L'Eucharistie chez Calvin, en rapport avec la doctrine du Ministère

Autor(en): **Fischer, Danielle**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760955

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Danielle Fischer

L'Eucharistie chez Calvin, en rapport avec la doctrine du Ministère *

Toute la vie de Calvin a été jalonnée de querelles eucharistiques. A peine arrivé à Genève, il eut l'occasion d'intervenir sur la Présence réelle au Colloque de Lausanne (octobre 1536), et en donne la définition qu'il avait exprimée déjà dans la première édition de son *Institution Chrétienne* (Bâle, 1536), position qu'il ne devait plus jamais modifier[1] : « (La Cène) est une communication spirituelle par laquelle, en vertu et en efficace, Christ nous fait participants de tout ce que nous pouvons recevoir de grâce en son corps et son sang... le tout spirituellement, c'est-à-dire par le lien de son Esprit ». Il répondait par là non seulement aux intervenants catholiques, mais aussi à un pasteur de Lausanne, Pierre Caroli qui regagnera plus tard l'Eglise romaine.

Trois ans après le Colloque de Lausanne, l'Eucharistie revient à l'ordre du jour dans la polémique de Calvin contre le cardinal Sadolet. Dans sa réponse au prélat qui avait tenté de ramener Genève à la foi séculaire, il s'élève contre les doctrines de l'ubiquité et de la transsubstantiation, combat l'adoration des espèces et se réfère, dans cette entreprise, à saint Augustin et à l'Eglise Ancienne[2].

* Cours donné à la Faculté de Théologie de Fribourg, le 24 février 1987.

[1] Même si l'on remarque son embarras à définir clairement certains termes comme *substance, vertu, incorporation, réalité, présence,* et à s'en tenir à un sens donné. Il faut noter aussi qu'il place les accents différemment selon les écrits.

La citation qui suit se trouve dans : *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (éd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. Brunswig 1863–1900, qui sera désigné par *CO*) 9, 877–886, partic. col. 879.

Cf. Institutio religionis christianae (1536), ch. 4 : De sacramentis (partic. De coena Domini) : *CO* 1, 118–140.

[2] Cf. Jacobi Sadoleti epistola ad senatum populumque genevensem. Io. Calvini responsio (1539) : *CO* 5, 399–400 (pour la controverse eucharistique).

Les colloques de Haguenau (juin 1540), Worms (hiver 1540/41) et Ratisbonne (avril 1541), auxquels il assista et dont le point névralgique resta la discussion sur l'Eucharistie, firent ressortir les divergences de vues non seulement entre catholiques et réformés, mais encore entre les Eglises de la Réforme elles-mêmes. La position de Calvin qui se distinguait des théologies eucharistiques luthérienne et zwinglienne, s'inspirant plutôt de Martin Bucer[3], avait été consignée, à cette époque, dans le *Petit Traité sur la Sainte Cène*[4], dans la seconde édition de l'*Institution Chrétienne*[5], et dans le *Catéchisme* destiné à l'Eglise de Genève[6].

En 1543, pour enrayer l'hérésie, la Sorbonne rédigea une profession de la foi catholique. Calvin en reprit les articles et les assortit de « remèdes ». Les *Articuli a facultate theologiae Parisiensi* traitant de l'Eucharistie étaient au nombre de 5 sur un total de 25[7].

[3] Cf. F. Wendel: *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse* (Paris 1950) 259. Il s'agit de la théologie de Bucer telle qu'elle se présente dans les années 1530 à 1536, dans la troisième édition des commentaires sur le Nouveau Testament, en particulier: *In sacra quatuor evangelia, Ennarationes perpetuae, secundum recognitae* (1536), traduit en 1540 sous le titre: *Exposition de l'évangile de nostre Seigneur Iesus Christ selon S. Matthieu.* On y trouve ce passage où sont définis les traits essentiels de la position adoptée par Calvin: « Le corps et le sang de Christ ne sont unis au pain et au vin de la Cène par aucune copulation naturelle, ne (= ni) enclos en iceux localement, et... ce sacrement n'a de soi propre vertu de donner salut à ceux qui le reçoivent: mais seulement y a union sacramentelle entre le corps du Seigneur et le pain, entre son sang et le vin. Et la confirmation de foi qui se fait par la réception de ce sacrement n'est pas fondée en la vertu des choses externes: c'est à savoir du pain et du vin, ou de la Parole... mais c'est en la vertu du Christ, laquelle son esprit nous dispense et distribue quand nous croyons à ses saintes paroles, et recevant par foi ses sacrements. Néanmoins il y a en la sainte Cène vraye et indubitable presence et exhibition du corps et du sang du Christ, par son institution, non point locale ou matérielle: car il ne descend point du ciel pour estre contenu ou caché en ce pain, n'en ce vin: mais spirituelle et sacramentelle » (éd. Genève 1540, 567). Bucer suivait alors une ligne d'évolution qui, d'une théologie luthérienne de la Cène (adoptée entre 1519 et 1525) l'amena vers une position plus spiritualiste et zwinglienne (entre 1525 et 1530), puis vers un moyen terme entre zwingliens et luthériens. – Cf. A. Lang: *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie* (Leipzig 1900), et J. Courvoisier: *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique* (Paris 1933).

[4] Petit traité de la Saincte Cène de N. S. Iesus Christ (rédigé dès 1539 a Strasbourg, il parut a Genève en 1541): *CO* 5, 429–460.

[5] En latin. Elle fut traduite en français en 1541 et comportait 17 chapitres. Le ch. 10 était consacré aux sacrements en général, le ch. 11 au Baptême et le ch. 12 à la Cène.

[6] 1re rédaction en 1538 en latin: *CO* 5, 313–362. 2e rédaction en 1542 en français, avec traduction latine en 1545: *CO* 6, 1–160.

[7] L'écrit de Calvin parut en 1544: *CO* 7, 1–44. Art. 5: la transsubstantiation. Art. 6: le sacrifice de la messe. Art. 7: la communion sous une seule espèce. Art. 8: de la puissance de consacrer. Art. 9: de l'intention de consacrer.

En 1546 parut le *Commentaire* de Calvin sur la *première Epître aux Corinthiens,* avec, pour les chapitres 10 et 11 des remarques très intéressantes sur le rôle de la foi, du mémorial, et sur l'idée d'incorporation dans l'Eucharistie[8].

Le *Concile de Trente,* qui s'ouvrit en décembre 1545, ne parla des sacrements en général qu'en mars 1547, et de l'Eucharistie en octobre 1551, lors de la XIIIe session. Dans sa réponse aux actes du Concile, le Réformateur ne put donc aborder la question de l'Eucharistie en profondeur[9]. C'est la dernière édition de l'*Institution Chrétienne* (1559/60) qui s'en chargera.

Notons que les principaux controversistes catholiques de ce temps étaient Jean Eck (1486–1543), Gasparo Contarini (1483–1542), Josse Clichtove (1472–1543), Albert Pighius (1490–1542), Jean Cochlaeus (1479–1552), Ruard Tapper (1487–1559). Les autres: Nicolas Herborn, John Fisher et Jean Driedo étaient morts avant l'arrivée de Calvin à Genève, en 1535, et Sylvestre Prierias en 1523. C'est notamment à Clichtove que l'on doit un traité sur l'Eucharistie dirigé contre Jean Oecolampade, le réformateur de Bâle[10]. Calvin a trouvé dans l'œuvre de ces théologiens les positions thomistes et franciscaines du XVIe s. sur l'Eucharistie.

Si, très vite, les efforts d'entente avec les catholiques sur ce thème lui parurent inutiles[11], Calvin, en revanche, travailla plein d'espoir à un consensus entre les Eglises protestantes d'Allemagne et de Suisse. Il aboutit, après dix ans de négociations, à un accord avec les Zwingliens représentés par le successeur de Zwingli à Zurich: Heinrich Bullinger. Ce *Consensus Tigurinus,* signé en 1549[12] ne fut pas du goût des Ultra-

[8] Commentarius in epistolam Pauli ad Corinthios I (1546): *CO* 49, 297–574. Pour le ch. 11/23–28: col. 483–493.

[9] Acta Synodi Tridentinae. Cum Antidoto (1547): *CO* 7, 365–506.

[10] J. Clichtove: *De sacramento Eucharistiae contra Oecolampadium opusculum* (Paris [1]1527).

[11] Dès la conférence de Francfort (1539), Calvin écrit des lettres désabusées à ses amis et montre qu'il n'y est allé qu'à contre cœur. Il n'espérait que deux choses de sa présence là-bas: rappeler le cas des protestants français persécutés, et rencontrer Mélanchthon: *CO* 10b, 322–323. Il taxe les propositions catholiques, au sujet de l'Eucharistie, de ruses sataniques: *CO* 10b, 330. Il ne veut pas arriver, dans les colloques, à un compromis avec les catholiques, mais souhaite que la vérité protestante triomphe: Les Actes de la Journée... de Ratispone (1541): *CO* 5, 682.

[12] *CO* 7, 689–748. Il établit en 26 articles une base d'accord sur la Cène, entre calvinistes et zwingliens.

luthériens. A partir de ce moment-là s'ouvrit, pour Calvin, un nouveau chapitre de controverses eucharistiques.

Le pasteur de Hambourg, Joachim Westphal, fut le premier à prendre le *Consensus Tigurinus* comme prétexte à ses attaques. Dans les trois traités calviniens qui, coup sur coup, répondirent aux siens, en 1555, 1556 et 1557, il faut relever l'insistance de Calvin sur son accord avec Luther, insinuant par là que Westphal est un mauvais luthérien, et son sentiment d'être provoqué par son adversaire sur des points secondaires. Sa doctrine de la Cène y apparaît pourtant aussi fidèlement et intégralement que dans l'*Institution Chrétienne*[13]. On aurait aussi toutes les raisons de penser que le commentaire des textes synoptiques relatifs à l'Eucharistie, paru en 1555 dans le *Commentaire sur l'Harmonie Evangélique,* est tout imprégné de cette lutte et constitue une réponse indirecte aux arguments de Westphal.

Bien que cette querelle s'étendît rapidement à toute l'Allemagne et à la Suisse, les quelques années qui suivirent la parution du dernier Avertissement contre Westphal menèrent Calvin sur un autre terrain de controverse: celui de la foi trinitaire, déjà défendue en 1554 contre Michel Servet. En 1561, le pasteur de Heidelberg, Tileman Heshusius prend la plume contre Calvin dans le même esprit que Westphal, et s'attire une réponse d'une rare violence[14]. Ce traité fut la dernière intervention écrite du Réformateur sur la Cène.

Pour exposer sa doctrine, nous procèderons en deux étapes, allant du général au particulier: nous esquisserons d'abord la doctrine calvinienne du Sacrement dans ses grandes lignes, puis, à partir de cette base, celle de l'Eucharistie.

I. La définition calvinienne du sacrement

Dans la théologie calvinienne du sacrement, trois principes sont à retenir dès l'abord, car ils commandent toute la réflexion:

[13] Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis... (1555): *CO* 9, 1–40. Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei (1556): *CO* 9, 41–120. Ultima admonitio ad Ioachimum Westphalum (1557): *CO* 9, 137–252.

[14] Dilucida explicatio sanae doctrina de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena... (1561): *CO* 9, 457–524.

– 1. Le principe de la transcendance de Dieu[15].
– 2. Celui du péché et de la faiblesse de l'homme.
– 3. Celui du caractère immuable des lois naturelles que Dieu respecte parce qu'il les a créées[16].

Le second postulat est celui qui intervient d'emblée dans la définition du sacrement[17]: le sacrement, dit Calvin, est une *aide*. Il aide à soutenir et fortifier la foi. La distance infinie entre le Dieu transcendant et l'homme fragile est médiatisée par des instruments que Dieu lui envoie pour le soutenir. Une de ces aides est la prédication de l'Evangile. L'autre aide est représentée par les sacrements. Dès l'abord, par conséquent, le phénomène sacramentel apparaît dans le contexte d'une pédagogie divine appliquée à l'homme. Et d'emblée aussi, est défini de quoi est fait le sacrement: il participe aux deux domaines qu'il médiatise: au domaine surnaturel et à la réalité terrestre. Il est un signe extérieur de la Grâce divine, un signe choisi de telle sorte que non seulement il reflète la Grâce à nos yeux, mais encore la ratifie dans nos cœurs.

Comme saint Augustin, Calvin affirme qu'il s'agit non seulement d'un signe visible, mais aussi efficace[18]. Il est efficace quand la Parole qui le constitue est objet de foi[19].

Or « la Parole n'exerce pas sa vertu en tant qu'on la prononce, mais qu'on la croit »[20]. La parole de consécration prononcée sur les éléments n'a aucun pouvoir; elle ne devient efficace que si l'on y ajoute la foi, produite en nous par le Saint-Esprit. Le Réformateur écarte le pouvoir attribué par l'Eglise catholique à la consécration faite par le prêtre. L'efficacité dont il parle est donc différente de celle qui est affirmée par

[15] Calvin l'a trouvée dans le Nominalisme, chez Duns Scot, Gabriel Biel, Thomas Bradwardine, Grégoire de Rimini et Guillaume d'Occam.

[16] Bérenger de Tours (+ 1088) était parti du même principe pour affirmer qu'après l'Ascension, qu'il concevait comme un phénomène géographique, le corps du Christ est localisé au ciel et ne peut jouir de l'ubiquité eucharistique. De même John Wyclif (+ 1384), qui en déduisait qu'un corps partout présent ne serait qu'un fantôme et non un corps réel. Cf. Kilian McDonnell, osb: *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton N.J. 1967) 49–55.

[17] Cf. *Inst.* IV, 14/1. Le chapitre 14 s'intitule: « Des sacrements ». Nous utilisons ici l'édition critique de l'*Institution de la Religion chrestienne* publiée par Jean-Daniel Benoît en 5 livres (Paris 1957–1961). Voir aussi: Petit traité: *CO* 5, 437.

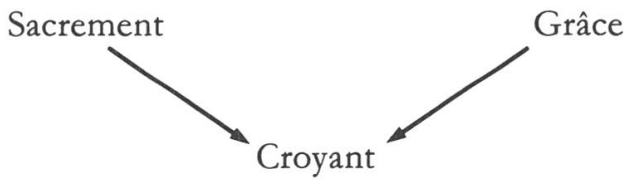
[18] S. Augustin: De catechizandis rudibus c. 26/50. *MPL* 40, 344.

[19] *Inst.* IV, 14/3.

[20] *Inst.* IV, 14/4.

saint Thomas[21] et par le Concile de Trente sous la forme de l'*ex opere operato*[22] : « C'est une perverse imagination d'enfermer dedans les Sacrements la vertu de nous justifier et les grâces du Saint-Esprit, comme s'ils en estoient les recipients »[23]. Les principes de la seule souveraineté de Dieu et de la vanité humaine ressortent encore ici : Dieu seul est opérant ; il est impensable qu'une vertu divine soit concédée à une action humaine, encore moins à un objet. Par conséquent, Dieu opère ce que le sacrement signifie. Ce dernier se borne à signifier, à refléter comme en un miroir l'action divine.

Il y a donc concomitance de deux actions parallèles : celle du ministre qui figure et atteste la Grâce, par l'acte sacramentel, et celle de Dieu qui accomplit en nos cœurs ses promesses.



D'où on peut tirer la conclusion que le ministre n'est pas la cause humaine efficiente de la vertu sacramentelle, mais seulement la cause instrumentale dont s'accompagne l'action divine. Dieu pourrait fort bien se passer du ministre et opérer sans sacrement. Mais, par égard pour notre faiblesse, il agit de la manière la plus adaptée à notre capacité. La nécessité du phénomène sacramentel est donc purement pédagogique.

[21] Saint Thomas d'Aquin : *Summ. theol.* III, 2/62[1]. Cf. aussi Duns Scot : « Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam » (*Sent.* dist. 1, Qu. 6) et S. Bonaventure : *Sent.* IV, 1/1[1] qu. 5.

[22] Conc. Trid. Sess. 7 (3 mars 1547), can. 8 (Denzinger-Schönmetzer : *Enchiridion* symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg/Br. 1965, n° 1608, 382).

[23] *Inst.* IV, 14/17.

II. L'Eucharistie

Il y a deux sacrements en l'Eglise chrétienne: l'un qui sert à nous recevoir en la maison de Dieu, l'autre à nous y entretenir. C'est par cette image, empruntée à la vie familiale, que le Réformateur désigne le Baptême et l'Eucharistie[24].

Les points principaux autour desquels s'articule sa réflexion nous serviront de plan.

1. *L'idée calvinienne du Corps du Christ*

Ce qu'il promet de donner, dans la Cène, le Seigneur le donne effectivement. Il ne peut tromper ni mentir, et accomplit donc ce qu'il signifie à l'aide du sacrement. S'il signifie son corps au moyen du pain et son sang avec du vin, en ordonnant aux disciples de s'approprier ces espèces, c'est qu'il leur donne vraiment, réellement, son corps et son sang[25].

Les études modernes relèvent que les mots *baṣar* et *dam,* utilisés en hébreu par Jésus, désignent plus que la chair et le sang, mais la personne et la vie d'un individu[26]. Calvin ne se livre pas à l'exégèse de ces termes pour connaître leur signification dans la pensée juive à l'époque de Jésus. Il nie que le corps de Jésus désigne toute sa personne[27]. Cette négation est dirigée polémiquement contre ses adversaires catholiques pour lesquels l'âme et la divinité du Christ sont unis à son corps, selon une doctrine appelée « concomitance »[28]. Voici la réponse de Calvin : « Quoy qu'ils alleguent qu'il y auroit grande absurdité de separer l'âme et la divinité d'avec le corps, si est-ce qu'ils ne persuaderont à nul homme de sens rassis que le corps de Iesus Christ soit Iesus Christ »[29]. Car, si Jésus

[24] *Inst.* IV, 17/1. Le chapitre 17 s'intitule : « De la sacrée Cène de Iesus Christ, et que c'est qu'elle nous apporte ». Cf. aussi : Petit traité : *CO* 5, 429.

[25] Petit traité : *CO* 5, 438. 440. Commentarius in harmoniam evangelicam (1555) : *CO* 45, 706.

[26] Cf. Daniel Lys : *La chair dans l'Ancien Testament, bâsâr* (Paris 1967).

[27] *Inst.* IV, 17/35.

[28] S. Thomas d'Aquin : *Summ. theol.* III,76/1. 3[2.3]

[29] *Inst.* IV, 17/35 : « Quoy qu'ils allèguent qu'il y auroit grande absurdité de séparer l'âme et la divinité d'avec le corps, si est-ce qu'ils ne persuaderont à nul homme de sens rassis que le corps de Iesus Christ soit Iesus Christ ».

avait voulu désigner sa personne dans son ensemble, il n'aurait pas parlé distinctement de son corps et de son sang.

Le Réformateur fait donc une distinction entre le corps et le sang du Christ et sa divinité. Corps et sang appartiennent à la nature humaine du Christ, qui a d'autres propriétés que sa nature divine. Par exemple, si la nature divine jouit du don d'ubiquité, il n'en est pas ainsi pour la nature humaine du Christ. Bien que Dieu soit partout, l'humanité du Christ qui est en Dieu, elle, n'est pas partout[30].

Pourquoi le corps et le sang du Christ n'ont-ils pas le don d'ubiquité ? Parce qu'il appartient à leur nature d'être localisés et limités. Un corps infini, partout présent, ne serait plus un vrai corps. Dieu, en créant le corps physique, n'a pas voulu lui attribuer le don d'ubiquité. Dieu peut tout, sauf se contredire lui-même : il ne peut pas faire qu'un corps ne soit pas un corps. Il ne renverse pas les lois naturelles qu'il a créées. Luthériens et catholiques, par leur doctrine de l'ubiquité, renversent donc le *principe d'identité.*

C'est ce même principe qui fait dire à Calvin que le corps glorieux du Christ a des propriétés identiques à son corps mortel. Il nie que le corps glorieux possède des qualités qu'il n'avait pas pendant sa vie terrestre[31]. Ses adversaires prétendent en effet qu'il ne faut pas assujettir la nature d'un corps glorieux aux lois de la nature commune. Michel Servet, lui aussi, disait qu'après l'Ascension, le corps de Jésus-Christ a été englouti par sa divinité[32]. Mais, pour Calvin, toute qualité corporelle est alors abolie, et il ne reste plus aucune distinction entre la divinité et la nature humaine[33].

Notre auteur s'efforce donc, en parlant du Christ, de toujours respecter deux choses : 1. Que la vérité de sa nature humaine ne lui soit pas ôtée. 2. Que sa condition glorieuse ne subisse aucune atteinte.

Si nous concilions ces deux postulats, à savoir que le corps du Christ soit glorieux, mais reste néanmoins un corps localisé, il s'ensuit que depuis l'Ascension le corps du Christ est au ciel, et qu'il y demeurera jusqu'à la Parousie[34].

[30] *Inst.* IV, 17/28.

[31] *Inst.* IV, 17/24. Comm. I Cor 11, 24 : *CO* 49, 487, où Calvin combat l'idée scolastique du corps glorieux.

[32] Michel Servet : *Christianismi Restitutio* (1553), Epistolae triginta ad Calvinum (Ep. 6 & 17). Cf. *CO* 8, 659. 681–682 et *Inst.* IV, 17/29. Dans la même œuvre de Servet, voir aussi : De Trinitate, lib. V, 193s. et Dial. II de Trinitate, 250s. Cf. *Inst.* IV, 17/30.

[33] *Inst.* IV, 17/29. Petit traité : *CO* 5, 450–451. Comm. harm. ev. : *CO* 45, 707.

[34] *Inst.* IV, 17/12.

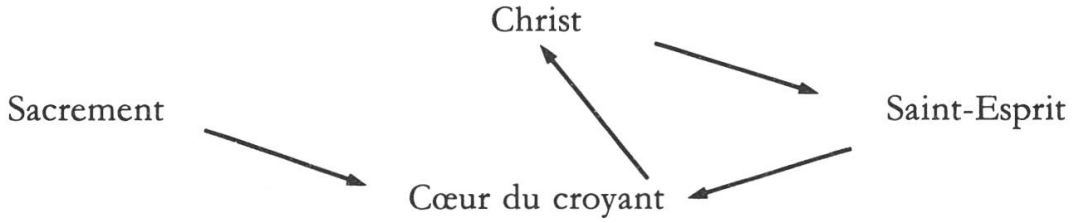
Nous voyons que c'est sur l'identité du corps ressuscité de Jésus avec son corps terrestre que le Réformateur construit toute sa doctrine de la Cène.

Et Calvin va plus loin encore : non seulement, dit-il, le corps de Jésus est limité dans l'espace, mais encore, comme tout corps physique, il est visible[35]. S'il était vraiment donné avec ou sous le pain, il faudrait le voir. Par conséquent ce corps ne quitte pas le ciel. Pourtant, Calvin répète que, dans la Cène, nous communions réellement avec le vrai corps du Christ[36]. La question qui se pose est donc de savoir comment il se peut faire que son corps qui est au ciel nous soit dispensé ici-bas[37]. C'est alors qu'intervient le rôle du Saint-Esprit et de la foi.

2. *Le rôle du Saint-Esprit et de la foi*

On peut se demander si l'on est ici en présence de deux thèses différentes – pas forcément contradictoires – chez Calvin.

a) Selon la première, le corps et le sang du Christ ne descendent pas du ciel, mais le Saint-Esprit élève nos cœurs jusque là, pour nous mettre en communion avec la divinité et l'humanité du Christ. Ce n'est pas seulement au moyen du signe extérieur que Dieu « enflamme nos cœurs », mais il travaille en nous intérieurement par son Esprit[38].



[35] *Inst.* IV, 17/17 : « Car ils sont contraints de confesser que le corps de Iesus Christ, lequel ils disent estre invisiblement caché sous l'espèce du pain, est néanmoins visible en soy ».

[36] *Inst.* IV, 17/18. Petit traité : *CO* 5, 437. 440. 460 (« En recevant en Foy le sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vrayement faictz participans de la propre substance du corps et du sang de Iesus Christ »). Comm. I Cor : *CO* 49, 485. 487 (« Concludo, realiter, ut vulgo loquuntur, hoc est, vere nobis in coena dari Christi corpus, ut sit animis nostris in cibum salutarem »).

[37] Comm. I Cor : *CO* 49, 487.

[38] Petit traité : *CO* 5, 434.441.

Nous devons chercher notre Rédempteur en élevant nos pensées, et non en l'abaissant sous des éléments corruptibles[39]. Au même moment où les espèces nous sont données, le Saint-Esprit élève nos âmes et nous fait jouir, au ciel, de la communion au corps et au sang du Christ. C'est une conception *dynamique* de l'Eucharistie : il y a concomitance de deux mouvements, celui du croyant qui prend le sacrement, et celui de Dieu qui élève son cœur à lui[40].

b) Dans les mêmes écrits qui parlent de cette première thèse, une autre cependant apparaît : celle d'une descente de la vertu du corps et du sang, non pas dans les espèces eucharistiques, certes, mais dans notre cœur et même dans notre corps. L'agent de ce dynamisme est aussi le Saint-Esprit : il est « comme canal ou conduit, par lequel tout ce que Christ est et possède descend iusques à nous »[41].

Une image fait comprendre comment ce corps, qui reste au ciel, nous communique pourtant sa substance : celle du soleil et des rayons. Elle apparaît dans l'*Institution* dès 1541, et est reprise en 1555 dans le *Commentaire sur l'Harmonie Evangélique :* « Car si nous apercevons à l'œil que le soleil luisant sur la terre envoye par ses rais sa substance pour engendrer, nourrir et végéter les fruits d'icelle, pourquoy la lueur et irradiation de l'Esprit de Jésus-Christ seroit-elle moindre pour nous apporter la communication de sa chair et de son sang ? »[42]. C'est la doctrine qu'on a appelée l'*extra calvinisticum :* le Christ, tout en étant dans le Jésus terrestre, le dépasse infiniment par sa divinité et, tout en demeurant immuablement au ciel, est réellement présent sur la terre, en substance[43]. Cette communication, qui s'opère par la vertu du Saint-

[39] Petit traité : *CO* 5, 452 (« Nous avons à eslever tousiours noz pensées en hault, pour chercher nostre redempteur. Car si nous voulons abaisser soubz les elemens corruptibles de ce monde, oultre que nous destruisons ce que l'Escriture nous monstre de sa nature humaine, nous aneantissons la gloire de son ascension »). Id° col. 460. Comm. harm. ev. : *CO* 45, 708. Comm. I Cor : *CO* 49, 487.488.

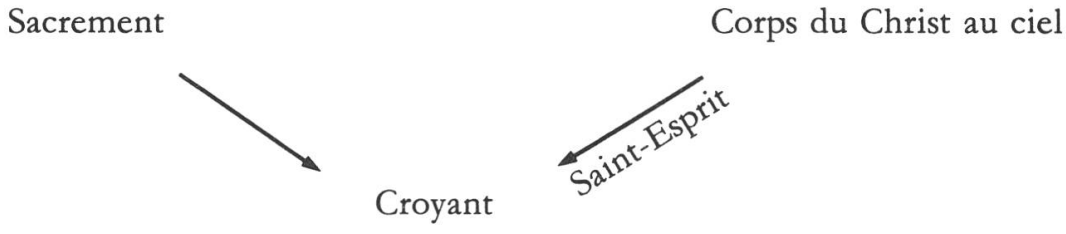
[40] *Inst.* IV, 17/15.17.

[41] *Inst.* IV, 17/12.

[42] *Inst.* IV, 17/12. Comm. harm. ev. : *CO* 45, 708.

[43] La notion de « substance » n'a pas ici le sens philosophique que lui a donné la Scolastique, où « substance » est distinguée des « accidents ». Il s'agit simplement de la réalité d'une chose. Helmut Gollwitzer (*Coena Domini.* Munich 1937, 120s.) distingue trois acceptions différentes du terme de substance chez Calvin : 1. La réalité profonde d'une chose (qui est donnée par le sens général du mot « substantia »). 2. La réalité opposée aux accidents (dans le sens scolastique du terme « substantia »). 3. La vertu ou les bienfaits du Christ (vie, force, sanctification, etc.).

Esprit, est de l'ordre du miracle, donc l'image du soleil ne l'exprime pas de façon parfaite. Le schéma de cette seconde thèse est le suivant:



Quel est, dans ce dynamisme, *le rôle de la foi?*

Calvin tient d'abord à définir ce qu'il entend par le concept de foi. Celle-ci n'est pas une simple représentation intellectuelle de la passion du Christ. Elle n'est pas non plus représentation imaginative, persuasion morale, assentiment à l'histoire évangélique, ni pur mémorial[44]. Tout

« Mais il faut reconnaître (dit F. WENDEL) qu'en employant le mot substance tantôt dans sa signification matérielle et scolastique, tantôt comme équivalent de fondement, ou encore de dons spirituels, Calvin a contribué lui-même à donner à sa doctrine un aspect ambigu que ses adversaires se sont hâtés d'exploiter. » (*op. cit.* 261).

Pour la doctrine de l'*extra calvinisticum* cf. le Sermon VIII sur Luc 1, 36–38 où Calvin parle de la Cène à propos de la réponse de Marie à l'ange: « Qu'il me soit fait selon ta parole »: *CO* 46, 98 (« Nous disons que nostre Seigneur Iesus demeurant au ciel, ne laisse pas toutesfois de nous vivifier. Et de faict, le soleil qui nous luit là haut pour nous donner vigueur et clarte, faut-il qu'il descende iusques icy pour faire son office? Et toutesfois c'est une créature insensible. Et que sera-ce donc du Fils de Dieu? Davantage le soleil fait son office selon l'ordre de nature; mais Iesus Christ fait miracle »). Cf. *Inst.* IV, 17/18; II, 13/4.

[44] *Inst.* IV, 17/6.11: « Je n'accepte point ceste cavillation, de dire que nous recevons Iesus Christ seulement par intelligence et pensée, quand il est dit que nous le recevons par foy ». Id° III, 2/1: « Il reste de bien considérer quelle doit estre ceste foy, par laquelle tous ceux qui sont adoptez de Dieu pour enfans entrent en possession du royaume de Dieu; pource qu'une opinion telle quelle, ou mesme persuasion quelle qu'elle soit, ne suffiroit point à faire une chose si grande ». Calvin affirme cela à l'encontre des Scolastiques. Cf. S. Thomas d'Aquin: *Summ. theol.* II, 2/1[1].

Le Réformateur n'exclut cependant pas l'imagination (c'est-à-dire la représentation mentale de la passion du Christ) de la foi. Cf. Comm. harm. ev.: *CO* 45,710 (« Ergo quisquis nutritiam sibi esse cupit Christi carnem, eam in cruce oblatam consideret, ut nostrae cum Deo reconciliationis esset pretium... Ergo ut rite Christi carne pascamur, spectanda nobis est eius immolatio, quia semel pro salute nostra dari oportuit, ut quotidie nobis detur »).

C'est à cela qu'il faut rattacher le concept de « mémoire » ou de « mémorial ». Le sacrement réduit en mémoire la passion de Jésus Christ. Ce mémorial soutient et confirme la foi, produit une confession de louanges, nourrit et entretient la charité, cimente l'unité entre les croyants (*Inst.* IV, 17/44).

cela peut être vu comme un préliminaire à la foi[45], mais la foi elle-même est la confiance du cœur dans les promesses de l'Evangile[46]. Cette confiance crée une disposition de réceptivité à la communion avec le Christ. Ce n'est pas la foi qui rend le Christ présent, car cette présence est dispensée, de manière objective, par le Saint-Esprit. La foi se borne à le recevoir. Ainsi, le corps et le sang du Christ sont vraiment offerts à tous, aux élus comme aux réprouvés, mais seuls les élus les reçoivent. Les autres, ceux qui n'ont pas la foi, sont comme une pierre sur laquelle tombe la pluie sans y pénétrer[47].

Cependant, Calvin estime insuffisant de dire que nous recevons Jésus-Christ par la foi : en effet, nous le recevons de manière bien plus effective que tout ce qu'en peut concevoir la foi. Parler de manducation par la foi n'exprime pas totalement cette communion[48]. Etre nourris de la chair de Christ, c'est autre chose que croire en lui, même si cette manducation est un effet de la foi[49].

Ainsi, quand la foi permet à la vertu du Saint-Esprit de s'exprimer, cette vertu produit une communion que Calvin appelle une *incorporation*. Elle étend ses effets non seulement à notre âme, mais aussi à notre corps et toute notre personne[50]. Le Réformateur a trouvé cette doctrine de l'incorporation chez saint Jean Chrysostome qui, à son avis, s'exprime mieux, ici, que saint Augustin[51].

Dans le Comm. I Cor aussi, Calvin affirme que la Cène est un mémorial destiné à soulager notre infirmité : *CO* 49,489 (« Ergo coena μνημόσυνον est sublevandae nostrae infirmitati institutum : nam si mortis Christi satis alioqui memores essemus, supervacuum esset hoc adminiculum, quod omnium sacramentorum est commune »).

[45] *Inst.* III, 2/5.

[46] *Inst.* III, 2/7 : « Nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous ; laquelle, estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Iesus Christ, est révélée à nostre entendement, et séellée en nostre cœur par le sainct Esprit ». Cf. aussi : *CO* 6, 43 et 22, 47.

[47] *Inst.* IV, 17/33. C'est ce qui fait dire à Calvin, reprenant une formule de S. Augustin (Hom. in Joh. 5, 9 : *MPL* 35, 1796), que les disciples ont mangé le pain qui était Jésus-Christ, mais que Judas n'a mangé que le pain de Jésus-Christ : *Inst.* IV, 17/34.

[48] *Inst.* IV, 17/6.

[49] Comm. harm. ev. : *CO* 45, 708 (« Quanquam autem aliud est, vesci Christi carne quam in ipsum credere sciendum tamen est, non aliter Christo nos posse vesci quam per fidem, quia manducatio ipsa fidei est effectus »).

[50] Comm. I Cor 6, 15 : *CO* 27, 398 (« Nota unitatem spiritualem, quae nobis cum Christo est, non animae tantum esse, sed pertinere etiam ad corpus : ut caro simu de caro eius, etc. Alioqui infirma esset spes resurrectionis, nisi talis esset nostra coniunctio, hoc est, plena et solida »).

[51] *Inst.* IV, 17/6. Cf. S. Jean Chrysostome : *Homil. 60* ad populum (éd. Bâle 1530, t. 4, 581). Ne se trouve pas dans la Patrologie de Migne.

Par cette incorporation, la Cène devient sacrement d'unité avec la substance du Christ[52]. Voici donc la doctrine calvinienne de la présence réelle: « Iesus Christ inspire vie à noz âmes de la substance de sa chair, mesme que sa chair distille sa vie en nous, combien qu'elle n'y entre pas »[53]. L'image du soleil et des rayons doit nous aider à comprendre que, même si le corps et le sang du Christ demeurent au ciel, leur substance peut nous vivifier par la vertu de son Esprit[54].

Calvin appelle cette substance à laquelle nous communions, une « vertu vivifiante »; elle découle en nous de la chair du Christ par le Saint-Esprit, bien qu'il y ait longue distance entre elle et nous, et qu'elle ne se mêle point avec nous[55]. Il faut comprendre cette idée de « vertu » non pas comme un fluide matériel ou une essence céleste[56], mais comme les effets ou les fruits du corps céleste du Christ. Un passage de la première *Institution* expose très clairement cette subtile distinction: « Nous disons que le corps et le sang du Christ nous sont présentés vraiment et efficacement, mais non pas naturellement. Par là nous signifions que ce n'est pas la substance elle-même du corps, 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 »[57]. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'incorporation au Christ dans la Cène.

Calvin l'appelle l'*échange admirable*[58], où tout ce qui est à Christ peut être dit nôtre, à savoir l'immortalité, la justice, la qualité d'enfants de Dieu, la demeure au ciel. Inversement, tout ce qui est nôtre, nous pouvons le nommer sien: nos péchés, qui lui sont imputés, notre pauvreté et notre condition mortelle. L'Eucharistie nous conduit ainsi au cœur de la théologie de l'Incarnation[59].

[52] *Inst.* IV, 17/11.24.32.

[53] *Inst.* IV, 17/32. Petit traité: *CO* 5, 438. 439.

[54] Comm. harm. ev.: *CO* 45, 708 (« Spirituale ergo alimentum est Christi caro, quia nobis vivifica est »).

[55] Comm. I Cor 11: *CO* 27, 487: « ... Vel, quod idem valet, vim ex Christi carne vivificam in nos per spiritum diffundi, quamvis longe a nobis distet, nec misceatur nobiscum ».

[56] Cf. F. Wendel: *op. cit.* 260.

[57] *Inst.* 1536 ch. 4: *CO* 1, 123.

[58] *Inst.* IV, 17/2.

[59] La même idée d'échange admirable se trouve chez Luther: Eyn Sermon vom hochwirdigen Sakrament des h.waren Leychnams Christi (*WA* 2, 743.745.748).

Mais il ne s'agit pas ici d'une communication des idiomes[60], sur laquelle Calvin est très réservé; c'est une communication des fruits ou des vertus: le fruit de notre péché, le fruit de sa divinité, et non pas des natures. L'homme et le Christ ne se confondent pas; chacun garde ses caractères propres[61].

Quel est, dans cette communion, le rôle du sacrement, des éléments visibles du sacrement, et le rôle de celui qui célèbre?

III. Le rôle du sacrement et du célébrant

Si nous pouvions parvenir à cette communion incorporative sans faire usage du sacrement, Christ ne l'aurait pas institué[62]. L'office du sacrement est d'être un «guide pour venir à luy»[63]. La Cène est un tel guide en tant que mémorial de la Passion, représentation de la nourriture spirituelle que Christ est pour nous, et témoignage de la nouvelle Alliance.

1. *Un mémorial de la Passion*

La Cène est un mémorial destiné à secourir notre infirmité... Elle nous est un miroir qui nous représente Christ crucifié. Car si sans elle nous pouvions assez nous souvenir de la mort de notre Seigneur Jésus, cette aide serait superflue[64]. Ainsi la Cène est un moyen pédagogique

[60] Cf. F. Wendel: *op. cit.* 167, qui précise qu'il faut faire la part, ici, des tournures littéraires et des réalités qu'elles veulent exprimer: «Toute ce qui est sien, nous pouvons l'appeler nostre» est une façon de parler (dit l'auteur, 179). Cela ne signifie pas que l'échange s'étende aux natures divine et humaine.

[61] Cf. Commentarius in Evangelium Ioannis (1553): *CO* 47, 387 («Unde etiam colligimus, nos unum Christo esse, non quia suam in nos substantiam transfundat, sed quia spiritus sui virtute nobiscum vitam suam et quidquid accepit a patre bonorum communicet». Voir aussi: *Inst.* III, 2/24 note 5, et IV 17/1 note 1.

[62] Comm. I Cor 11: *CO* 49, 489. Calvin diverge ainsi de la tradition mystique du XIVe s. et particulièrement de Maître Eckhart pour qui les sacrements n'étaient ni décisifs ni même nécessaires. Cf. K. McDonnell: *op. cit.* 24–25.

[63] *Inst.* IV, 17/18.

[64] Comm. I Cor 11: *CO* 49, 489.

par lequel la proclamation de la Passion devient plus claire à nos entendements : « Car d'autant que nous sommes si imbecilles, que nous ne le pouvons pas recevoir en vraye fiance de cueur, quand il nous est presenté par simple doctrine et predication, le Pere de misericorde, ne desdaignant point condescendre en cest endroict à nostre infirmité, a bien voulu adiouster avec sa parolle un signe visible par lequel il représentast la substance de ses promesses, pour nous confermer et fortifier »[65].

Le corps du Christ nous est offert en nourriture spirituelle de trois manières : d'abord, de manière historique et unique, par la crucifixion ; ensuite par l'annonce de l'évangile de la croix ; enfin par le sacrement de la Cène qui ratifie et clarifie encore davantage l'annonce de l'évangile[66].

Calvin résume bien cette idée de mémorial eucharistique dans le Commentaire de l'Harmonie évangélique : « Quiconque désire que la chair de Christ lui soit en nourriture, qu'il la considère offerte en la croix... Afin que nous soyons vrayement repeus de la chair de Christ, il nous faut regarder à l'immolation d'icelle, pource qu'il a falu qu'une fois elle ait esté donnée pour nostre salut, afin que tous les jours elle nous soit donnée »[67].

2. *Une représentation de la nourriture que le Christ veut être pour nous*

Dès les premières phrases de son exposé sur la Cène, en *Inst.* IV, 17/1, Calvin présente la Cène comme le signe et le gage du banquet spirituel où le Christ veut, de son propre corps, nourrir nos âmes pour la vie éternelle[68].

Notons que le pain et le vin ne sont pas eux-mêmes la nourriture spirituelle ; ils ne font que la représenter et la ratifier : « Tout ainsi que le

[65] Petit traité : *CO* 5, 435. Cf. *Inst.* IV, 17/4. 44.

[66] *Inst.* IV, 17/5.

[67] Comm. harm. ev. : *CO* 45, 710. La citation latine a été donnée plus haut, note 44. La traduction française est tirée de l'édition du Commentaire par la Sté des Livres religieux (Toulouse 1892, t. I, 518). Cf. aussi Sermon sur I Cor 11, 23–26 : *CO* 49, 800.

[68] *Inst.* IV, 17/1 : « Il a donné par la main de son Fils à son Eglise le second sacrement : assavoir le banquet spirituel, où Iesus-Christ nous témoigne qu'il est le pain vivifiant dont noz âmes soyent nourries et repeues à l'immortalité bien-heureuse ».

pain et le vin soutiennent noz corps en cette vie transitoire, aussi nos âmes sont nourries de Christ»[69].

Car il ne suffit pas que le corps du Christ ait été sacrifié pour nous: il faut aussi que nous le recevions. Calvin insiste sur le verbe «prenez»: c'est le don que fait Jésus, son mouvement vers nous, cette offrande dynamique, qui constitue le caractère essentiel du sacrement[70].

Etant donné que la chair du Christ nous est donnée en nourriture, Calvin opère un renversement de la proposition catholique: *au lieu de dire que le pain est corps du Christ, il affirme que le corps du Christ est pain,* et que l'Eucharistie en est le signe. Il s'accorde ainsi parfaitement avec le sens du discours sur le pain de vie, au ch. 6 de l'Evangile de saint Jean[71].

3. Un témoignage de la nouvelle Alliance

Un raisonnement intéressant est donné dans les *Commentaires* à propos des paroles: «Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang». La coupe est nommée sang, parce qu'elle est l'Alliance (ou Testament) au sang. De même pour le pain qui est appelé corps, parce qu'il est le Testament du corps[72]. C'est ici qu'apparaît avec logique le transfert de nom de la chose désignée (le testament du corps) à la chose qui désigne (le pain), transfert appelé *métonymie,* comme nous le verrons encore plus loin.

Cette alliance nouvelle nous donne la pleine vérité, alors que les sacrements anciens n'étaient que les ombres de cette Alliance qui les a rendus caducs[73].

[69] *Inst.* IV,17/1.

[70] *Inst.* IV, 17/3.

[71] Comm. Ev. Ioan.: *CO* 47, 130–164 (pour le ch. 6) et particulièrement col. 143–144 où, comme pour la Cène, Calvin voit dans le symbole du pain une métaphore. Plus loin (col. 151–152 et 154–156: «qui manducat carnem meam»), le Réformateur dit qu'il s'agit ici de la manducation de la foi.

Cf. aussi Comm. harm. ev.: *CO* 45, 707. 710 («Nam ideo nunc panis est nobis Christi caro, quoniam in eo nobis semel parta est salus»).

[72] Comm. I Cor: *CO* 49, 489–490. Comm. harm. ev.: *CO* 45,711 («Non alia ratione se panem vocasse corpus suum, nisi quia nobiscum foedus aeternum pepigit, ut, sacrificio semel oblato, spiritualiter nunc epulemur»).

[73] Comm. harm. ev.: *CO* 45, 711. Sermon sur I Cor 11, 23–26: *CO* 49, 799.

Nous pouvons donc conclure qu'en la Cène il y a deux choses distinctes: les signes visibles (qui sont signes du sacrifice, de la nourriture spirituelle et de l'Alliance), et la vérité spirituelle qu'ils figurent, présentent et attestent[74].

Par conséquent, si le pain est nommé corps, et le vin sang, cela ne peut être que par similitude et selon la figure de style appelée métonymie[75]. Si le nom de corps est attribué au pain, c'est une façon de parler qu'on trouve d'ailleurs dans toute la Bible quand il est question de sacrements[76]. Il en donne une définition précise dans l'*Institution :* « Le nom de la chose la plus digne (le corps) est transféré à la chose inférieure (le pain), et le nom de la chose visible (le pain) est approprié à celle qui est signifiée (le corps) »[77]. Calvin se réclame ici encore de saint Augustin qui disait, d'après les citations qu'il en donne, que « les sacrements ont souvent les noms des choses qu'ils figurent »[78] ou « Jesus-Christ a nommé son corps quand il en donnait le signe »[79].

Il en résulte qu'on ne peut pas confondre le signe et ce qu'il signifie, le pain et le corps. Quand Jésus dit: « Ceci est mon corps », il ne s'adresse pas au pain, mais aux disciples. Il ne promet pas que les signes deviendront son corps, mais que les disciples le recevront[80]. Pain et vin ne changent donc pas leur substance en substance du corps et du sang[81], mais *ils changent de*

[74] *Inst.* IV, 17/11. Dans toute cette argumentation, Calvin se réclame de saint Augustin.

[75] La métonymie est une figure de style qui emploie le nom d'une chose pour en désigner une autre avec laquelle elle a un certain rapport. Ex.: J'ai lu Molière; j'ai admiré un bronze; il a bu la mort.

[76] *Inst.* IV, 17/21: « Car comme ainsi soit que les Sacremens ayent grande similitude ensemble, principalement ils conviennent tous quant à ceste translation de nom » (en latin: « in haec metonymia »). Cf. aussi Comm. harm. ev.: *CO* 45, 706 (« Omitto generales tropos, qui passim occurrunt in Scriptura: hoc tantum dico, quoties externum signum dicitur id esse quod figurat, omnium consensu metonymiae locum dari »).

[77] *Inst.* IV, 17/21.

[78] Saint Augustin: Ep. 98 ad Bonifacium, 9 (*MPL* 33, 364). Ep. ad Evodium, 2/9 (*MPL* 33, 746).

[79] Saint Augustin: Contra Adimantum, 12/3 (*MPL* 42, 144).

[80] *Inst.* IV, 17/39: « L'erreur est venue de ce qu'on n'a point considéré que les promesses, desquelles la consécration dépend, ne s'adressent point aux signes mais à ceux qui les reçoivent... Iesus Christ ne parle point au pain pour luy commander qu'il devienne son corps, mais il commande à ses disciples d'en manger, et leur promet que ce leur sera un tesmoignage de la communion de son corps ».

[81] *Inst.* IV, 17/12: C'est une superstition et une idolâtrie de croire que le Christ est attaché à l'élément du pain « comme si son corps descendoit sur la table et estoit là posé en presence locale pour estre touché des mains, masché des dens, et englouty du gosier ».

signification et de destination. C'est ce qu'enseignaient les Anciens : Cyrille, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise. Ils ont employé le mot « conversion », non pour désigner l'abolition de la substance du pain et sa transformation en substance du corps, mais pour dire que les éléments ont une autre dignité et une autre fin que la nourriture ordinaire[82].

Si le signe était transsubstantié, il ne serait plus qu'un fantôme de signe, et le sacrement disparaîtrait du même coup[83].

Qu'est alors *la consécration,* sinon la mise à part des espèces pour les destiner à une autre fin et un autre sens que leur usage ordinaire ? Loin d'être une espèce de « conjuration magique » qui transformerait les objets par enchantement[84], elle n'est autre chose « qu'un tesmoignage solennel, par lequel le Seigneur destine à un usage spirituel un signe terrestre et corruptible : ce qui ne se peut faire, sinon que tant son commande-

Telle était pourtant la *Professio fidei* que Bérenger de Tours avait été contraint de signer par le pape Nicolas II en 1059 : « ... scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri, iurans per sanctam et homousion Trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia. » (Denzinger : *op. cit.* n° 690, 227). Pierre Lombard (Sent. IV, dist. 12, c. 4–5 : *MPL* 192, 865) et le Concile de Trente ont repris cette position. Cf. Conc. Trid. sessio XIII (11 oct. 1551), Decretum de ss. Eucharistia, c. 1 : « ... in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri » (Denz. *op. cit.* n° 1636, 385).

Calvin avoue que les théologiens scolastiques expriment la doctrine autrement (*Inst.* IV, 17/13) : cf. Bonaventure : *Comm. Sent.* IV, dist. 11/1, art. 1/3 (éd. Quarrachi, t. IV, 246 : « Transsubstantiatio non est annihilatio, sed in meliorem substantiam commutatio »). Et aussi saint Thomas : *S. Theol.* III, 75/3.

Mais, quelle que soit la tournure, dit Calvin, la fin est toujours la même, à savoir que le pain devient Christ et qu'après la consécration, la substance de Jésus-Christ est cachée sous la couleur, sous l'apparence du pain.

C'est en nous que le Saint-Esprit rend Christ présent, non dans les espèces eucharistiques. Cf. Serm. I Cor 11, 23–26 : *CO* 49, 800 (« Quand nous avons le pain et le vin en la Cene, c'est autant comme si Iesus Christ descendoit à nous, et qu'il nous declarast que nous devons estre plenement rassasiez de luy : non point qu'il change de place, car aussi il a institué sa Cene pour nous mener en haut et non point pour nous retenir ici bas. Mais quoy qu'il en soit, si est ce qu'il habite en nous par son sainct Esprit, et nous sommes certains de cela en la Cene »).

[82] *Inst.* IV, 17/14. Comm. harm. ev. : *CO* 45, 706 (« Quod si consecrat panem Christus, dum nobis testatur corpus suum esse, non imaginanda est substantiae mutatio, sed tenenda est solum usus novitas »).

[83] *Inst.* IV, 17/14.

[84] *Inst.* IV, 17/15.

ment que la promesse résonne haut et clair pour édifier nostre foy»[85]. Par la consécration, les éléments deviennent des signes et attestations du don du corps, c'est-à-dire du sacrifice. Ils ne sont pas eux-mêmes le sacrifice, pas plus qu'ils ne sont le corps, mais ils le représentent et le ratifient tel qu'il a été consommé une fois pour toutes, historiquement, sur la croix.

Le ministre qui prononce les paroles d'institution n'est donc ni un magicien doté de pouvoirs surnaturels, ni un sacrificateur. Il n'a aucun pouvoir sur les espèces, mais est simplement l'exécutant de l'ordre du Christ, son ambassadeur[86]. Il ne produit rien mais atteste seulement ce que Dieu produit au moyen du sacrement, à savoir notre union avec lui[87]. Il est significatif que le Réformateur ne fasse allusion au ministre de l'Eucharistie qu'en tant que proclamateur des promesses et exécutant du commandement du Christ, donc en tant que ministre de la Parole. Son intervention est partout supposée, mais Calvin ne la fait jamais ressortir explicitement, à propos de la Cène[88].

En revanche, il parle du sacerdoce catholique, en particulier dans le cadre de la polémique sur la participation des fidèles à la coupe. L'objection catholique était celle-ci: le Christ n'a donné la coupe qu'aux Douze, parce qu'ils étaient ordonnés et consacrés sacrificateurs dans l'ordre de la prêtrise[89]. Mais appeler les Apôtres «sacrificateurs», c'est obscurcir la dignité de Jésus-Christ, seul prêtre[90]. En bref: «Jésus nous a donné une table pour manger dessus, et non pas un autel pour y sacrifier. Il n'a pas consacré des prêtres pour immoler des hosties, mais il a institué des ministres pour distribuer la nourriture sacrée au peuple»[91].

Calvin est persuadé que la messe est considérée comme la réitération de l'oblation du Christ pour en obtenir des mérites et une justice devant

[85] Comm. harm. ev.: traduction *op. cit.* 515. *CO* 45, 706: «Nihil aliud est consecratio quam solenne testimonium, quo nobis terrestre et corruptibile signum Dominus in spiritualem usum destinat».

[86] Petit traité: *CO* 5, 448.

[87] *Inst.* IV, 17/2.

[88] Cf. *Inst.* IV, 3/1 où les ministres sont les organes d'expression et de manifestation de Dieu, les instruments d'unité et de conservation de l'Eglise. Ils peuvent tous être appelés «apôtres», car ils sont les messagers de Dieu.

[89] Jean Eck: *Enchiridion locorum communium* (1525), c. X, E 5a. Cf. Petit traité: *CO* 5, 454 où Calvin affirme que le Christ, en instituant le sacrement, ne parlait pas seulement à ses apôtres.

[90] *Inst.* IV, 17/48; 18/11s; 19/28.

[91] *Inst.* IV, 18/12.

Dieu[92]. C'est à ses yeux un blasphème intolérable, car tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance tendaient vers le Christ et ont pris fin en lui. Le rôle des sacrificateurs également. « Comment, dit-il, osent-ils usurper tel tiltre pour estre bourreaux de Christ ? »[93] Par contre, le sacrifice de louanges, lui, est agréé. A ce titre, tous les croyants sont sacrificateurs, puisqu'ils glorifient Dieu dans l'Eucharistie. Le prophète Osée appelle les actions de grâces « les veaux des lèvres » (Os 14,3) : c'est un tel sacrifice qui doit être célébré dans la Cène[94].

On déduit de cette théologie qu'en fait, *le ministre de l'Eucharistie, c'est le croyant qui reçoit le sacrement.* Car c'est sa foi qui ouvre le champ à l'action du Saint-Esprit[95]. C'est aussi le croyant qui, par la foi, monte au Golgotha, le lieu du sacrifice, et s'unit au corps crucifié. C'est le croyant, enfin, qui rend à Dieu le sacrifice de louanges. Il est donc à la fois le récipiendaire et la cause seconde, par la vertu du Saint-Esprit, du mystère eucharistique. C'est lui le véritable ministre humain du sacrement. Précisons que Calvin ne le dit pas, mais que cela peut se déduire de sa théologie eucharistique. Car on reste surpris de la discrétion dont est entouré, dans cette théologie, le ministre institué. Alors qu'ailleurs il est considéré comme l'organe de la manifestation divine, de l'unité et conservation ecclésiale, apôtre assurant la succession apostolique[96], messager et ministre dont la tâche consiste à prêcher l'Evangile et administrer les sacrements, il se borne au rôle de simple exécutant dans l'acte eucharistique, alors qu'il pourrait, mieux que jamais, visibiliser le Crucifié, personnifier le Sacrificateur, être l'organe de l'Esprit Saint, comme il l'est devenu dans la théologie catholique. Calvin, qui exalte au maximum le rôle du pasteur comme proclamateur de la Parole, n'ose pas, semble-t-il, rehausser son ministère par l'action sacramentelle. Dans le parallélisme strict du don eucharistique, tel qu'il apparaît chez lui, le ministre semble se situer du côté des éléments, du côté de ce qui est terrestre, alors que l'essentiel s'effectue en-dehors et à côté de lui : à

[92] *Inst.* IV, 18/14.

[93] *Inst.* IV, 18/14.

[94] *Inst.* IV, 18/17.

[95] *Inst.* IV, 17/33 : « Le S. Esprit ne nous donne Jésus-Christ que si nous croyons en lui ». Petit traité : *CO* 5, 450 (« Nous disons que pour sentir aucun proffit de la Cene, il ne fault rien apporter du nostre, pour meriter ce que nous cerchons : mais que seulement nous avons à recevoir en Foy la grace qui nous y est presentée, laquelle ne reside pas au Sacrement, mais nous renvoye à la croix de Iesus Christ, comme elle en procede »).

[96] *Inst.* IV, 3/5.

savoir le don du corps par le Saint-Esprit, et sa manducation par la foi.

L'observateur catholique pourrait aussi faire la réflexion que la vertu du Saint-Esprit qui se déploie dans l'acte eucharistique, bien que centrale chez Calvin, est cependant limitée et qu'elle ne réussit pas à procurer à l'Eglise la présence optimale du Christ dans sa nature humano-divine. L'accent est tellement placé sur le mode spirituel de présence et de communion, que le mystère de l'incarnation continuée en est effacé. Cette théologie eucharistique n'est pas exempte d'une coloration docétiste, comme le montre bien ce passage de l'*Institution,* qui la résume tout entière : « Au reste, si nous dressons nostre veue et nostre cogitation au ciel, et sommes là transportez pour y chercher Christ en la gloire de son royaume, comme les signes nous guident à venir à luy tout entier, en ceste manière nous serons distinctement repeus de sa chair sous le signe du pain, nourris de son sang sous le signe du vin, pour avoir jouyssance entièrement de luy »[97].

[97] *Inst.* IV, 17/18. Calvin a vu ce danger et a insisté sur le fait que, dans la Cène, nous participons non seulement à l'esprit mais aussi à l'humanité du Christ : Petit traité : *CO* 5, 438 (« Il n'est pas seulement question que nous soyons participans de son Esprit : mais il nous fault aussi participer à son humanité... combien que l'un ne se puisse faire sans l'autre. Car quand il se donne à nous, c'est à fin que nous le possedions entierement »).

Bibliographie

Bavaud, Georges: Les rapports entre la prédication et les sacrements dans le contexte du dialogue œcuménique. Dans: *Communion et communication:* structures d'unité et modèles de communication de l'Evangile (Genève 1978) 69–73.

id.: La présence du Christ dans l'Eucharistie: Calvin et Viret précurseurs du Catéchisme hollandais? Dans: *Nova et Vetera* 56 (1981) 51–61.

Buhler, Pierre: Le conflit des Réformateurs sur la Sainte Cène: quelques implications toujours actuelles. Dans: *Positions luthériennes* 27 (1979) 161–180.

Ganoczy, Alexandre: *Calvin, théologien de l'Eglise et du Ministère.* Coll. Unam sanctam 48 (Paris 1964).

Kiesling, Christopher: Roman catholic and reformed understanding of the Eucharist. Dans: *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) 268–276.

Leenhardt, Franz J.: La présence eucharistique. Dans: *Irénikon* 33 (1960) 146–172.

Mc Donnell, Kilian: *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton N.J. 1967).

Nicholls, John D.: Union with Christ: John Calvin on the Lord's Supper. Dans: *Union and Communion,* 1980, 35–54.

Reid, William Stanford: The Lord's Supper and Church unity in the thought of John Calvin. Dans: *Theological Forum* 12 (1985) 2–6.

Schummer, Leopold: La Cène eucharistique à la lumière du sacerdoce universel. Dans: *Communautés et Liturgies* 64 (1982) 357–380.

Schutzeichel, Heribert: Der Begriff *virtus* in der Eucharistielehre. Dans: *Trierer Theologische Zeitschrift* 93 (1984) 315–317.

id.: Calvins Stellung zu den Trienter Canones über die Sakramente im allgemeinen. Dans: *Catholica* 38 (1984) 317–339.

Seeberg, Reinhold: The triumph of Calvin's doctrine of the Lord's Supper. Dans: *Textbook of the history of doctrines* vol. 2 (Grand Rapids, Mich., 1977).

Suss, Théobald: *La Communion au Corps du Christ* (Neuchâtel 1968).

Thurian, Max: La présence réelle. Dans: *L'Eucharistie* (Neuchâtel 1959).

Tylenda, Joseph: The ecumenical intention of Calvin's early eucharistic teaching. Dans: *Reformatio perennis* (Pittsburgh 1981) 27–47.

Vincent, Gilbert: La théologie calvinienne du sacrement à la lumière de la linguistique. *Congrès de recherches calviniennes,* Amsterdam 1978 (Kampen 1980) 145–158.

Willis, Edward-David: A reformed doctrine of the Eucharist and Ministry, and its implications for roman catholic dialogues. Dans: *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 295–309.