secondement quel fruit et utilité nous en recevons : où il sera pareillement déclaré comment le corps de Jésus-Christ nous y est donné. Puis après, quel en est l'usage légitime. Quartement, nous réciterons de quels erreurs et superstitions il a été contaminé : où il sera montré quel différend doivent avoir les serviteurs de Dieu d'avec les papistes. Pour le dernier point, nous dirons quelle a été la source de la contention, laquelle a été tant aigrement débattue, même entre ceux qui ont de notre temps remis l'Evangile en lumière, et se sont employés pour droitement édifier l'Eglise en saine doctrine »³.

Au niveau du contenu, la plus grosse moitié du traité (les points 1-3) est consacrée à un exposé simple et solide de la doctrine

Baptême-Eucharistie-Ministère, Foi et Constitution, Conseil œcuménique des Eglises, Paris, Le Centurion, 1982, texte français établi par M. Thurian. Ce document, rédigé à Lima, sera désormais abrégé par ses initiales : *BEM*.

³ *PT*, pp. 103s.

eucharistique, tandis que le reste (les points 4-5) consiste en un examen critique des points de vue catholique avant tout, puis luthérien et zwinglien. Calvin emploie un vocabulaire très réaliste (communication, communiquer, participer, posséder Christ, substance, matière...) pour définir sa conception de la Cène, dans laquelle il voit bien davantage qu'un symbole. Il dit cependant tout aussi clairement que le sacrement n'a pas d'efficacité propre (le fameux *ex opere operato* !) ; il fonctionne comme un miroir nous renvoyant à la croix. Bien qu'il s'agisse d'un texte à classer parmi les écrits de controverse du réformateur, il respire l'irénisme de bout en bout. Dans l'attente priante et espérante d'un accord au niveau protestant, l'auteur invite ses lecteurs à la tolérance et au respect mutuels :

« Il nous doit suffire, cependant, qu'il y ait fraternité et communion entre les Eglises, et que tous s'accordent, en tant qu'il est nécessaire pour marcher ensemble, selon le commandement de Dieu »⁴.

L'influence du *PT* a été et reste considérable. Luther l'aurait, dit-on, lu et approuvé, et il a ouvert la voie à l'accord de 1549 entre les zwingliens et les calvinistes⁵. De nos jours encore, bien des pasteurs et des théologiens réformés considèrent ce texte comme un centre de ralliement œcuménique idéal et il est même accueilli favorablement par des confrères catholiques et orthodoxes.

2. LE DOCUMENT *BAPTEME-EUCHARISTIE-MINISTERE*

Depuis 1982, le *BEM* est en consultation dans les églises du monde entier. Il a suscité tout un effort de réflexion et de nombreux groupes formés de laïques et de théologiens l'ont examiné sous toutes ses coutures, avant d'envoyer leurs réponses au COE (le Conseil œcuménique des Eglises)⁶ ; le dépouillement n'est d'ailleurs pas encore terminé. Les étapes qui ont constitué la préhistoire du *BEM*

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ Le texte de cet « Accord sur les sacrements », appelé plus classiquement *Consensus Tigurinus* et suivi d'une « Brève résolution sur le même sujet », figure dans *Calvin, homme d'Eglise*, recueil de divers textes du réformateur, Genève, Labor, 1936, pp. 131-191.

⁶ Le COE a vu le jour en 1945 et il réunit des théologiens de diverses confessions ; l'Eglise catholique romaine y a délégué jusqu'à présent des observateurs engagés activement. Si l'on remonte plus loin dans le temps, l'origine du mouvement œcuménique remonte à la conférence d'Edimbourg de 1910 et à la première conférence de Foi et Constitution qui date, elle, de 1927 ; elle se tint à Lausanne. C'est dans ce contexte qu'a eu lieu la gestation et la conception du *BEM*.

pendant un bon demi-siècle sont nombreuses ; ce sont du reste des discussions sur l'eucharistie qui ont marqué le point de départ de ces préliminaires. En 1974, les églises avaient déjà été invitées à réagir au document d'Accra ; cent quarante réponses étaient alors parvenues au COE.

Cent vingt théologiens de la commission de Foi et Constitution ont pris part à la rédaction du *BEM* à Lima en 1982 et deux cents amendements ont encore été déposés à ce moment-là. Le nombre de participants témoigne du sérieux de cette entreprise. La méthode utilisée a été de s'inspirer de citations des rapports précédents du COE et d'autres discussions bilatérales ; depuis 1967, la partie sur l'eucharistie n'a pas connu de modifications notoires. Le *BEM* n'a pas un statut de consensus (texte exprimant la pensée commune des églises), mais de document de convergence (réflexion en vue de parvenir à une pensée commune) ; il s'inscrit dans un projet à long terme sur « l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui ». Au niveau de la forme, le *BEM* se subdivise en paragraphes numérotés au style dense et pesé, entrecoupés de commentaires des points chauds rencontrés sur le parcours théologique. Plus de la moitié du contenu est consacrée à l'épineux problème du ministère, un petit quart au baptême et le reste à l'eucharistie. La structure de la partie qui nous intéresse est simple et logique : institution / signification / célébration. C'est le chapitre sur la signification qui est le plus développé : elle est envisagée à partir du schéma trinitaire (point A, B, C) pour aboutir à des considérations plus « horizontales » (points D et E). Ce document de Foi et Constitution exprime bien la position actuelle du COE ; il est considéré comme une étape décisive sur le chemin de l'unité par les chrétiens de sensibilité œcuménisante :

« La compréhension mutuelle croissante exprimée dans le présent document peut permettre à certaines églises d'atteindre une plus grande mesure de communion eucharistique entre elles et ainsi de rapprocher le jour où le peuple du Christ divisé sera réuni visiblement autour de la Table du Seigneur » (E 33)⁷.

Le *BEM* ne suscite cependant pas que des réactions positives. Etant l'œuvre d'une collectivité, il présente une vision de l'unité de type tentaculaire ou englobante, ce qui se traduit par un certain flou dans l'emploi du vocabulaire théologique : derrière un même terme, peuvent se cacher des définitions fort diverses, et vice versa ! Quant à

⁷ *BEM*, p. 46. Dorénavant seul le numéro de la partie consacrée à l'eucharistie (abrévée E) sera indiqué en fin de citation.

l'idée de mettre les artisans du *BEM* à l'écoute des textes bibliques nonobstant leurs différences confessionnelles, elle semble être restée à l'état de vœu pieux : cela supposerait en effet une lecture commune de la Bible, ce qui est difficile si toute lecture ne peut qu'être contextuelle⁸ ! Enfin, l'utilisation pléthorique mais un peu superficielle des textes ou citations bibliques laisse à désirer ; ils servent malgré tout plus souvent à appuyer la *traditio ecclesiae* qu'à la remettre un tant soit peu en question. Par exemple, certains textes ne traitant pas explicitement du baptême ou de la Cène sont cités pour justifier tel point de doctrine ou de liturgie ; le théologien M. Barth estime que cette présupposition herméneutique est à la base de plusieurs des incohérences du *BEM*⁹.

Voici donc brièvement présentés les deux textes qui vont maintenant faire l'objet de notre confrontation. *A priori*, tout semble les séparer : leur « âge », les circonstances dans lesquelles ils sont parus, leurs auteurs – un individu face à une collectivité – et leurs destinataires. Or, « comparaison n'est pas raison » dit le proverbe... Ils ont cependant une intention de base commune, chacun à sa manière, et c'est bien ce qui nous intéresse : établir (ou rétablir) entre les chrétiens de dénominations ou de confessions différentes un consensus théologique suffisant pour aboutir à une pratique eucharistique commune. Cela nous autorise donc à examiner d'un œil critique les conditions et les modalités d'accord qu'ils proposent l'un et l'autre.

II. – ANALYSE DES PRINCIPAUX POINTS DE FROTTEMENT

Aux nombreuses et inévitables différences de forme existant entre le *PT* et le *BEM*, viennent s'ajouter d'indiscutables problèmes de fond issus du choc de deux conceptions ecclésiologiques divergentes. Cinq d'entre eux vont retenir notre attention : le rapport entre Parole et sacrement, le concept de mémorial, le mode de présence du Christ,

⁸ Cf. M. Kinnamon, *Why It Matters. A Popular Introduction to the BEM Text*, Genève, COE, 1985, p. 10 ; E. Flesseman-Van Leer (éd.), *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, Genève, COE, Faith and Order Paper 99, 1983.

⁹ M. Barth, « Questions et considérations à propos des études de Lima sur le baptême, l'eucharistie et le ministère », traduction française fournie par la rédaction du journal *Le Protestant*, p. 2.

l'œuvre du Saint-Esprit et le rôle de la foi de l'individu (au sens de *fides qua creditur*) dans la Cène¹⁰. Du point de vue méthodologique, le *BEM* servira en quelque sorte de réactif « chimique » à la pensée calvinienne ; en d'autres termes, le *PT* – appuyé au besoin de différents textes du réformateur ou de théologiens dans sa ligne – donnera la réplique aux affirmations du document de Lima.

1. PAROLE ET SACREMENT : UN PROBLEME D'ÉQUILIBRE

A. Le point de vue du BEM

La manière dont le *BEM* envisage le rapport entre la Parole et la Cène est contenue dans les trois affirmations suivantes :

« Sa célébration (de l'eucharistie) est toujours l'acte central du culte de l'Eglise » (§1).

« L'eucharistie, qui contient toujours à la fois parole et sacrement, est une proclamation et une célébration de l'œuvre de Dieu » (§3).

« La célébration de l'eucharistie implique normalement la proclamation de la Parole » (§12).

Pour définir la Cène dans les deux premières phrases, le texte utilise l'adverbe « toujours », qui est très affirmatif. Cela montre bien combien la célébration de la Cène occupe une place primordiale « l'acte central du culte » – dans la vision ecclésiale proposée dans le *BEM*. C'est en revanche un adverbe au sens beaucoup moins absolu qui est employé pour parler de la proclamation de la Parole : « normalement ». La nécessité de l'explication de la Cène par la prédication est relativisée : il suffit qu'elle soit entendue dans la liturgie eucharistique qui, dans ce sens, contient parole et sacrement. Ainsi, le *BEM* met l'accent sur la centralité de la Cène et procède à une marginalisation de la Parole. En architecture sacrée, on pourrait exprimer ce point de vue par une table de communion massive scellée dans la pierre et accompagnée d'un simple lutrin de chaire mobile et pliable.

¹⁰ Ces thèmes sont généralement reconnus comme étant ceux qui posent le plus de problèmes pour parvenir à une compréhension commune de la cène ; cf. M. Kinnamon, *op. cit.*, pp. 25s.

B. Le point de vue du P T

1. Le rapport parole-sacrement.

Pour Calvin, il n'y a pas de différence essentielle entre la Parole et les sacrements qui sont des moyens de grâce ou de communication par lesquels « Jésus-Christ, notre vie unique, nous est administré », car « cela demeure toujours vrai que nos âmes n'ont nulle autre pâture que Jésus-Christ »¹¹. Dans un ordre logique toutefois, la Parole précède et constitue le sacrement dépourvu de pouvoir intrinsèque. Le lien entre parole et sacrement est triple : pour subvenir à la faiblesse de notre foi, la Cène est à la fois une confirmation plus ample, un gage et une preuve de la véracité des promesses de l'Évangile s'adressant à chaque croyant individuellement. Il est possible d'écouter une prédication de la Parole – adressée à un groupe de gens aux besoins variés – et de ne pas se sentir directement concerné, tandis que lors de la participation au sacrement, c'est nécessairement en tant que personne que l'on est investi de la présence du Seigneur pour ensuite s'investir à son service.

2. La proclamation de la Parole : une nécessité !

La place première de la Parole se traduit par sa proclamation sans laquelle la Cène reste un mystère incompréhensible. Il s'agit d'une proclamation dans le sens fort d'explication et non pas de lecture liturgique. C'est en cette explication au peuple du mystère et des promesses de la Cène que consiste la véritable consécration eucharistique :

« Que ainsi soit le principal que le Seigneur nous a recommandé est de célébrer ce mystère avec vraie intelligence... Cela non seulement est montré par l'Écriture, mais aussi testifié par les canons du Pape, en une sentence alléguée de saint Augustin, où il demande que c'est que l'eau du baptême sans la parole, sinon un élément corruptible ; et la parole, non pas d'autant qu'elle est prononcée, mais entendue. Il signifie en cela que les Sacrements prennent leur vertu de la parole, quand elle est prêchée intelligiblement. Sans cela, ils ne sont pas dignes qu'on les nomme Sacrements »¹².

¹¹ PT, p. 105. Cf. aussi *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1958, livre IV, chap. XVII, § 39 (abrégé IC, IV/XVII, 39), p. 392 : « La vraie administration des sacrements consiste en la Parole ».

¹² PT, p. 133. Cf. aussi p. 104 : « C'est une chose fort périlleuse que de n'avoir nulle certitude de ce mystère, duquel l'intelligence est tant requise à notre salut... ».

3. Définition des sacrements.

Le sacrement de la Cène est une institution due à l'initiative de Dieu pour amener le croyant, dont la foi est limitée, à recevoir du Christ et par l'Esprit la nourriture spirituelle qui lui est nécessaire pendant son pèlerinage terrestre :

« Puis donc que c'est un remède que Dieu nous a donné pour subvenir à notre faiblesse, fortifier notre Foi, augmenter notre charité, nous avancer en toute sainteté de vie, d'autant plus en devons-nous user, que nous sentions que la maladie nous presse »¹³.

Dans l'*Institution*, Calvin développe la question plus systématiquement. Avant de parler du baptême et de la Cène, il consacre un chapitre entier (IV/XIV) aux sacrements en général. A la différence de Luther, il pose le principe d'une définition commune aux sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament dans lesquels il discerne un double mouvement : ils sont à la fois un don de Dieu à recevoir et une possibilité de témoigner de notre foi¹⁴. A partir de cette définition, Calvin établit le rapport entre les deux sacrements du Nouveau Testament. Dieu nous reçoit en son Eglise par le baptême et il doit alors nourrir notre foi. Cette nourriture, pleinement suffisante, est identique à la parole de notre régénération imprimée en nous par l'Esprit Saint ; elle nous est distribuée par la parole et par la Cène :

« Or, toute l'Ecriture nous dit que le pain spirituel dont nos âmes sont entretenues est la même parole par laquelle le Seigneur nous a régénérés »¹⁵.

Pour reprendre l'image architecturale utilisée à propos du *BEM*, on pourrait visualiser le point de vue du *PT* par une chaire et une table de communion de proportions égales, la seconde se situant légèrement en retrait de la première.

Premier jalon

La question du rapport entre parole et sacrement constitue la plate-forme de base sur laquelle vont venir s'imbriquer les différents éléments de la doctrine eucharistique pour former un édifice solide, et c'est bien à un problème d'équilibre que nous sommes confrontés dans notre comparaison. Il est précaire dans le *BEM* du fait que ce document accorde sensiblement davantage de poids à la célébration du sacrement qu'à la proclamation de la Parole, Parole dont l'interprétation est

¹³ *Ibid.*, pp. 119s.

¹⁴ *IC*, IV/XIV,1, pp. 266s.

¹⁵ *PT*, p. 105.

d'ailleurs étroitement codifiée par la tradition, à tel point qu'on ne sait parfois plus très bien qui justifie qui...

L'orientation prise par Calvin nous paraît plus équilibrée. A l'inverse du *BEM*, il met la Parole au premier plan, mais il ne marginalise pas le sacrement pour autant : l'un et l'autre sont des moyens de grâce par lesquels le Christ nous est communiqué¹⁶. Il rappelle en outre dans sa définition des sacrements que ceux-ci ne contiennent pas les promesses de l'Evangile mais nous y renvoient, comme le miroir notre image quand nous prenons la peine de nous y regarder. Calvin fait enfin preuve de davantage de clarté que le *BEM* dans son jugement sur la tradition de l'Eglise : si elle est utile et vénérable, elle n'est en revanche pas normative pour la foi et il est nécessaire de la passer au tamis de l'Ecriture pour en retenir ce qui est bon¹⁷.

2. LE CONCEPT DE MEMORIAL

A. *Le point de vue du BEM*

1. *Le mémorial : de Dieu à l'Eglise.*

« L'eucharistie est le mémorial du Christ crucifié et ressuscité, c'est-à-dire le signe vivant et efficace de son sacrifice, accompli une fois pour toutes sur la croix » (§5).

« Le Christ lui-même, avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour la création entière... est présent dans ce mémorial... (§6)... nous sommes renouvelés dans l'alliance scellée par le sang du Christ » (§11).

Cet aspect de la Cène considérée comme un « mémorial objectif » – dans un mouvement dont Dieu est l'Initiateur et l'Offrant et l'Eglise la réceptrice privilégiée – est approuvé par toutes les confessions. Le problème se situe au niveau de la signification accordée au mémorial. En se basant sur Exode 13,8-9, le *BEM* comprend ce terme dans le sens fort d'acte où l'on fait mémoire d'un

¹⁶ A. Lecerf – « Des moyens de la Grâce. Notes dogmatiques II », *Revue Réformée* 22, 1955, p. 31 – établit une distinction intéressante entre parole et sacrement : la première est *le seul moyen ordinaire* nous faisant connaître la bienveillance de Dieu à notre égard et le second est *le seul moyen sensible* d'institution divine par lequel Dieu agit en nous par la vertu de l'Esprit (c'est nous qui soulignons).

¹⁷ Cf. M. Reveillaud, « L'Autorité de la Tradition chez Calvin », *Revue Réformée* 34, 1958, pp. 25-45.

événement salvateur qui s'est produit dans le passé ; cet événement passé est en quelque sorte amené dans le présent, il devient une nouvelle réalité présente. On définit ainsi le mémorial comme une actualisation ou une ré-actuation (*a re-enactement* en anglais) du sacrifice du Christ¹⁸.

2. Le mémorial : de l'Eglise à Dieu.

« Le mémorial n'est pas seulement un rappel du passé ou de sa signification, il est la proclamation efficace par l'Eglise du grand œuvre de Dieu et de ses promesses » (§7).

« Le mémorial, comme représentation et anticipation, s'accomplit sous forme d'action de grâce et d'intercession... Ce que Dieu a voulu accomplir dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas : ces événements sont uniques, ils ne peuvent être ni répétés ni prolongés. Mais dans le mémorial de l'eucharistie, l'Eglise offre son intercession dans la communion du Christ, notre Grand-Prêtre » (§8).

C'est ici ce que l'on pourrait appeler le « mémorial subjectif », dont le mouvement est inverse à celui présenté au point précédent. Dans cette phase, les croyants sont engagés plus activement : proclamation efficace, action de grâce et intercession dans l'union à celle du Fils.

On peut donc parler d'un double mouvement dans le mémorial pour tenter d'expliquer comment le croyant est mis en rapport avec l'œuvre de salut passée du Christ pour pouvoir ensuite s'approcher de Dieu en lui présentant cette œuvre.

3. Mémorial et sacrifice.

« C'est à la lumière de cette signification de l'eucharistie comme intercession que l'on peut comprendre les références à l'eucharistie comme (sacrifice propitiatoire) en théologie catholique... A la lumière de la conception biblique du mémorial, toutes les Eglises pourraient revoir les vieilles controverses à propos de la notion de sacrifice... » (commentaire du § 8).

La Cène étant le sacrement de la mort du Christ, les notions de mémorial et de sacrifice sont étroitement liées l'une à l'autre. L'aspect

¹⁸ Ce développement s'inspire de M. Kinnamon, *op. cit.*, p. 26. L'auteur estime que cette interprétation du mémorial constitue l'un des piliers essentiels de la théologie eucharistique développée dans le *BEM* : « This understanding of memorial (*anamnesis*) – as the bringing into the present of the past act with all its significance for our lives – is at the heart of this section of *BEM* ».

sacrificiel de la Cène est surtout prononcé dans le mouvement ascendant qui va de l'Eglise à Dieu : « inséré » dans le sacrifice unique du Christ, le croyant s'offre lui-même à Dieu en sacrifice vivant, ce qui est de sa part un culte raisonnable, selon l'expression de l'apôtre Paul (Rm 12,1)¹⁹.

B. Le point de vue du P T

1. Le mémorial : de Dieu à L'Eglise.

Calvin établit un lien très fort entre la personne du Christ, « source et matière de tout bien », et son œuvre, « le fruit et efficace de sa mort et passion » qui nous sont « présentés en la Cène »²⁰. Les signes visibles du pain et du vin « représentent », sont une « représentation » de la vérité spirituelle qui leur est conjointe²¹. Mais ils ne sont pas pour autant des signes nus : « C'est donc à bon droit que le pain est nommé corps, puisque non seulement il nous le *représente*, mais aussi nous le *présente* »²².

C'est là un des aspects intéressants de la théologie sacramentelle de Calvin : à la fonction d'information par une connaissance intellectuelle – la représentation – il ajoute celle de communication – la présentation – permettant une appropriation active, par la foi, de la réalité de la Cène pour moi aujourd'hui²³. Le réformateur n'utilise

¹⁹ Les notions de mémorial et de sacrifice sont bien présentées par M. Thurian dans *Le mystère de l'eucharistie. Une approche œcuménique*, Paris, Le Centurion, 1981, pp. 7-34, et par J. J. Von Allmen dans *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques n° 55, 1966, pp. 23-31. P. Courthial, dans « Les Aspects sacrificiels de la Sainte Cène », *Revue Réformée* 34, 1958, p. 53, définit le double mémorial comme « l'anamnèse humaine » où Dieu présente la Croix à la mémoire des siens, et « l'anamnèse divine » où L'Eglise, en retour, présente la Croix à la mémoire de Dieu.

²⁰ PT, p. 109, G. C. Berkouwer, dans *The Sacraments*, Grand Rapids, Eedermans, 1969, développe bien cette notion : le corps et le sang sont une partie du don de réconciliation expiatoire que le Christ fait de lui ; il faut veiller à ne pas les considérer comme des « substances isolées », ce qui entraînerait une dépersonnalisation de cet acte et donnerait à la cène une fausse spécificité en l'interprétant non plus comme une communion pistique, mais ontologique.

²¹ PT, pp. 109, 110, 111.

²² *Ibid.*, p. 111 (c'est nous qui soulignons).

²³ P. Marcel, « La communication du Christ avec les siens : la Parole et la Cène », *Revue Réformée* 145, 1986, pp. 28ss., et P. Courthial, *op. cit.*, p. 48, rappellent que l'anamnèse n'est pas un souvenir ou une

pas le terme de mémorial. Mais en parlant des grâces de Dieu que nous avons tendance à méconnaître par ingratitude, il dit qu'il faut « les réduire diligemment en mémoire... »²⁴. En fait, il comprend surtout la Cène en tant que don et met principalement l'accent sur le mouvement qui va de Dieu à l'Eglise.

2. Le mémorial : de l'Eglise à Dieu.

La Cène est cependant aussi proclamation de l'œuvre du Seigneur au monde par l'Eglise. Mais, craignant que celle-ci ne s'accorde quelque fonction médiatrice, Calvin ne développe pas la notion d'anamnèse adressée à Dieu. Au contraire :

« Et ainsi porte l'ordre que Jésus-Christ nous a laissé, non pas que nous offrions ou immolions, mais que nous prenions et mangeons ce qui a été offert et immolé ».

« Si nous ne confessons Jésus-Christ être le seul Sacrificateur... par l'intercession duquel nous sommes réduits en la grâce du Père, nous le dépouillons de son honneur »²⁵.

Il serait cependant dommage d'en rester là. A notre avis, si Calvin ne parle pas du mémorial de l'Eglise à Dieu dans la Cène, ce qu'il dit de la médiation et de l'intercession du Christ, dans la citation ci-dessus et surtout dans l'*Institution*, offre un parallèle éclairant²⁶. En bref, le Christ a toujours rempli la fonction de médiateur pour que Dieu soit et reste favorable aux hommes ; il peut être médiateur de Dieu et des hommes, étant l'un et l'autre. Depuis son ascension, il revêt l'office d'intercesseur perpétuel ; l'œuvre de la croix est centrale : « L'intercession de Christ est une continuelle application de sa mort à notre salut... »²⁷.

On voit donc que, pour Calvin, l'intercession du Christ comprend elle aussi un double mouvement : du Père à l'humanité et de

commémoration au sens ordinaire, mais bel et bien un « mémorial représentatif » institué par le Seigneur lui-même.

²⁴ PT, p. 113 (c'est nous qui soulignons).

²⁵ *Ibid.*, pp. 124s. Des théologiens réformés du XVI^e puis du XVII^e siècle développeront la notion de double mémorial. Dans son article déjà cité sur « Les aspects sacrificiels de la Sainte Cène », P. Courthial cite abondamment le *Bouclier de la Foi* (1618) de P. du Moulin (1568-1658). Nous nous permettons de recommander la lecture de cet article aux personnes dont la seule mention du terme de sacrifice lié à la cène mettrait la pilosité en émoi...

²⁶ Cf. en particulier IC, II/VI, 12 ; III/XX.

²⁷ J. Calvin, *Commentaires du Nouveau Testament*, Paris, 1855 (1561), t. IV, 1 Jean 2,2 ; p. 632.

l'humanité au Père ; c'est la seule voie d'accès à Dieu. L'application qu'il en fait à la Cène est décidément très proche du deuxième aspect du mémorial déjà présenté :

« Car nous ne pourrions avec nos dons et présents apparaître devant Dieu sans intercesseur. Et ce médiateur est Jésus-Christ intercédant pour nous, par lequel nous offrons nous et tout ce qui est nôtre, au Père. Il est notre pontife, lequel étant entré au sanctuaire du ciel, nous y ouvre et baille accès. Il est notre autel, sur lequel nous mettons nos oblations ; en lui nous osons tout ce que nous osons. En somme, il est celui qui nous a faits rois et prêtres pour le Père »²⁸.

Pour Calvin, le fait que le Christ intercède pour nous signifie qu'il ne peut y avoir d'oblation du Christ à Dieu par l'Eglise. Retenons-en surtout que la Cène ne doit pas être envisagée comme un acte indépendant de notre part en réponse à ce que Dieu fait pour nous en Christ, mais comme un acte qu'il accomplit lui-même en notre nom ; nous sommes assimilés et identifiés par l'Esprit à l'action du Christ-médiateur dans son humanité.

3. Mémorial et sacrifice.

Calvin reconnaît que les Pères de l'Eglise parlaient fréquemment de la Cène en utilisant un vocabulaire de type sacrificiel ; mais il estime qu'ils le faisaient essentiellement par métonymie, c'est-à-dire en donnant au signe le nom de la chose signifiée. En accord avec le *BEM*, il parle également du sacrifice de louange offert par les croyants lors de la Cène²⁹. Mais il s'oppose vertement au catholicisme de son

²⁸ *IC*, IV/XVIII, 17, p. 414. Avec le théologien T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, Londres, Chapman, 1975, chap. « The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist », pp. 106-138, il faut préciser que c'est bel et bien en tant qu'homme (1 Tm 2,5) que le Christ agit comme médiateur et aussi comme adorateur du Père. Notre adoration passe par sa prêtrise humaine, de même que notre intercession. Il prend le mémorial que nous faisons de lui comme l'expression concrète de sa propre offrande. Nos prières ne s'adressent pas au Christ dans sa divinité, car il ne serait plus médiateur, mais seulement Seigneur, rejeté dans le mystère insondable du Tout Autre. Sa médiation deviendrait unilatérale – de Dieu à l'homme pour lui communiquer sa sainteté – ce qui entraînerait la perte de l'intégrité de sa nature humaine. Dans ce sens-là, nous offrons le Christ eucharistiquement au Père, ce qui est notre seule adoration possible en tant que pécheurs devant le Dieu saint.

²⁹ *PT*, p. 113 : « Le second fruit qu'elle nous apporte est qu'elle nous admoneste et incite à mieux reconnaître les biens que nous avons reçus et recevons journallement du Seigneur Jésus, afin que nous lui rendions telle confession de louange quelle lui est due ».

temps, qui avait tendance à transférer à la messe ce qui est propre à la mort du Christ :

« Car il n'est pas dit seulement que le sacrifice de Christ est unique, mais qu'il ne doit jamais être réitéré, en tant que l'efficace en demeure à toujours. Il n'est pas dit que Christ s'est offert une fois au Père, afin que d'autres après fissent la même oblation pour nous appliquer la vertu de son intercession. Mais qu'il est entré au sanctuaire céleste, et que là il apparaît pour nous rendre le Père propice par son intercession. Quant est de nous appliquer le mérite de sa mort, afin que nous en sentions le fruit, cela se fait, non pas en la manière qu'on a estimé en l'Eglise papale, mais quand nous recevons le message de l'Evangile, ainsi qu'il nous est testifié par la prédication des ministres, lesquels Dieu a constitués comme ses Ambassadeurs, et scellé par les Sacrements »³⁰.

La Cène n'est donc pas un sacrifice (en réitération ou en application), mais elle nous certifie que nous avons part au sacrifice du Christ en communiquant à son corps qui est au ciel. Pour Calvin, ce sacrifice n'est pas re-présenté, ré-actué ou rendu présent à nouveau, selon un vocabulaire très en vogue dans certains milieux.

Second jalon

Le silence de Calvin sur la question du double mémorial dérange, car cette notion-charnière a permis de progresser au niveau œcuménique, tout en donnant parfois lieu à des spéculations hasardeuses. Il s'agit en fait de savoir comment le croyant est mis en « contact » avec l'œuvre de la croix. Le *BEM* estime que le sacrifice passé – et unique – du Christ est rendu présent dans la Cène. La réponse de Calvin est différente. Tout en affirmant qu'il y a participation réelle au Christ, il oriente nos regards vers le ciel – *sursum corda* – là où règne le Glorifié et avec qui nous sommes mis en communion-communication. Il est donc important, dans notre réflexion sur le double mémorial, de tenir compte de la doctrine de Calvin sur la double médiation-intercession du Christ. Le sens du sacrement sera ainsi respecté ; c'est en effet dans et par son intercession présente que le sacrifice du Christ conserve son actualité et

³⁰ *Ibid.*, pp. 125s. Cette critique atteint encore en partie le catholicisme de notre siècle. Jean-Paul II, par exemple, ne voit qu'une différence de manière entre le sacrifice de la croix et celui de la messe ; cf. *Le mystère et le culte de la sainte eucharistie*, lettre aux évêques pour le jeudi saint 1980, Paris, Le Centurion, pp. 26-37. Même des théologiens plus « ouverts », et remarquables à bien des égards, sont concernés.

non par une sorte de transgression des données spatio-temporelles auxquelles toute l'humanité et le créé sont soumis.

3. LE MODE DE PRESENCE

A. *Le point de vue du BEM*

1. *C'est un mode de présence unique.*

« Le Christ accomplit de multiples façons sa promesse d'être avec les siens pour toujours jusqu'à la fin du monde. Mais le mode de la présence du Christ dans l'eucharistie est *unique*. Jésus a dit sur le pain et le vin de l'eucharistie : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... » Ce que le Christ a dit est la vérité et s'accomplit à chaque fois que l'eucharistie est célébrée » (§13). (C'est nous qui soulignons).

Pour soutenir une telle affirmation, le *BEM* s'appuie sur une interprétation littérale du fameux « Ceci est mon corps », telle qu'elle est prônée au sein du catholicisme, du luthéranisme, d'une frange de l'anglicanisme et parmi les théologiens réformés les plus œcuménisants.

2. *Le rapport entre le Christ et les éléments eucharistiques.*

« C'est la foi de beaucoup d'Eglises que par les paroles mêmes de Jésus et par la puissance de l'Esprit Saint, le pain et le vin de l'eucharistie deviennent, d'une manière réelle et dans le mystère, le corps et le sang du Christ ressuscité, c'est-à-dire du Christ vivant présent dans toute sa plénitude. Sous les signes du pain et du vin, la réalité profonde est l'être total du Christ, qui vient à nous pour nous nourrir et transformer tout notre être. D'autres Eglises, tout en affirmant la présence réelle du Christ à l'eucharistie, ne lient pas cette présence de manière aussi définie aux signes du pain et du vin. Les Eglises ont à décider si cette différence peut coexister avec la convergence formulée dans le texte lui-même » (commentaire du § 13).

Le catholicisme se reconnaît dans la première catégorie d'églises. Il affirme qu'il se produit un changement dans les éléments matériels ; c'est le propre du sacrement. Cette compréhension dénote, selon le théologien thomiste Dom Vonier, « une pénétration plus profonde des réalités spirituelles »³¹. Du point de vue calvinien, proche du second

³¹ D. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. franç., Lyon, 1943, p. 205. Ce théologien thomiste estime en outre que le corps eucharistique du Christ est le résultat d'une production, car les sacrements appartiennent à un ordre de réalités différent des ordres naturel et céleste. Cette notion est proche du concept de la grâce vue comme un domaine

groupe d'églises mentionné, il y a bel et bien changement, mais au niveau fonctionnel : le pain et le vin revêtent une fonction nouvelle pour la Cène.

3. Cette présence se prolonge au-delà de la célébration.

« Certaines églises insistent sur la durée de la présence du Christ dans les éléments consacrés de l'eucharistie, après la célébration ; d'autres mettent l'accent majeur sur l'acte de la célébration elle-même et la consommation des éléments dans la communion. La manière de traiter les éléments réclame une attention particulière. En ce qui concerne la réservation des éléments, chaque Eglise devrait respecter les pratiques et la piété des autres » (§ 32).

Du point de vue catholique, la présence réelle du Christ dans les éléments dure « aussi longtemps que les apparences sacramentelles demeurent »³², tant que le pain et le vin sont « des nourritures assimilables »³³. Pour M. Thurian, notre attitude envers la conservation et la vénération des éléments consacrés pourrait bien être « *un test authentique en la présence réelle et vivante du Christ dans l'eucharistie* »³⁴. Cela signifie donc qu'il ne pourrait y avoir de foi véritable en la présence réelle sans lier cette présence du Christ aux éléments matériels !

intermédiaire entre les mondes intelligible (réalité ultime) et sensible (réalité passagère) – dont les sacrements sont les signes visibles – selon un développement proposé par Augustin et Ambroise ; cf. T. F. Torrance, *op. cit.*, p. 122. Certains théologiens « nouvelle vague » ont tenté une percée en interprétant le changement en termes de transfinalisation ou de transsignication, termes proches d'une sensibilité calvinienne (rapporté par J. P. Jossua, « Eucharistie », *Encyclopædia Universalis*, Paris, p. 732), mais ils n'ont pas reçu l'imprimatur ; ces termes sont considérés comme insuffisants « dans la mesure où ils ne pourraient viser qu'un changement extrinsèque » (B. Sesboué, « Réflexions sur la présence réelle de l'eucharistie », *Note inédite*, 1981 cité par X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le NT*, Paris, Seuil, 1983, p. 157). M. Thurian ne renierait du reste pas cet avis, lui qui parle de « conversion irréversible », du Christ qui « se lie aux éléments eucharistiques » (*op. cit.*, pp. 73 et 82) !

³² D. Vonier, *op. cit.*, p. 197.

³³ X. Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 159.

³⁴ *Op. cit.*, p. 62 (c'est nous qui soulignons). Dans la foulée (pp. 37-83), le frère de Taizé considère avec beaucoup de bienveillance la pratique tridentine de l'adoration des hosties. Selon lui, les points fermes d'une doctrine œcuménique sont les suivants : acception réaliste du « Ceci est mon corps » (idée de conversion) ; foi en la présence réelle et unique du Christ qui se lie aux éléments ; continuation de cette présence après la célébration. L'œcuménisme rétrécit au lavage...

B. Le point de vue du PT

1. Pas de différence spécifique.

« Bien est vrai que cette même grâce nous est offerte par l'Evangile : toutefois, pour ce qu'en la Cène nous en avons plus ample certitude et pleine jouissance, c'est à bon droit que nous reconnaissons un tel fruit nous en venir »³⁵.

Calvin applique sa définition du sacrement : sa spécificité ne tient pas au caractère unique du mode de présence dont il serait le porteur, mais à ce qu'il apporte en supplément à la Parole prêchée et entendue, Parole qu'il confirme et ratifie.

2. Le rapport entre le Christ et les éléments eucharistiques.

« Car, si nous le voulons abaisser sous les éléments corruptibles de ce monde, outre ce que nous détruisons ce que l'Ecriture nous montre de sa nature humaine, nous anéantissons la gloire de son ascension ... enclore Jésus-Christ par fantaisie sous le pain et le vin ou le conjoindre tellement avec, que notre entendement s'amuse là sans regarder au ciel, c'est une rêverie diabolique »³⁶.

Calvin énonce ici les deux principes-clefs qui constituent le fil rouge de sa théologie eucharistique : d'une part, il ne faut rien ôter à la réalité de la nature humaine du Christ – qui ne possède pas le don d'ubiquité comme le pense Luther – et d'autre part, il ne faut en rien attenter à sa condition glorieuse, qui est de siéger – il faut entendre par là régner activement ! – au ciel à la droite de Dieu. Pour le réformateur donc, l'affirmation selon laquelle le Christ se lie aux éléments est basée sur une double incompréhension christologique. Le rapport entre le Seigneur Jésus et les signes sacramentels existe certes, mais il est l'œuvre de l'Esprit.

3. Y a-t-il prolongement de présence ?

Si le Christ n'est pas lié aux éléments matériels, la question de la durée de sa présence en ceux-ci ne se pose pas pour Calvin, d'après qui l'essentiel est ailleurs :

« Seulement je dis que la nature du sacrement requiert cela, que le pain matériel demeure pour signe visible du corps...

³⁵ PT, p. 108.

³⁶ *Ibid.*, pp. 129s. Il est intéressant de noter que la doctrine de la transsubstantiation postule, elle aussi, que le corps du Christ est et reste au ciel : dans le sacrement, la substance invisible du pain et du vin est transsubstantiée en substance invisible du corps et du sang du Christ ; mais cette réalité est au ciel, que le Christ ne quitte pas. Cf. D. Vonier, *op. cit.*, p. 193 ; A. Lecerf, *op. cit.*, p. 77.

« Davantage, cela a toujours été observé en l'Eglise ancienne que, devant que (c'est-à-dire avant de) célébrer la Cène on exhortait solennellement le peuple de lever leurs cœurs en haut, pour dénoter qu'on ne se devait arrêter au signe visible pour bien adorer Jésus-Christ »³⁷.

4. *Les fondements de la doctrine de Calvin.*

Un rappel des convictions théologiques et christologiques du réformateur s'avère utile pour mieux saisir les spécificités de sa conception de la Cène.

a) *Le rapport Dieu-monde.* Créateur de l'univers, Dieu est souverain par rapport au temps et à l'espace qui ont été produits avec la création et qui sont porteurs de l'ordre immanent créé dans lequel nous évoluons ; c'est d'une manière dynamique et spirituelle qu'il entre en relation avec ses créatures. Tel était le point de vue – dans ses grandes lignes – des Pères de Chalcédoine, alors que les philosophes grecs considéraient plutôt l'univers comme une sorte de réceptacle fini contenant, incluant la divinité. Cette notion a fortement influencé la théologie latine et a donné lieu, au Moyen Age, à une vision très figée de la présence du Christ dans les éléments consacrés, cette présence étant appréhendée dans des catégories spatiales uniquement (à l'intérieur du réceptacle) et de façon extra-temporelle (le sacrifice du Calvaire rendu présent). La doctrine de l'immutabilité divine est alors interprétée de manière statique, à l'image du « moteur non mû » d'Aristote ; Dieu est le point de repos absolu.

Bien qu'inféodé à la notion de réceptacle – d'où une interprétation littérale du « Ceci est mon corps » – Luther fait une première brèche dans ce système en découvrant un Dieu en mouvement, Créateur actif et souverain sur l'univers³⁸.

Quant à Calvin, il marque le retour d'un mode de pensée ontologique au mode dynamique cher aux artisans des grands conciles christologiques de l'Eglise ancienne. Dans le prolongement de sa

³⁷ PT, pp. 128 et 130.

³⁸ Ce développement s'inspire de T. F. Torrance, *op. cit.*, pp. 121-130, et *Space, Time and Incarnation*, Londres, Oxford University Press, 1969, pp. 1-41. Dans ce second ouvrage, pp. 33-35, l'auteur estime que l'interprétation dite littérale du *hoc est corpus meum* constitue chez Luther le « clou ontologique » (*ontological nail*) permettant de maintenir ensemble le royaume éternel du *Deus absconditus* et le royaume temporel du *Deus manifestus* et rendant possible une participation de l'un dans l'autre. La présente note résume tout un développement, plus clair parce que plus longuement explicité, de Torrance.

doctrine de la création *ex nihilo*, il met l'accent sur l'interaction du Dieu vivant avec le monde de l'espace-temps. On peut parler d'un système coordonné entre une dimension verticale – Dieu entre souverainement en relation avec nous par l'Esprit en Christ – et deux dimensions horizontales, les contingences de l'espace et du temps auxquelles nous sommes soumis. C'est sur ces bases que s'articulent le concept d'histoire de la rédemption et la redécouverte de l'œuvre de l'Esprit dans la théologie de Calvin, digne héritier des Pères de Chalcédoine. C'est pour cette raison qu'il ne lie pas la présence réelle du Christ en la Cène aux éléments du pain et du vin. Le monde n'est pas un système clos dans lequel Dieu serait compris, mais un lieu ouvert dans lequel il entre en relation avec nous d'une manière dynamique. Cependant, si le Créateur est totalement libre et souverain dans son rapport avec la création, les créatures que nous sommes sont limitées par la finitude humaine et le péché. Il y a entre lui et nous un fossé infranchissable – une diastase ontologique – qui exclut toute possibilité de connaissance mystique ou naturelle de Dieu pour l'être humain. C'est Jésus-Christ qui est l'unique lieu, le point de rencontre entre l'éternité et le temps au sein de notre cadre spatio-temporel ; il est le lieu privilégié de la réconciliation et de la communication entre Dieu et les croyants.

b) *L'extracalvinisticum*. Calvin applique à sa christologie – très chalcédonienne et dans la suite logique de sa conception du rapport Dieu-monde – l'adage classique « Unir sans confondre et distinguer sans séparer ». Comme Luther, il estime que la non-séparation des deux natures du Christ est une exigence de la foi, mais il met davantage que celui-ci l'accent sur la nécessité de bien les distinguer l'une de l'autre. Ceci l'amène à interpréter l'ascension du Christ de manière littérale et à affirmer que son corps est localisé au ciel sans perdre son caractère dimensionnel ni sa réalité de corps humain, et qu'il y reste jusqu'à la parousie³⁹. L'ascension n'est pas un mouvement

³⁹ Les catholiques et les luthériens mettent l'accent sur le *déjà* de la présence eschatologique en la cène, qui est plus grande qu'en la Parole, dans le temps situé entre l'ascension et la parousie ; il y a perte d'une véritable attente eschatologique au profit d'une eschatologie réalisée. Les zwingliens mettent l'accent sur le *pas encore*, sur la foi seule au détriment de ce qui pourrait être apparenté à une conception sacramentaliste. Calvin adopte un moyen-terme équilibré entre ces deux positions en affirmant l'importance de la foi *et* en respectant la signification de l'ascension par une eschatologie semi-réalisée. Cf. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 236-238 et A. Lecerf, *op. cit.*, pp. 26-29. Dans son *IC IV/XVII*, 26, Calvin écrit : « Ce n'est pas Aristote, mais le Saint-Esprit qui enseigne que le corps de

spatial, mais la restauration du Christ dans la gloire, un mouvement transcendant par rapport à l'univers créé. Cette doctrine, qui postule également que le Logos n'est pas limité à son corps, mais spirituellement omniprésent, est un des aspects les plus originaux de la théologie du réformateur ; elle est appelée *extracalvinisticum* pour avoir été adoptée au-delà du monde réformé. Elle signifie le rejet de la notion païenne de réceptacle et de toute connection de type local ou spatial entre les deux natures du Christ et, par conséquent, entre le Christ et les éléments du pain et du vin lors de la Cène. Il s'agit en fait de l'*articulus stantis vel cadentis* de la christologie calvinienne. Cette notion permet de mieux saisir le relief des deux principes-clefs (mentionnés ci-dessus au point 2) de la doctrine eucharistique du réformateur. L'exégèse de Calvin est celle d'un croyant, pas d'un curieux : l'essentiel n'est pas de s'évertuer à expliquer le comment de la présence réelle, mais simplement de mieux savoir – pour mieux croire ! – comment il se fait nôtre. Le génie de cette doctrine n'a cependant pas été perçu par de nombreux théologiens et historiens⁴⁰. Il nous semble au contraire qu'elle constitue un cadre solide pour bâtir une saine théologie sacramentelle qui précise clairement qu'à la Cène, le croyant n'est pas le moins du monde divinisé ou déifié, mais bien plutôt humanisé en participant à l'humanité glorieuse et renouvelée du Christ céleste. Calvin maintient avec beaucoup de fermeté la ligne de démarcation entre le Créateur et ses créatures. Le Christ ne nous sauve pas et ne nous sanctifie pas par toutes les propriétés de sa divinité, mais par celles seules qui ont été communiquées à son humanité :

« Et en ce sens se doit prendre ce que dit notre Seigneur, que comme le Père a la vie en soi, aussi il a ordonné que le Fils eût la vie en soi (Jn 5,6). Car en ce passage-là il parle, non pas des propriétés qu'il a possédées éternellement en sa divinité, mais de celles qui lui ont été données en la chair, en laquelle il nous est apparu. C'est pourquoi il démontre que la plénitude de vie habite même en son humanité, de sorte que quiconque communiquera à sa chair et son sang en obtiendra la jouissance... en cette sorte la chair de Christ est

Jésus-Christ, après être ressuscité des morts, demeure en sa mesure, et est reçu au ciel jusqu'au dernier jour ».

⁴⁰ M. Thurian, *op. cit.*, pp. 77-80, et F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, pp. 265-266, entre autres, considèrent l'*extracalvinisticum* comme une notion dépassée, soumise à la cosmologie du monde antique (!) et, par conséquent, irrecevable.

semblable à une fontaine en tant qu'elle reçoit la vie découlante de la divinité, pour la faire découler en nous »⁴¹.

Il me semble donc que les problèmes d'interprétation du mode de la présence réelle du Christ en la Cène proviennent, dans le fond, de divergences christologiques sur la question des deux natures du Christ⁴².

Troisième jalon

Nous avons passablement développé cette partie concernant le mode de présence du Christ en la Cène au vu de son importance théologique. Du point de vue ecclésiologique et dans la perspective du dialogue œcuménique, il faut admettre qu'il n'y a pas d'accord parfait sur cette question, tant entre le *BEM* et Calvin qu'entre les principales confessions de la chrétienté. Pour le *BEM*, c'est un mode de présence unique par lequel le Christ se lie aux espèces eucharistiques. Si Calvin reconnaît qu'il s'agit d'un mode de présence spécial, à cause du rôle des éléments matériels⁴³, il ne le considère pas comme étant

⁴¹ *IC*, IV/XVII, 9.

⁴² Les catholiques, bien que reconnaissant la présence corporelle du Christ au ciel, aboutissent à une vision « chosifiante » de son mode de présence, surtout à cause de leur conception du rapport Dieu-monde. Les luthériens, en voulant affirmer avec vigueur l'union hypostatique des deux natures du Christ, tendent à les confondre en postulant que tous les attributs de sa divinité sont communiqués à son humanité, ce qui les fait aboutir, en théologie eucharistique, à la doctrine de l'impanation ou de la consubstantiation : il y a présence du corps du Christ *in, cum, sub* le pain et le vin, et donc concomitance des substances de ces aliments et du corps et du sang du Christ ; de là à dire que la cène opère dans le croyant une sorte de divinisation, de déification progressive ou de participation directe à la divinité...

⁴³ Le *BEM* considère les éléments matériels comme étant porteurs de la présence du Christ qui se lie à eux, tandis que Calvin ne leur attribue pas de valeur intrinsèque et n'y lie pas la présence du Christ. Il existe plusieurs approches de ce problème : la doctrine de l'assomption suppose que la nature doit être dénaturée par déification ; la doctrine de la transsubstantiation oppose la grâce à la nature qui doit être anéantie, il y a annihilation (les sacrements ne sont pas seulement des véhicules de la grâce, mais encore des « remèdes d'immortalité ») ; la doctrine de la consubstantiation respecte la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, mais les juxtapose dans un antagonisme irréductible, il y a opposition. Pour Calvin, qui distingue le naturel du spirituel, il n'y a pas opposition, mais complémentarité entre l'un et l'autre par la communion de l'Esprit. Dans la grâce générale de Dieu, les éléments matériels sont conservés dans un ordre suffisant pour servir à sa grâce particulière sans

qualitativement supérieur à ce que la chrétien reçoit à l'écoute de Dieu, seul et en communauté, par la Parole et dans la prière.

C'est le choc de deux conceptions du rapport Dieu-monde, du lieu de la présence active du Christ et de l'accomplissement eschatologique du salut. D'un point de vue calvinien, le Christ céleste est le seul lieu de rencontre possible entre Dieu et nous ; mais il faut encore déterminer quel en est le lien !

4. L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT

A. *Le point de vue du BEM*

Il y a une certaine concordance de vues entre le *BEM* et le *PT* sur ce point, mais elle ne suffit pas à rendre caduques les difficultés enregistrées précédemment. En abordant l'œuvre de l'Esprit, le *BEM* apporte un peu de fraîcheur à son exposé qui n'est cependant pas dépourvu d'ambiguïté ; on continue, par exemple, à affirmer que le pain et le vin « deviennent » le corps et le sang du Christ. Quelques citations permettront d'y voir plus clair :

« L'Esprit Saint fait que le Christ crucifié et ressuscité soit réellement présent pour nous dans le repas eucharistique en accomplissant la promesse contenue dans les paroles de l'institution. Le Saint-Esprit est l'incommensurable force d'amour qui l'opère et qui continue de le (c'est-à-dire l'événement eucharistique) rendre efficace. Ce lien de la célébration eucharistique avec le mystère de Dieu-Trinité situe le rôle de l'Esprit comme celui qui actualise et vivifie les paroles historiques du Christ » (§14).

« Dans les liturgies primitives, toute la (prière eucharistique) était conçue comme apportant la réalité promise par le Christ. L'invocation de l'Esprit était faite à la fois sur la communauté et sur les éléments du pain et du vin. En retrouvant cette conception, nous pourrions surmonter nos difficultés concernant un moment particulier de la consécration (commentaire du §14). C'est en vertu de la parole

avoir à subir de modifications substantielles ou formelles. Leur rôle est donc bien réel pour Calvin, qui se démarque là de Zwingli pour qui ils ne sont qu'un autre moyen de présentation de la doctrine chrétienne sans avoir la valeur de sceaux de la grâce. Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, pp. 26-31 et 71-84. Au sujet de Zwingli, il est intéressant de noter qu'il transpose les données de la transsubstantiation des espèces eucharistiques à l'Eglise célébrante qui est « transsubstantiée » en Corps du Christ ; cf. J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945, pp. 80-83.

vivante du Christ et par la puissance du Saint-Esprit que le pain et le vin deviennent les signes sacramentels du corps et du sang du Christ. Ils le demeurent en vue de la communion » (§15).

B. Le point de vue du P T

1. Une pneumatologie élaborée.

La pensée théologique de Calvin est trinitaire et il accorde à l'œuvre de l'Esprit une place prépondérante, grâce à une pneumatologie que l'on peut qualifier d'avant-gardiste pour son temps. Dans la Cène, l'Esprit est le lien unique, l'agent de liaison, celui seul qui assure la transmission et la communication entre le Christ et le croyant, car il habite en l'un comme en l'autre, mais à des degrés différents⁴⁴ ; l'action de l'Esprit est toujours liée à la Parole de Dieu :

« Mais tout ainsi que la vie en laquelle il nous a régénérés est spirituelle : aussi faut-il que la viande, pour nous conserver et confermer en icelle, soit spirituelle... C'est quand en nous adoptant pour ses enfants, il nous a régénérés par la semence d'immortalité, qui est sa parole, imprimée en nos cœurs par son saint Esprit »⁴⁵.

2. Quel type de présence ?

En stipulant qu'il ne propose pas une « spiritualisation » de la présence réelle, le *BEM* semble s'appuyer sur une fausse opposition de type dualiste selon laquelle spirituel serait synonyme d'irréel. Or sous la plume de Calvin, spirituel ne signifie pas « sans réalité concrète et présente, mais par la vertu de l'Esprit Saint »⁴⁶, ce qui est bien différent ! Il sait d'ailleurs faire parfois preuve de beaucoup de réalisme :

« Si ces paroles ne sont point dites pour néant, il convient que, pour avoir notre vie en Christ, nos âmes soient repues de son corps et son sang, comme de leur propre nourriture. Cela donc nous est nommément testifié en la Cène, quand il est dit du pain que nous le prenions et mangions, et que c'est son corps : que nous buvions du calice, et que c'est son sang. Nommément il est parlé du corps et du sang, afin que nous apprenions de là chercher la substance de notre vie spirituelle »⁴⁷.

⁴⁴ Cf. *IC*, IV/XVII, 12 et F. Wendel, *op. cit.*, pp. 268 et 271.

⁴⁵ *PT*, pp. 104s.

⁴⁶ J. J. Von Allmen, *op. cit.*, p. 16, note 30, estime que si Calvin avait parlé de pneumatisme au lieu de spiritualisme, « il s'en trouverait en grande partie dédouané auprès des catholiques... »

⁴⁷ *PT*, pp. 110, 112 et 108s. Cf. F. Wendel, *op. cit.*, p. 268s.

Pour saisir en quoi consiste cette communication spirituelle et réelle au corps du Christ, il convient de bien cerner ce que Calvin entend quand il écrit que « Jésus-Christ nous donne en la Cène la propre *substance* de son corps et de son sang... » ou qu'il est « la *substance* et matière des sacrements... ». Il ne s'agit pas du corps véritable et naturel du Christ ; dans la Cène, nous ne recevons pas « une sorte de substrat matériel invisible, de fluide matériel ou d'essence céleste, bref quelque chose d'identique à la notion de corps »⁴⁸ par lequel le Christ se fondrait en nous ; c'est une notion païenne. Tout d'abord, le Christ est la substance, c'est-à-dire le fondement du sacrement. Ensuite, la substance du corps, c'est le centre, ce qui le transcende et de qui il dépend que le corps soit une substance. En communiant, le croyant reçoit les bienfaits dus à l'œuvre du Christ, la force provenant de son corps, son humanité, c'est-à-dire une substance spirituelle :

« Ce n'est pas la substance elle-même ou le corps véritable et naturel du Christ qui nous est donné là ; mais tous les bienfaits que le Christ nous offre dans son corps »⁴⁹.

3. La notion de double mouvement.

Certains théologiens estiment que Calvin manque de clarté pour expliquer comment le croyant est mis en communion avec le Christ par l'Esprit. Tantôt il faut s'élever vers lui, tantôt il vient à nous : une théologie du « yoyo », en quelque sorte⁵⁰ ! A notre avis, cette apparente contradiction tient avant tout à l'inadéquation du langage humain pour parvenir à cerner et à exprimer la profondeur et la richesse de ce que vit le chrétien dans l'*unio mystica* avec son Seigneur lors de la Cène. Il faut parler d'un double mouvement – encore ! – coordonné, réciproque ... ou d'un mouvement unique à deux phases : par la foi, le communiant élève son cœur vers le Seigneur qui est au ciel dans son humanité, mais cette foi est provoquée par l'Esprit qui fait que le Christ, omniprésent selon sa divinité, descende et demeure en lui. En d'autres termes, le Christ descend jusqu'à nous par l'Esprit pour que

⁴⁸ E. Pache, « La Sainte Cène selon Calvin », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1936, pp. 321s. ; F. Wendel, *op. cit.*, pp. 261s. Cette définition n'est pas partagée par les luthériens, pour qui le croyant reçoit en la cène l'essence de la matérialité du corps naturel du Christ. Il se produit une spiritualisation de l'âme par la Parole et du corps par la cène, sous l'influence du corps du Christ.

⁴⁹ J. Calvin, *Opera omnia quae supersunt*, 1, Brunswick, 1863-1900, p. 123, cité par F. Wendel, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁰ Parmi eux, le très réformé théologien L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eedermans, 1979 (1939), pp. 653s.

nous montions à lui par la foi. Il va de soi que ces notions de déplacements sont à transposer dans des catégories spirituelles. Les deux aspects présentés ci-dessus figurent dans les écrits de Calvin, séparément ou ensemble :

« Comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres. Tant y a que, d'une part, il nous faut, pour exclure toutes fantaisies charnelles, élever les cœurs en haut au ciel, ne pensant pas que le Seigneur Jésus soit abaissé jusque-là, d'être enclos sous quelques éléments corruptibles ».

« Le lien de cette conjonction est donc le Saint-Esprit, par lequel nous sommes unis ensemble, et est comme le canal ou conduit, par lequel ce que Christ est et possède descend jusqu'à nous... ».

« C'est pourquoi l'Ecriture, en parlant de la participation que nous avons avec Christ, réduit toute la vertu de celle-ci à son Esprit... ».

« Il descend vers nous non seulement par des symboles extérieurs, mais il descend vers nous aussi par l'opération secrète de son Esprit, afin que nous montions à lui par la foi »⁵¹.

Calvin nous conduit jusqu'à la porte du mystère, mais sans chercher à l'enfoncer ; vouloir expliquer le comment de l'action de l'Esprit serait un non-sens. Son épistémologie est dynamique, relationnelle et respectueuse de l'incompréhensibilité – dans son sens étymologique de nonsaisissable dans sa totalité – du Dieu Trine.

Quatrième jalon

Dans le *BEM*, l'activité de l'Esprit lors de la communion est reliée à la mission de justice que l'Eglise est appelée à remplir dans le monde, ce qui permet d'éviter la séparation si courante entre la vie sacramentelle et celle de tous les jours ; c'est un des points forts du document de Lima. Bien qu'il mette en rapport le repas du Seigneur et

⁵¹ J. Calvin, *PT*, p. 141 ; *IC*, IV/XVII, 12 ; *Opera omnia quæ supersunt*, 46, p. 98, cité par F. Wendel, *op. cit.*, p. 269. Dans le même ordre d'idées, cf. J. Calvin, « Accord sur les sacrements avec la brève résolution sur le même sujet », *op. cit.*, pp. 184s. : « Ainsi selon le corps, Christ est loin de nous de telle distance qu'il y a du ciel à la terre ; mais selon son Esprit, il habite en nous pour nous élever à soi jusqu'au ciel ». On peut établir un parallèle entre ce double mouvement dans la cène et la notion de la double intercession portant la prière du chrétien : celle de l'Esprit-Paraclet qui l'inspire au départ (Rm 8,26) et celle du Christ-Paraclet qui la rend recevable à l'arrivée (1 Jn 2,2).

le témoignage chrétien dans le *PT*, Calvin a tendance à négliger les retombées missiologiques de la Cène ; c'est un des ses points faibles.

En remettant au premier plan l'œuvre de l'Esprit Saint dans la vie chrétienne en général – et dans la Cène en particulier ! – le réformateur de Genève a fait preuve d'une grande acuité théologique qui a été perçue même au-delà du protestantisme⁵². Il a su réunir les éléments réalistes de Luther et spiritualistes de Zwingli par une synthèse audacieuse dans son actualisation du donné de la Révélation. En fait, comme les catholiques et les luthériens, Calvin pense que la communication au corps et au sang du Christ tient du miracle : non pas celui d'une quelconque trans ou con-substantiation, mais le miracle de l'Esprit, d'autant plus réel qu'il est spirituel :

« Nous avons donc à confesser que, si la représentation que Dieu nous fait en la Cène est véritable, la substance intérieure du Sacrement est conjointe avec les signes visibles : et comme le pain nous est distribué en la main, aussi le corps de Christ nous est communiqué, afin que nous en soyons faits participants.

» Combien que pour entendre droitement cette utilité, il ne faut pas estimer que notre Seigneur seulement nous avertisse par le signe extérieur. Car le principal est qu'il besogne en nous intérieurement par son saint Esprit, afin de donner efficace à son ordonnance, qu'il veut faire son œuvre en nous.

» Nous confessons donc tous d'une bouche, qu'en recevant en Foi le Sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus Christ... D'autre part, pour ne point amoindrir l'efficacité de ce saint mystère, il nous faut penser que cela se fait par la vertu secrète et miraculeuse de Dieu, et que l'esprit de Dieu est le lien de cette participation, pour laquelle cause elle est appelée spirituelle »⁵³.

⁵² Au terme d'un long et fructueux ministère, P. Courthial, dans son *Commentaire de la confession de foi de la Rochelle*, Paris, Tant qu'il fait jour, 1979, art. 36, p. 121, relate : « Si sur la terre, prenant le pain et le vin de la cène je suis en communion réelle avec Jésus-Christ et si je me nourris vraiment du corps et du sang de Jésus-Christ, je ne sais pas comment cela se fait, je n'ai rien à proposer comme explication, mais je sais que c'est ce que Dieu fait par son Saint-Esprit. Et je pense d'ailleurs que, lorsqu'on dit des choses comme cela à des catholiques romains ou à des luthériens, ou à des orthodoxes, chose stupéfiante, mais dont j'ai fait l'expérience : ils sont d'accord ».

⁵³ *PT*, pp. 112, 114 et 141.

5. LE ROLE DE LA FOI

A. Le point de vue du BEM

« L'Eglise confesse la présence réelle, vivante et agissante du Christ dans l'eucharistie. Bien que la présence réelle du Christ ne dépende pas de la foi des individus, tous sont d'accord pour dire que le discernement du corps et du sang du Christ requiert la foi » (§13).

La foi n'est pas la notion-clef du BEM, surtout quand elle désigne l'attitude de l'individu envers Dieu, dans le sens de *fides qua creditur*. Le rôle de la foi est de discerner la présence réelle du Christ, pas de l'effectuer ou de la rendre efficace. Le BEM n'aborde en revanche pas la question de la possibilité d'une manducation infidèle du corps et du sang du Christ, alors que ce document dit vouloir traiter avant tout les problèmes posés par l'eucharistie dans le dialogue œcuménique ; dommage ! De la réponse à cette question dépend en effet toute la pertinence du rôle de la foi en la Cène et toute la cohérence du rapport à établir entre la souveraineté de Dieu et la responsabilité humaine dans la vie sacramentelle !

B. Le point de vue du PT

1. Foi et Saint-Esprit.

La foi subjective est une des notions-clefs du PT, dans lequel on trouve fréquemment les termes de foi, fiance, défiance, incrédulité et le verbe croire⁵⁴. Calvin met l'accent sur la faiblesse de notre foi et, donc, sur l'utilité du sacrement pour la soutenir et l'affermir. Si la participation au repas du Seigneur requerrait de notre part une foi parfaite, tout le monde en serait exclu :

« Qu'ainsi soit, qui sera celui qui se puisse vanter de n'être entaché de quelque défiance ? de n'être sujet à quelque vice ou infirmité ? Certes, les enfants de Dieu ont telle foi, qu'ils ont toujours métier de prier que le Seigneur subvienne à leur incrédulité »⁵⁵.

Calvin a constamment soin d'éviter que l'on ne tombe dans une interprétation par trop legaliste de la Cène. Il répondrait vraisemblablement à la citation du BEM par « oui, mais... » : *oui* la présence réelle du Christ en tant qu'acte de Dieu ne dépend pas de la foi du communiant, *mais* sans la foi, elle ne peut être ni discernée, ni

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 107, 113, 116, 118, 120, 126, 136, 139 et 141.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

même reçue ; la foi est un organe de réception indispensable. Elle n'est jamais un acte purement humain et subjectif, mais toujours une grâce dont Dieu seul est l'auteur : le chef-d'œuvre du Saint-Esprit⁵⁶ ! Dans le double mouvement de l'Esprit qui entraîne l'homme à la communication du Christ, la foi sert de charnière ; par elle, il reçoit l'Esprit pour ensuite élever son cœur vers le Seigneur. La foi subjective de l'individu est le résultat d'une action objective de Dieu. La boucle est ainsi bouclée en ce qui concerne la compréhension de ce qui se passe en la Cène :

« Nous disons que pour sentir aucun profit de la Cène, il ne faut rien apporter du nôtre, pour mériter ce que nous cherchons : mais que seulement nous avons à recevoir en Foi la grâce qui nous y est présentée... »⁵⁷.

2. Foi et sacrement.

Quelle est la place de la foi par rapport à l'efficacité du sacrement ? Dans Jean 6, Jésus parle de « manger sa chair et boire son sang » : s'agit-il d'une expression décrivant spécifiquement la communion eucharistique ? Pour Calvin, la manducation dont il est ici question est un effet de la foi : « La seule foi est, par manière de dire, la bouche de l'âme »⁵⁸. En d'autres termes, la cause ou le moyen, c'est la foi ; la conséquence, ce sont les bienfaits que le Christ-homme nous accorde par sa médiation. Jean 6 a donc un faisceau d'applications dépassant la seule réalité eucharistique :

« Car il n'est point ici parlé de la Cène mais de la communication perpétuelle de la chair du Christ que nous avons en dehors de l'usage de la Cène. Il appert clairement par ces paroles que tout ce passage est mal exposé à propos de la Cène... Il est donc

⁵⁶ Le lien de dépendance de la foi au Saint-Esprit est davantage marqué chez Calvin que chez Zwingli : « La foi est son principal chef-d'œuvre... la foi ne peut provenir d'ailleurs que de l'Esprit... en sorte qu'à juste cause on peut l'appeler la clef, par laquelle les trésors du royaume des cieux nous sont ouverts, et son illumination peut être nommée la vue de nos âmes », *IC*, III/I, 4, p. 13.

⁵⁷ *PT*, p. 126.

⁵⁸ J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. II, « Évangile selon St Jean », Genève, Labor et Fides, 1968, p. 192. L'interprétation de Calvin est plus nuancée que celle de Zwingli pour qui cette manducation est synonyme de croire. Du côté catholique, il y a là plus que le fait de croire et ce plus, c'est la transsubstantiation ; le texte de Jean 6 se rapporterait donc exclusivement au repas du Seigneur, dont il serait un commentaire avant l'heure.

certain qu'il traite de la manière perpétuelle et ordinaire de manger la chair du Christ qui se fait par la foi seulement »⁵⁹.

Dernier jalon

On peut se demander si le *BEM* n'approuverait pas l'hypothèse d'une communion au Christ par le sacrement sans la foi, dispensatrice d'un jugement en lieu et place d'une grâce. Si la foi est nécessaire pour discerner sa présence, l'est-elle aussi pour la recevoir ? Silence diplomatique ! En l'absence d'une solide théologie de l'alliance, le document de Lima présente une vision floue de l'équilibre à trouver entre la souveraineté efficiente de Dieu et la réponse croyante du communiant.

Chez Calvin en revanche, la foi a toute sa raison d'être en tant que don de l'Esprit. Elle ne contrevient ni à l'efficacité du sacrement ni au motif du *Soli Deo Gloria*. La part de l'homme est comprise dans – et engendrée par – l'action souveraine du Dieu Père, Fils et Esprit⁶⁰. C'est à cause de sa doctrine de l'eschatologie semi-réalisée que Calvin accorde une place prépondérante à la foi ; entre le déjà et le pas encore de l'œuvre du Christ dans le temps de l'Eglise, elle est indispensable au chrétien⁶¹. Et enfin, en reliant la Cène au contexte plus global du rôle de la foi dans la vie du chrétien, il rappelle l'importance de la médiation du Christ comme de l'œuvre de l'Esprit dans tous les domaines, replaçant ainsi le sacrement dans – et non pas en dehors de ! – la vie chrétienne.

III. - POUR CONCLURE

Les jalons concluant chacun des points de confrontation entre le *PT* et le *BEM*, constituent déjà des éléments de synthèse en cours d'article. Tout est lié : la question du rapport entre parole et sacrement – en dévoilant certains présupposés méthodologiques – fixe l'orientation initiale, l'interprétation du mémorial dépend en grande partie de la définition du mode de présence du Christ, définition qui varie selon la manière dont l'œuvre de l'Esprit est conçue, ce qui aboutit à accorder à la foi un rôle plus ou moins cohérent. Calvin et les rédacteurs du

⁵⁹ J. Calvin, *ibid.*, commentaire des vv. 53-54, pp. 190s.

⁶⁰ Cf. A. Lecerf, « L'élection et le sacrement », *Etudes calvinistes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 (article de 1937), pp. 33-43.

⁶¹ Cf. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 236.

BEM nous présentent deux conceptions différentes et divergentes du sacrement eucharistique.

Il nous semble que le *BEM* n'est pas parvenu à se délester du boulet philosophique constitué par une vision du rapport Dieu-monde fortement influencée par la pensée dualiste grecque. Il en résulte principalement une interprétation très statique du mode de la présence eucharistique du Christ et une fixation abusive sur les éléments matériels du sacrement. Mais le *BEM* contient également des interpellations non négligeables. Nous pensons surtout au profond souci pour l'unité des chrétiens, au souhait d'une célébration eucharistique hebdomadaire et au développement des conséquences éthiques et missiologiques à tirer de la participation au sacrement. On pourrait dire que le *BEM* est à l'œcuménisme ce que Jean-Paul II est au catholicisme : l'un comme l'autre font preuve d'un engagement et d'une ouverture remarquables à bien des égards, mais se caractérisent aussi par une fermeté et un retour en arrière décevants sur certains points d'interprétation dogmatique.

Quant à Calvin, dont les points forts ont été signalés en cours d'article, nous pourrions résumer sa conception de la Cène en quelques « -ismes » : avant-gardisme, christocentrisme, pneumatisme, dynamisme et même, sous une certaine forme, existentialisme :

« Mais si quelqu'un me demande encore comment cela se fait : je n'aurai point honte de confesser que c'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit, ou pour l'expliquer de paroles. Pour en dire brièvement ce qui en est, j'en sens plus par expérience, que je n'en puis entendre »⁶².

A l'instar des autres réformateurs, Calvin a agi comme un encyclopédiste de la foi, faisant admirablement le tour des questions essentielles, mais sans toujours en tirer toutes les conséquences possibles. C'est caractéristique de sa conception de la Cène qui a, somme toute, les défauts de ses qualités. Les faiblesses discernées chez lui à propos des conséquences missiologiques et du caractère eschatologique du repas du Seigneur sont des thèmes qu'il développe sans équivoque dans le reste de sa théologie ; c'est le lien avec la Cène qui est trop ténu.

Rappel pour les uns, découverte pour les autres, un peu des deux pour la plupart, nous avons tenté, au fil des pages de présenter l'héritage calvinien à propos de la Cène eucharistique. Comment situer notre spécificité réformée dans le dialogue œcuménique après presque

⁶² J. Calvin, *IC*, IV/XVII, 32, p. 383.

un demi-millénaire ? En d'autres termes, que faut-il retenir, jusqu'où peu-on « aller plus loin » ? Comme M. Thurian (note 33), nous pourrions dire que les points fermes d'une doctrine œcuménique sont au nombre de trois : abandon des présupposés substantialistes, affirmation de la doctrine de l'*extracalvinisticum* et compréhension spirituelle – c'est-à-dire dans et par le Saint Esprit – du mode de présence du Christ saisi dans la foi ; au lecteur de comparer ! Il nous incombe une seconde tâche : enrichir le legs de Calvin par Calvin (!) en raffermissant les liens trop ténus entre sa conception du sacrement et l'ensemble de sa pensée théologique. Le réformateur ne renierait certainement pas une telle démarche ! Il s'agit enfin de traduire le dynamisme suscité par la redécouverte de l'œuvre centrale du Saint-Esprit par des textes et un langage accessibles et interpellants, par des attitudes exprimant la foi vivante d'un peuple en marche vers le palais où se célébreront les Noces de l'Agneau !