

AG THÉMATIQUE

dimanche 19 juin 2022

Temple de Port Royal

La Cène

DOCUMENT POUR LA RÉFLEXION

par André Gounelle



L'ecclésiologie dans le Protestantisme

Chapitre 15 :

La cène

Après une première partie qui présente schématiquement les conceptions de la Cène que l'on trouve, depuis le seizième siècle jusqu'à aujourd'hui dans les principales branches du christianisme occidental, les parties suivantes passeront en

revue les principaux points de débats.

1. Les conceptions en présence

Quatre grandes conceptions de la Cène s'affrontent au seizième siècle : la catholique, la luthérienne, la zwinglienne et la calviniste. Je les décris en quelques mots.

1. La conception catholique

Le Concile de Trente, reprenant et précisant des formulations antérieures au contenu parfois un peu vague, la définit exactement. Elle a deux pôles : la transsubstantiation et le caractère sacrificiel du sacrement eucharistique.

1. D'abord, la transsubstantiation. La treizième session du Concile de Trente, en 1551, déclare* :

"Par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en substance du corps du Christ notre Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement l'Église catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation".

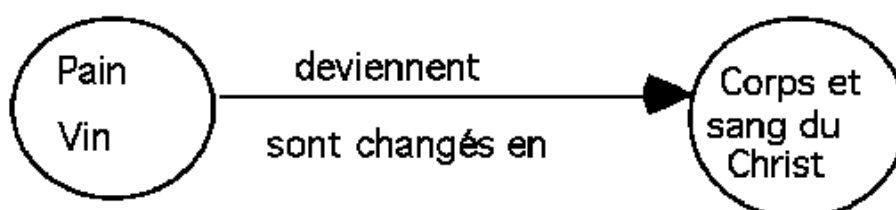
Il s'opère donc une transformation : le pain et le vin deviennent autre chose que ce qu'ils étaient auparavant. Cette

transformation porte sur toute la substance, de sorte qu'elle ne laisse subsister que les apparences (ce qu'on appelle les "espèces") du pain et du vin. On affirme donc fortement la présence véritable, réelle et substantielle du Christ. L'hostie consacrée est, à proprement parler, son corps.

2. Onze ans après, en 1562 (l'intervalle s'explique par les guerres qui ravagent l'Italie), la vingt-deuxième session souligne le caractère sacrificiel du sacrement eucharistique. Dans la messe, il y a répétition, réitération du sacrifice unique de la Croix. On offre ce sacrifice à Dieu pour les vivants et les morts. Il s'agit d'un sacrifice propitiatoire (c'est à dire pour nous rendre Dieu propice) par lequel

"nous obtenons miséricorde et nous trouvons la grâce ... apaisé par cette oblation, le Seigneur, en accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés, si grands soient-ils".

On peut représenter cette première position par le schéma suivant :



2. La conception luthérienne

Elle peut se résumer en trois points.

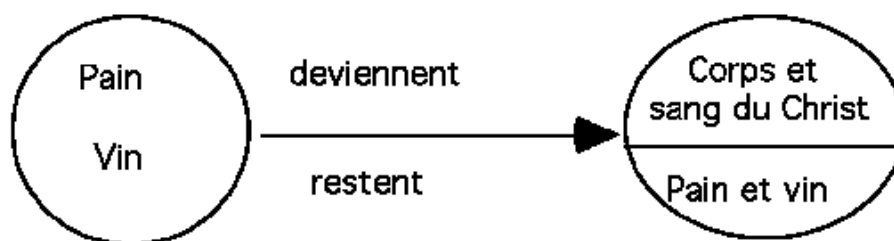
1. Premièrement, elle se caractérise par la thèse de la "consubstantiation", terme qui ne se trouve pas sous la plume de Luther, mais rend bien compte de sa pensée. Selon les luthériens, le pain et le vin consacrés à la fois restent substantiellement pain et vin et deviennent substantiellement corps et sang du Christ. Ils ont, en quelque sorte une double substance. La substance du pain et du vin porte, contient la substance du corps et du sang du Christ.

2. Deuxièmement, elle insiste sur la parole. Le pain et le vin ne deviennent corps et sang du Christ que "saisis dans la Parole de Dieu, et liés à elle"*. Quand la parole ne les accompagne pas, il n'y a pas sacrement. Autrement dit, après la cérémonie, quand la parole a cessé de retentir, le pain et le vin consacrés redeviennent du pain et du vin ordinaires (il n'y a donc pas "réserve eucharistique").

3. Troisièmement, elle refuse le caractère sacrificiel de la Cène. Luther et Mélanchthon opposent le sacrement, œuvre de Dieu offerte à l'être humain, et le sacrifice, œuvre humaine offerte à Dieu*. Mélanchthon admet bien que la Cène ait, comme la

prière ou les bonnes œuvres, un aspect sacrificiel; mais, d'une part, il s'agit d'un sacrifice de louange (c'est à dire d'un remerciement adressé à Dieu pour ce qu'il a fait) et non d'un sacrifice propitiatoire (c'est à dire, un acte humain pour obtenir la faveur de Dieu); et, d'autre part, ce sacrifice est second, subordonné, accessoire. Mélanchthon précise qu'en rédigeant la *Confession d'Augsbourg*, il a volontairement écarté le mot "sacrifice" qu'il a jugé trop équivoque, qui prête trop à malentendus*.

Cette seconde position peut se figurer ainsi :



3. La conception zwinglienne

Il serait plus juste de dire "la conception suisse", ou "la conception de la première génération réformée" car, après Zurich, Bâle, Berne et Lausanne l'ont adoptée. Elle se résume en deux points.

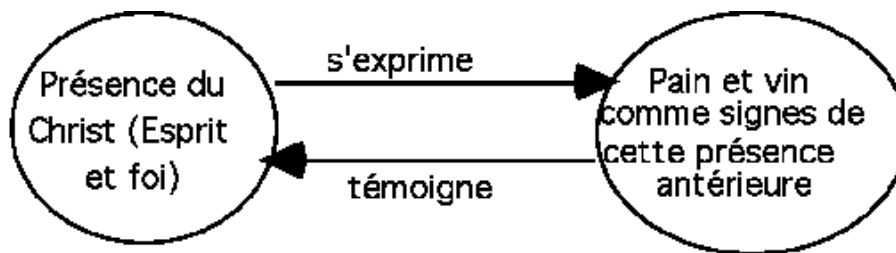
1. Dans le temps qui suit l'Ascension, c'est l'Esprit qui assure la présence du Christ et non le sacrement. Quarante jours après

Pâques, le corps du Christ a quitté la terre, il siège à la droite de Dieu et il y restera jusqu'à son retour à la fin des temps. Entre temps, on a une présence qui n'est pas corporelle, tangible, mais spirituelle et invisible. Elle se sent, se vit, s'éprouve dans la foi, dans notre lien intérieur et intime avec le Christ.

2. La Cène a pour fonction d'extérioriser cette présence vécue et sentie intérieurement et d'en témoigner, un peu comme on porte le deuil pour exprimer et manifester son chagrin. Cette comparaison n'est pas très bonne, parce que, pour Zwingli, la Cène est essentiellement heureuse et joyeuse; lui-même utilise plutôt la métaphore de l'alliance, de l'anneau nuptial*. Le pain et le vin ne portent donc pas ni ne véhiculent la présence du Christ, ils la signalent. Quand Jésus, le soir du vendredi saint déclare : "ceci est mon corps", il faut comprendre, écrit Zwingli, "ceci signifie mon corps". De même, lorsqu'il dit "je suis la porte" ou "je suis le bon berger", il ne faut pas prendre dans ces expressions le verbe "être" à la lettre.

Zwingli rejette, bien évidemment, toute idée de sacrifice. La Cène est une cérémonie, une action de grâces publique par laquelle les croyants proclament ce que le Christ a fait et ce qu'il représente pour eux.

Ici, on aura le schéma suivant :



4. La conception calviniste

Il serait plus juste de parler de la conception qui domine dans la seconde génération réformée, celle qui subit fortement l'influence de Calvin, mais sans oublier ni abandonner les thèses de Zwingli. En fait, l'élaborent ensemble Calvin et Bullinger (le successeur de Zwingli à Zurich). Elle distingue deux choses dans la Cène :

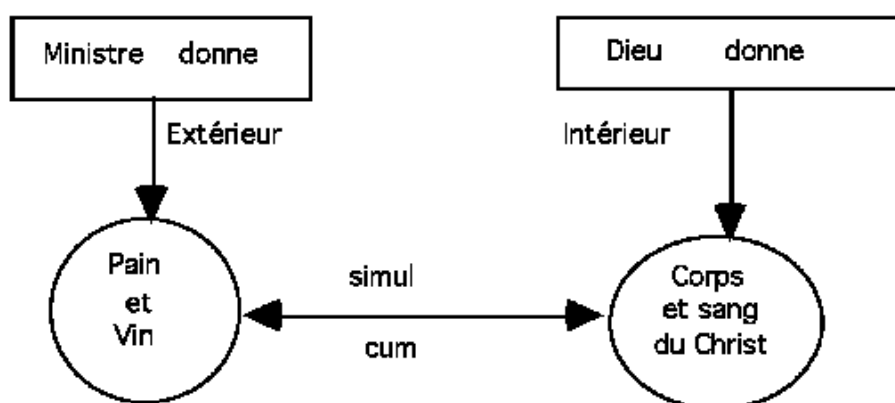
- D'une part, il y a le pain et le vin qui sont des signes du corps et du sang de Jésus, qui les représentent ou les figurent. Le pain et le vin restent ce qu'ils sont. Ils ne sont pas transformés, ils ne deviennent pas autre chose. Il ne s'opère ni transsubstantiation ni consubstantiation.

- D'autre part, il y a l'action du Saint Esprit dont Zwingli a eu raison de souligner l'importance. C'est l'Esprit, et non des éléments matériels qui rendent le Christ véritablement présent. C'est lui qui nous met en communion avec le Seigneur

et Sauveur et qui nous fait participer à sa grâce.

Jusqu'ici on est très proche de Zwingli. Calvin s'en distingue cependant parce qu'il voit dans le pain et le vin non pas, comme le Réformateur de Zurich, des signes que le croyant fait pour ceux qui l'entourent, des signes par lesquels il exprime ce qu'il a reçu, mais des signes que Dieu utilise pour atteindre le croyant, pour lui faire percevoir, sentir la présence du Christ. Dans la Cène, Dieu agit en opérant une rencontre, en produisant une conjonction entre le signe et l'action de l'Esprit. Quand nous prenons le pain et le vin de la Cène, Dieu, au même moment, nous donne intérieurement, par son Esprit, ce que représentent extérieurement le pain et le vin. Le pain et le vin ne deviennent pas corps et sang du Christ, mais en recevant le pain, nous recevons le Christ. Comme le dit le *Consensus Tigurinus*, Dieu accomplit "vraiment dedans nous par son Esprit tout ce que les sacrements figurent par dehors"*. La *Confession helvétique postérieure* précise : "le ministre nous représente par dehors, et nous fait comme voir à l'œil en ce sacrement ce dequoy le saint Esprit nous fait jouir invisiblement au dedans et en l'âme"*. L'officiant donne le pain, et en même Dieu donne sa grâce, son salut et la présence du Christ.

Cette position peut se traduire par le schéma suivant :



5. Des prépositions significatives.

On peut illustrer et caractériser les différentes manières de comprendre la présence du Christ dans la Cène par les prépositions qu'utilisent de préférence les tenants des différentes positions.

Pour les luthériens, le Christ est présent *in et sub*, dans et sous le pain et le vin. Dieu se rend présent dans le sacrement.

Pour les zwingliens, le Christ est présent *ante*, avant que l'on prenne le pain et le vin. La Cène manifeste, rend visible une présence antérieure. Dieu se rend présent dans la foi du croyant, qui, ensuite et en conséquence, prend la Cène.

Pour les calvinistes, le Christ est présent *cum*, avec le pain et le vin. Au moment où le croyant prend la Cène, Dieu se rend présent, ou lui fait sentir sa présence en lui.

Quant aux catholiques, ils refusent toute préposition. Dans les discussions préparatoires, un des experts du Concile de Trente souligne que le Christ n'a pas dit : mon corps est "sous ou dans" ou "avec" ou "avant" le pain, mais qu'il a dit ; "ceci est mon corps". Pour les catholiques, en se servant de prépositions, les protestants tordent le sens des paroles du Christ, leur font violence, et ne les respectent pas vraiment*.

2. Cène, individu et communauté

À plusieurs reprises, durant ce cours, on a illustré la structure théologique et spirituelle du protestantisme par un schéma inspiré de Schleiermacher:

Christ----->Fidèle----->Église

Le Christ entre directement en relation avec le fidèle, et l'envoie dans la communauté ecclésiale. L'Église ne se situe pas entre le Christ et le fidèle. Elle découle du lien qui les unit; elle en est le fruit, la conséquence.

À partir de ce schéma, se pose la question: où situer la Cène ? A quel niveau intervient-elle? A cette question, Zwingli et Luther donnent deux réponses très différentes.

1. La réponse de Zwingli : la Cène communautaire.

Le Réformateur de Zurich estime que la Cène se trouve entre le fidèle et l'Église.

Christ----->Fidèle----->Église

CENE

La Cène marque le passage de la foi individuelle ou personnelle à la communauté ecclésiale. Avec elle, ma relation intime et privée avec le Christ débouche sur un engagement au grand jour. Elle dévoile mon lien intérieur avec le Christ. Elle proclame devant tout le monde ce que Dieu a fait et ce que j'ai vécu dans le secret de mon cœur. Ce qui était auparavant caché et privé devient par la célébration de la Cène manifeste et public.

Les sacrements ont une signification et une visée essentiellement ecclésiastiques. Leur fonction consiste à rendre visible l'Église, à faire apparaître la communauté, à la délimiter et à la manifester, à lui donner une forme, une réalité et une consistance dans le monde. S'il était seul, le croyant pourrait parfaitement se dispenser des sacrements; ils n'apportent rien à sa foi; ils ne l'aident pas à établir, à renforcer

ou à approfondir sa relation avec le Christ^{*}. Le Saint Esprit n'a pas besoin d'un support matériel, d'un véhicule ou d'un instrument pour nous atteindre^{*}. C'est seulement à la communauté, à l'Église que le sacrement est nécessaire. Comme l'écrit Oecolampade, le Réformateur de Bâle, "les fidèles doivent faire usage du sacrement plus pour le prochain que pour eux-mêmes"^{*}. Zwingli déclare que le sacrement a pour but de rendre l'Église, c'est à dire la communauté des croyants, certaine de la foi et de l'engagement du fidèle. Le synode de Berne affirme qu'on doit prendre le sacrement à cause de la communauté et pour elle^{*}. Le sacrement conduit du "je crois" de la foi individuelle au "nous croyons" de la confession de foi communautaire. Un ami de Zwingli qui se sépara de lui et devint un leader anabaptiste déclare : "La Cène est une expression de la communauté fraternelle ... Aussi personne ... ne devra la prendre tout seul". Dans la même ligne, un moderne, le zurichois Emil Brunner écrit que les sacrements ont pour fonction "d'amener de la solitude à la communauté ... ils nous lient à la communauté". La Cène est donc le lieu où ma communion personnelle et privée avec le Christ débouche sur le témoignage public et communautaire de ma foi, et sur la fraternité visible des croyants.

2. La réponse du luthéranisme : la Cène individuelle

Le luthéranisme considère, au contraire, la Cène comme un acte foncièrement individuel. Le *Petit* et le *Grand Catéchisme* de Luther ne disent pas un mot de l'Église dans les paragraphes sur la Cène, ou, plus exactement, ils ne la mentionnent qu'une seule fois de manière incidente et furtive. Ils en parlent à peine dans les paragraphes qui traitent du baptême, ce qui étonne encore plus; en général les catéchismes, aussi bien catholiques que protestants, présentent le baptême avant tout comme entrée dans l'Église. Pour les *Catéchismes* de Luther, le baptême apporte le salut; ils laissent presque entièrement de côté l'incorporation à l'Église. De même, selon eux, la Cène fortifie notre foi pour les combats de la vie chrétienne, elle nous apporte le pardon, elle nous présente et nous approprie l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle n'a rien à voir avec la communauté. Dans le schéma inspiré par Schleiermacher, elle se situe entre le Christ et le fidèle.

Christ----->Fidèle----->Église

CÈNE

Dans la Cène, telle que la comprennent les écrits symboliques du luthéranisme, il s'agit essentiellement, principalement,

presque uniquement du croyant et de sa vie personnelle. On insiste sur sa relation avec Dieu, et tout se passe entre Dieu et lui. La communauté viendra ensuite, après, plus tard. La Cène est un acte privé. Les textes luthériens soulignent fortement qu'elle m'atteste que la grâce de Dieu est mienne, qu'elle est *pro me* ("pour moi")*. En 1550, dans un commentaire de la Confession d'Augsbourg, Mélanchthon souligne le caractère non seulement personnel, mais même individualisant de la Cène. Il écrit : "si la prédication de l'évangile sur la grâce du Christ s'adresse à tous en général, l'usage du sacrement montre qu'elle est destinée et donnée à chacun en particulier. Ainsi l'usage du sacrement est pour chaque fidèle un témoignage que la grâce s'applique à lui, afin que chacun sache qu'elle lui est aussi donnée et appliquée". La prédication annonce la grâce à la cantonade, de manière générale; la Cène me la murmure en particulier, individuellement, en me signifiant que cette annonce ne s'adresse pas seulement à tous, mais aussi et surtout qu'elle me concerne personnellement.

3. Deux approches différentes de la Cène

La différence entre Luther et Zwingli s'inscrit parfois dans la manière même de distribuer le pain et le vin. Il y a des Cènes, où les fidèles s'avancent les uns après les autres vers la table de

communion. Elles correspondent plutôt à une sensibilité luthérienne. Il y a des Cènes où l'on se met en cercle autour de la table de la communion. Elles correspondent plutôt à une sensibilité zwinglienne. Pour le luthéranisme, la Cène isole, elle me met en tête à tête avec Dieu ou avec le Christ. Elle représente le moment où Dieu vient vers moi et me donne le salut. On admet donc "une communion privée qui se fait à la maison"*. Pour le zwinglianisme, la Cène réunit, rassemble, me fait entrer dans la communauté des frères. Comme l'écrit Brunner, elle est "un acte que l'on ne peut faire qu'à plusieurs"*; elle représente le moment où le croyant témoigne publiquement de ce qu'il a déjà reçu, du salut qui lui a été donné auparavant et où il en tire les conséquences vis à vis de ses frères et devant le monde. Les luthériens inscrivent la Cène dans la perspective du salut et de la justification, et Zwingli dans celle du témoignage et de l'engagement des chrétiens.

Calvin tentera d'allier les deux perspectives. Pour lui le sacrement a deux aspects. D'abord, un aspect personnel: en elle Dieu vient vers nous; il nous atteint et nous touche, il entre en relation avec nous. Ensuite, un aspect communautaire et ecclésial: la Cène témoigne de ce que Dieu fait pour moi, elle est l'acte par lequel le croyant exprime son lien avec le Christ et

son engagement dans l'Église. Reste à savoir si la théologie de Calvin opère une synthèse harmonieuse et féconde, ou si elle représente un compromis artificiel et fragile entre Zwingli et Luther. On a défendu les deux opinions.

3. Réel et spirituel

Au seizième siècle, les catholiques et les protestants s'accordent pour affirmer la présence du Christ dans la Cène. Elle n'est pas une cérémonie du souvenir qui commémore quelqu'un qui a disparu, mais à qui on continue de rendre hommage parce qu'il a laissé des traces dans la vie et dans la mémoire des êtres humains. On n'évoque pas un absent, le Christ est vraiment là.

Le débat porte sur la question suivante : comment le Christ se trouve-t-il là ? De quelle nature est sa présence dans la Cène ? Deux grands courants s'opposent. D'un côté, les catholiques et les luthériens affirment qu'il s'agit d'une présence réelle. De l'autre côté, les réformés (zwingliens et calvinistes) proclament qu'il s'agit d'une présence spirituelle.

1. Définitions des mots

Avant de caractériser ces deux courants, il importe de préciser

ce qu'il faut entendre par "réel" et "spirituel", deux mots piégés que nous comprenons souvent de travers et qui prêtent à de nombreux malentendus. Ils ont pour nous des connotations qui en masquent ou en déforment le sens exact. Que signifient-ils donc ?

"Réel" vient du mot latin *res* qui veut dire "objet", chose". Ce terme désigne ce qui existe de manière matérielle et inerte. Nous confondons trop souvent "réel" avec "véritable". Ainsi, un sentiment, un amour ou une colère par exemple, n'est pas réel, mais véritable. Il n'existe pas à la manière d'une table ou d'un caillou. Il n'en a pas moins une existence effective.

"Spirituel" s'applique à ce qui vient du Saint Esprit, à ce que le Saint Esprit opère, suscite, fait naître, développe. Il ne s'agit donc pas de nos états d'âme, de notre intériorité (même si le Saint Esprit agit aussi, et peut-être surtout, dans ce domaine). Le spirituel implique une extériorité et une altérité : celle de l'Esprit de Dieu qui ne se confond pas avec l'esprit humain.

Ces définitions nous aident à voir de quoi il s'agit exactement dans le débat, à propos de la Cène, entre les théologies de la réalité et les théologies de l'Esprit.

2. Les théologies de la réalité

Pour les théologies de la réalité, des choses, des éléments matériels, en l'occurrence le pain et le vin de la Cène, portent et assurent la présence du Christ dans le sacrement. Le Christ s'y trouve corporellement et physiquement. Il y a, de par la consécration, et malgré les apparences, identité charnelle, physique, substantielle entre le pain et le vin d'une part, le corps et le sang du Christ d'autre part. C'est ce qu'affirment, chacune à sa manière la doctrine catholique de la transsubstantiation, et la doctrine luthérienne de la consubstantiation qui sur ce point se rejoignent (nous verrons plus bas que, par ailleurs, elles diffèrent).

Les tenants de théologie de la réalité considèrent qu'une présence véritable et totale est forcément matérielle, corporelle, physique. Toute autre type de présence représente un succédané, un ersatz, quelque chose d'évanescent ou de fantomatique, une ombre ou une demi-présence qui entraîne une relation mutilée, appauvrie ou affaiblie. Ils reprochent donc à leurs adversaires de nier ou, en tout cas, d'amoinrir la présence du Christ, d'enlever au sacrement son contenu ou sa substance, d'en faire une cérémonie "vide" (critique sans cesse adressée aux réformés, surtout aux zwingliens). Par contre, on

constate qu'aussi bien les écrits symboliques luthériens que les décrets et canons du Conciles de Trente ne mentionnent que rarement l'Esprit à propos des sacrements. Ce n'est pas l'Esprit qui rend le Christ présent, ce sont le pain et le vin. Il y a bien une prière d'épiclèse (qui invoque l'Esprit) dans les liturgies, mais on appelle l'Esprit sur le pain et le vin au moment de leur consécration et après il n'en est plus question. De toutes manières, il apparaît caractéristique qu'au seizième siècle les textes dogmatiques des deux confessions passent sous silence l'Esprit (par contre les textes dogmatiques catholiques et luthériens de notre époque lui donnent une grande place).

3. Les théologies de l'Esprit

Zwingli et Calvin développent, au contraire, des théologies de l'Esprit. Ils affirment que seul le saint Esprit rend le Christ présent. Cette présence n'est pas matérielle, physique ou corporelle. Elle n'en est pas moins, pour cela, effective et véritable. Ici, on conçoit la présence du Christ comme une action et un dynamisme de Dieu qui vient à nous, nous touche et nous transforme, comme une "opération vivifiante", selon une expression de la *Confession helvétique postérieure**, et non comme une résidence dans des choses. Il en résulte que les éléments, le pain et le vin, ont une importance tout à fait

secondaire. On ne voit pas en eux les porteurs ou les dépositaires du corps du Christ, mais des signes. Ils attirent l'attention sur une présence et une action qui ne dépendent pas d'eux. Ils les désignent, mais ils ne les effectuent pas. Ils ont une fonction analogue à celle des panneaux de signalisation sur nos routes qui ne créent pas ce qu'ils indiquent, mais nous en avertissent, le portent à notre connaissance. Les théologies de l'Esprit accusent les théologies de la réalité de tomber dans l'idolâtrie, de diviniser les éléments, d'enfermer Dieu dans le pain et le vin, de localiser la grâce, de la mettre à la disposition du croyant, en oubliant qu'elle est un mouvement de Dieu sur lequel nous n'avons aucune prise.

Ici, quand on prononce une épiclese, on appelle l'Esprit non pas sur le pain et le vin, mais sur les fidèles assemblés. On ne lui demande pas de faire venir le Christ dans le pain et le vin; on le prie de transformer le cœur des communiants. Si un changement intervient, il ne touche pas les éléments, mais les croyants; à proprement parler, ce sont eux qui sont transsubstantiés, déclare Zwingli, qui deviennent "corps du Christ" au sens d'Église véritable.

4. Sacramentalisme et iconoclasme

Dans cette divergence entre théologies de la réalité et théologies de l'Esprit, nous avons un exemple typique de la tension, mentionnée au chapitre 2, et sur laquelle le conclusion reviendra, entre une tendance sacramentelle et une tendance iconoclaste.

1. La tendance sacramentelle met l'accent sur des "localisations" précises et tangibles de Dieu. Elle affirme qu'il se trouve substantiellement présent en certains lieux ou objets et qu'on l'y rencontre. Elle met l'accent sur l'incarnation.

Christologiquement, elle se traduit par le thème de l'*intra lutheranum* : Dieu s'enferme, s'enclot en Christ et il se lie aux sacrements; il se dépouille de son infinité pour entrer dans la finitude; il renonce à sa liberté pour se rendre accessible.

Désormais, il est là pleinement, totalement, et nulle part ailleurs.

2. La tendance iconoclaste s'élève contre toute figuration et toute localisation de Dieu. Pour elle, la transcendance de Dieu signifie qu'il se situe au delà et au dessus de cela même qui le manifeste. Toute sacralisation représente un sacrilège, parce que Dieu seul est saint. Toute localisation a un caractère

blasphématoire parce qu'aucun lieu ne peut contenir ni "enclore" la divinité. Ce qu'exprime le thème de l'*extra calvinisticum*. Dieu reste souverainement libre à l'égard de nos cérémonies, de nos institutions, de nos formulations doctrinales. Comme l'écrit Bucer, "Dieu ne lie pas sa grâce à des choses". Sa présence n'est jamais institutionnelle. Elle dépend de l'acte par lequel il décide de venir, sans que rien ne l'y contraigne.

Dans cette tension, il s'agit de l'articulation entre l'incarnation et la transcendance. Les théologies de la réalité accusent les théologies de l'Esprit d'oublier la transcendance et de privilégier excessivement l'incarnation. Les théologies de l'Esprit reprochent aux théologies de la réalité d'insister exagérément sur l'incarnation aux dépens de la transcendance.

4. Cène et incarnation

À l'évidence, il existe un lien étroit entre la doctrine du Christ et celle de la Cène. Il s'agit, en effet, dans la Cène, de la présence du Christ, de son corps et de son sang. Dans chaque dénomination, la manière dont on comprend la personne et l'action du Christ détermine, ou, en tout cas, influence la conception que l'on a de la Cène.

1. Les grandes lignes du dogme christologique.

Au seizième siècle, les catholiques, les luthériens et les réformés acceptent tous les grandes lignes du dogme christologique tel qu'il s'est petit à petit imposé à l'ensemble de la chrétienté. Il n'y a guère que quelques radicaux pour le contester.

Selon ce dogme, le Christ passe par quatre étapes successives :

1. De toute éternité, avant et depuis le début des temps, il existe auprès de Dieu ou, plus exactement, dans la divinité comme l'une des personnes qui la constituent. Le "Fils" a toujours été présent avec le Père et associé à ce que le Père a fait. Comme le dit le symbole de Nicée-Constantinople, Jésus Christ est "le Fils unique du Père, né du Père avant les siècles, de même substance que le Père". Il préexiste donc à l'homme Jésus.

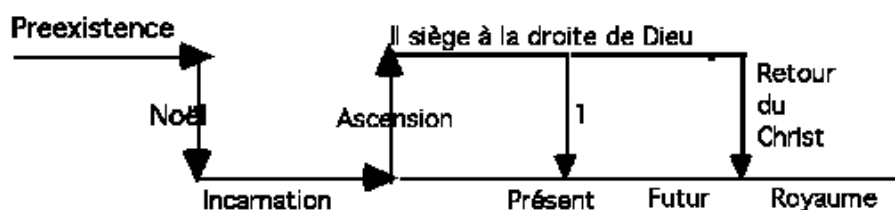
2. Le Fils s'incarne en Jésus de Nazareth. Il devient homme sur terre, sans pour cela perdre sa divinité. Il vit en Palestine au début de notre ère, durant la période d'une trentaine d'années qui sépare Noël de l'Ascension. Je cite encore le symbole de Nicée-Constantinople : "Pour nous les hommes, et pour notre salut, il est descendu des Cieux, il s'est incarné par le Saint-

Esprit dans la Vierge Marie, et il a été fait homme".

3. Au moment de l'Ascension, son œuvre de salut étant accomplie par la Croix et la Résurrection, le Christ quitte la terre, et revient auprès du Père, aux Cieux. "Il est monté au Cieux où il siège à la droite de Dieu" affirme le symbole. Cette troisième étape correspond au temps actuel, à celui que nous vivons.

4. Enfin, quand se produira l'Apocalypse, le Christ reviendra sur terre (ce qu'on appelle sa "parousie") pour y établir le Royaume de Dieu. Le symbole de Nicée-Constantinople affirme : "Il reviendra pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin".

Cette doctrine orthodoxe peut se représenter par le schéma suivant :



La ligne horizontale supérieure représente "le ciel", c'est à dire le séjour transcendant de Dieu, où le Christ se trouve avant sa venue sur terre, où il retourne après l'Ascension, et d'où il

reviendra “à la fin des temps”. La ligne horizontale inférieure représente la terre, où le Christ arrive à Noël, qu’il quitte à l’Ascension et dont il est absent jusqu’à son retour. À son départ, et en attendant qu’il revienne, l’Église est sur terre, alors que Christ est au Ciel. D’où le problème : comme le Christ communique-t-il et se rend-il présent à l’Église dans le temps qui va de l’Ascension à son retour? Ici intervient la Cène (elle correspond à la ligne 1 du schéma). Elle sert à faire le lien entre le Christ qui se trouve au Ciel, et les chrétiens qui vivent sur la terre. Sa fonction consiste à assurer la présence du Christ dans la période actuelle de notre histoire.

Se pose alors la question suivante : la présence du Christ dans le sacrement diffère-t-elle de sa présence lors de sa vie terrestre ou a-t-elle une structure semblable, fonctionne-t-elle de manière analogue, comparable?

2. Luther : l'analogie entre la Cène et l'incarnation

À cette question, Luther répond qu’il existe une étroite parenté, une profonde analogie, presque une identité entre la présence du Christ durant sa vie terrestre, et sa présence dans la Cène. En Jésus, Dieu s’est fait homme et la parole est devenue chair. Un homme ordinaire, banal, comme les autres,

qu'apparemment rien ne distingue de ceux qui l'entourent est en même temps Dieu. Ce paradoxe, qui, pour Luther, fonde la foi chrétienne, se répète, se reproduit ou se prolonge dans la Cène. Un morceau de pain ordinaire, une simple gorgée d'un vin sont, en même temps, le corps et le sang du Christ. La Cène continue et maintient en quelque sorte l'incarnation.

Pour cette raison, Luther rejette la thèse de la transsubstantiation. En effet, selon cette thèse, le pain devient corps du Christ; il n'est plus du pain; il n'en a que les apparences. Pour Luther, cela équivaut à affirmer que le Christ n'est pas vraiment homme, qu'il n'a que les apparences de l'humanité; autrement dit, on tombe dans le docétisme. De même que Jésus est à la fois vrai Dieu et vrai homme, et que son unique personne a deux natures, de même l'hostie consacrée est à la fois vrai pain et vrai corps du Christ. Cet unique morceau de pain a deux substances. Ainsi s'explique et s'éclaire la théorie, à première vue bizarre, de la consubstantiation.

3. Les Réformés : la différence entre la Cène et l'incarnation

Les Réformés, au contraire, pensent qu'il existe une différence fondamentale entre la présence du Christ sur terre et sa

présence dans le sacrement. L'incarnation ne fournit donc pas un modèle qui permettrait de comprendre la Cène. En effet, avec la Résurrection et après l'Ascension, le statut ou le mode d'existence du Christ change.

D'une part, le Christ n'est plus cet homme obscur, misérable et souffrant. Son abaissement et son humiliation ont pris fin. Il faut le considérer désormais comme un "roi" que Dieu a souverainement élevé, auquel il a donné tout pouvoir.

D'autre part, il ne se trouve plus dans le même lieu. Il siège à la droite de Dieu. Il a quitté la terre pour le Ciel. L'Ascension prend donc une valeur considérable. Significativement, Zwingli dans le sermon de Berne et dans l'*Expositio Fidei*, qui commentent le symbole dit des Apôtres, traite de la Cène quand il en arrive à la mention : "il est monté au Ciel".

Aux yeux des Réformés, le luthéranisme ne dépasse pas la croix (il se qualifie lui-même de "théologie de la croix"), et du coup n'arrive pas à comprendre vraiment le sacrement. Il en fait le lieu de la présence du Christ humilié et non pas le signe de l'action du Christ glorifié. Il oublie qu'après l'Ascension, nous entrons dans le temps de la Pentecôte, caractérisé par l'Esprit, qui est le mode actuel de la présence et de l'action divines.

5. Parole, prédication et Cène

On a parfois dit que le conflit entre le catholicisme et le protestantisme opposait un christianisme centré sur le sacrement (le catholicisme) à un christianisme centré sur la parole (le protestantisme). Cette formule, trop simplificatrice, appelle deux corrections :

1. Premièrement, on doit souligner que la parole et le sacrement se trouvent des deux côtés. Les catholiques n'entendent pas supprimer la parole et les protestants ne veulent pas éliminer le sacrement. Le désaccord entre les deux confessions tient aux hiérarchisations, aux articulations, aux accentuations, qu'elles ne placent pas au même endroit.

2. Deuxièmement, pour bien comprendre les différences, il importe de poser non pas deux termes ("parole" et "sacrement"), mais trois : la parole de Dieu; le sacrement; la prédication.

Nous trouvons trois structurations différentes.

1. La structuration catholique

Le catholicisme classique opère la hiérarchisation suivante.

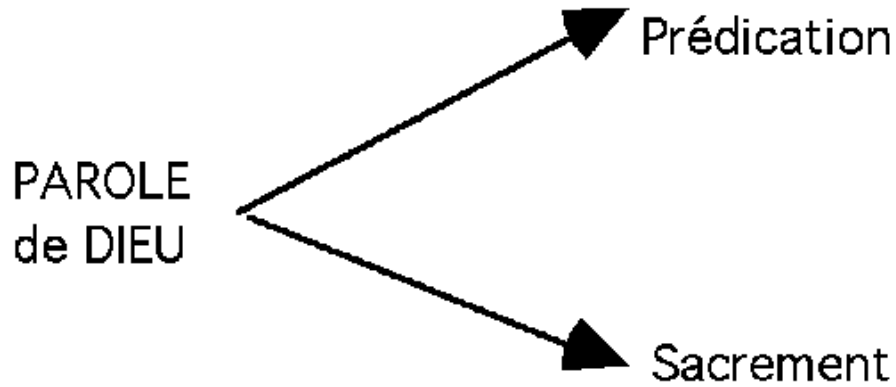
Vient en premier la parole de Dieu répétée et actualisée par le

prêtre. Parce qu'elle est prononcée, l'hostie se transforme en corps du Christ, transformation qui se trouve au centre de la messe, qui en constitue l'essentiel. La prédication a une importance secondaire. Elle prépare à prendre le sacrement, y conduit, y achemine, et lui est subordonnée. En quelque sorte le sacrement est la chose, la réalité que la prédication explique, commente, vers laquelle elle achemine. En ordre d'importance, on a donc :

Parole de Dieu----->Sacrement-----> Prédication

2. La structuration luthérienne

Dans le luthéranisme, la Parole de Dieu tient également la première place. Elle atteint le fidèle de deux manières différentes, mais également importantes l'une et l'autre : par la prédication et par le sacrement qui se situent donc exactement sur le même plan, qui ont la même valeur et la même fonction. Il n'y a pas privilège du sacrement sur la prédication, mais pas non plus privilège de la prédication sur le sacrement. Ce que l'on peut représenter ainsi :



Luther souligne que le Christ est présent tout aussi réellement dans la prédication que dans la Cène et que la Cène est une parole (*verbum visibile*) au même titre que la prédication.

3. La structuration réformée

Les Réformés, en ce qui les concernent, estiment que la Parole de Dieu, toujours mise à la première place, agit et nous atteint d'abord et essentiellement par la prédication. La Cène vient ensuite, en second lieu pour aider la prédication à être reçue, pour l'accompagner d'un signe sensible que la faiblesse de notre chair rend utile, voire nécessaire.

La Cène est donc subordonnée à la prédication, elle est à son service. Dans les cultes réformés comme dans les messes catholiques, la liturgie de la parole précède la liturgie du sacrement. Dans le catholicisme, cet ordre entend marquer que le sacrement est le sommet, le point culminant vers lequel

achemine la parole et chez les réformés qu'il est une annexe, une suite. Dans beaucoup de temples réformés, la chaire domine souvent la table de communion pour bien montrer où va la priorité. Le synode de Berne (1532) situe le sacrement "à côté de la prédication", en précisant que la prédication constitue "la partie essentielle de notre office"*. La *Confession helvétique postérieure* *, la *Confession de La Rochelle* *, et la *Confession des Pays Bas* emploient presque la même formule : Dieu, écrivent-ils, a "ajouté" la Cène à la prédication. Le *Consensus Tigurinus* considère la Cène comme une "dépendance et accessoire", une "aide inférieure". Aussi, dans la tradition réformée, on ne célèbre jamais de Cène sans qu'une prédication ne la précède* et la *Confession écossaise* va jusqu'à laisser entendre que la valeur du sacrement dépend de la valeur de la prédication qu'elle suit*.

Deux citations montrent bien la différence entre les deux principales branches de la Réforme protestante. Le luthérien Mélanchthon écrit dans les *Loci communes* : "la foi est éveillée et par la parole et par le sacrement"; il y a donc pour lui deux moyens équivalents et parallèles. Le *Catéchisme d'Heidelberg*, réformé, déclare : "Le saint Esprit produit la foi dans nos cœurs par la prédication de l'évangile, et la confirme par l'usage du

sacrement"*. Ici, on donne nettement le pas à la prédication sur le sacrement.

Conclusion : La Cène comme langage

L'historien Bernard Cottret a souligné que l'originalité de la Réforme protestante a été de comprendre la Cène comme un langage (en prenant à la lettre la formule d'Augustin qui définit le sacrement comme *verbum visibile*). Dans cette perspective, en simplifiant et en schématisant les choses, on peut distinguer au seizième siècle trois tendances.

1. Le sacrement, réalité et non langage.

La première, que représente le Concile de Trente, voit dans le pain du sacrement non pas une parole, mais une réalité. Quand on en fait un langage, on lui enlève sa substance, on le vide de son contenu, on en fait un verbiage vide. A propos des mots "ceci est mon corps", le Concile de Trente affirme: "c'est véritablement la plus indigne des hontes de voir quelques hommes opiniâtres et pervers les ramener faussent à quelque figure de style sans contenu et imaginaire, où se trouve niée la vérité du corps et du sang du Christ". Le Concile en rejetant les "signes", les "figures", refuse de voir dans le sacrement un langage.

2. Le sacrement parole performative.

La seconde tendance domine dans le luthéranisme. Elle considère la Cène comme une parole, mais, pour elle, la parole n'est pas seulement un "dire"; elle est aussi un "faire". Le langage en quelque sorte détermine la réalité, la fait surgir. Ainsi quand le père nomme son enfant, il lui confère une identité (thème abondamment repris par la psychanalyse); quand la parole divine me proclame juste, elle me rend juste du seul fait qu'elle me déclare tel (nous l'avons vu à propos de la justification forensique). Tout un courant de la linguistique contemporaine a insisté sur les "actes de langage", sur les "énoncés performatifs" qui accomplissent ce qu'ils signifient, qui opèrent ce qu'ils disent (ainsi promettre, c'est dire que l'on promet; s'engager, c'est dire que l'on s'engage). Le signe donne ce qu'il signifie, il est ce qu'il signifie. Les éléments de la Cène constituent des énoncés performatifs. En désignant le pain comme son corps, le Christ fait un acte de langage, mais un acte de langage est une présence. Le pain est présence du Christ parce qu'il est parole du Christ.

3. Signifiant et signifié

Les Réformés représentent une troisième tendance. Ils ont

fortement conscience à la fois de la distance qui sépare et du lien qui unit le signifiant et le signifié, les mots et les choses, la parole et la réalité. Le langage veut représenter ce dont il parle, mais s'il faut le "re-présenter", c'est précisément parce qu'il est absent et non "présent". Le signe ne se confond pas avec la chose signifiée. Pourtant le signe ne lui est pas totalement étranger. Il établit une communication. Cette communication exclut une identification pure et simple du signifiant et du signifié. Au contraire, elle implique un écart et une différence. Il ne faut pas confondre Dieu avec ce par quoi il se manifeste et se dit, sans cela on tombe dans l'idolâtrie. À l'inverse, on ne doit pas, non plus, séparer Dieu de ce qui le signifie, car il se manifeste ainsi à nous. Les Réformés veulent donc éviter aussi bien de surestimer que de mépriser la Cène.

André Gounelle

Notes :

* G. Dumeige, *La foi catholique*, p.407, 409-410.

* citation d'Hébreux 4, 16.

* G. Dumeige, *La foi catholique*, p. 416.

* *Grand Catéchisme*, dans *La foi des Eglises luthériennes*, p.

400 (§ 804).

* *Apologie de la Confession d'Augsbourg* dans *La foi des Eglises luthériennes*, p. 222 (§ 303)

* *Apologie de la Confession d'Augsbourg* dans *La foi des Eglises luthériennes*, p. 221 (§ 302), 223 (§ 306).

* H. Zwingli, *Deux traités sur le Credo*, p. 93.

* *Consensus Tigurinus*, § 8, dans *Calvin, homme d'Eglise*, p. 136.

* *Confessions et catéchismes de la Réforme*, p. 283.

* Cf. Héfélé, p. 273.

* C'est seulement dans son tout dernier écrit, l'*Expositio Fidei* de 1531 que Zwingli admet que le sacrement puisse avoir une valeur pédagogique pour le croyant, l'aider dans sa foi à cause de sa faiblesse, H. Zwingli, *Deux traités sur le Credo*, p. 94-95.

* *Fidei Ratio*, in *Etudes théologiques et religieuses*, 1981/3, p. 389. Cf. H. Zwingli, *Deux traités sur le Credo*, p.43, p.90.

* Cité d'après E. Léonard, *Histoire du Protestantisme*, 1, p. 141.

* *Actes du synode de Berne*, p. 90.

* *La foi des Eglises luthériennes*, p. 401, 402 (*Grand catéchisme*, § 836, 840).

* Cf. J. Driancourt-Girod, *Ainsi priaient les luthériens*, p. 94.

* E. Brunner, *Notre foi*, p. 123.

* *Confessions et catéchismes de la Réforme*, p. 287.

* *Synode de Berne*, p. 86, 91.

* *Confessions et catéchismes de la Réforme*, p. 274.

* article 34, *Confessions et catéchismes de la Réforme*, p. 125.

* cf. T. de Bèze, *La confession de foi du chrétien*, art. 35, in *Revue Réformée*, n° 24, p. 72.

* article 22, texte dans K. Barth, *Connaître Dieu et le servir*, p. 31. Cf. T. de Bèze, *La confession de foi du chrétien*, art. 33, in *Revue Réformée*, n° 24, p. 70

* question 65; cf. question 67, *Confessions et catéchismes de la Réforme*, p. 154-155.