

# La doctrine de la sainte cène : essai dogmatique. Partie 4

Autor(en): **Lobstein, P.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des  
principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **22 (1889)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379448>

## **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.

# LA DOCTRINE DE LA SAINTE CÈNE

## ESSAI DOGMATIQUE

PAR

P. LOBSTEIN<sup>1</sup>

---

### CHAPITRE QUATRIÈME

#### Les conclusions dogmatiques.

I. *La position de la question et la marche de l'exposition.* — Nécessité de formuler les résultats dogmatiques qui se dégagent de l'exégèse et de la théologie biblique. — Part faite à l'étude comparative et critique des différentes confessions chrétiennes. — Rôle positif de la critique historique.

II. *Les résultats négatifs.* — Nécessité de l'intelligence historique de l'acte et des paroles de la cène primitive. — Conséquence de ce canon dogmatique formulé par nos réformateurs : le symbolisme réside dans l'acte de la cène ; explication du symbole fournie par les paroles eucharistiques ; raisons subsidiaires à l'appui de cette interprétation. — Appréciation des différentes confessions chrétiennes examinées à la lumière de l'intelligence historique de la sainte cène. — L'église grecque orthodoxe. — La doctrine catholique romaine. — La doctrine de Luther. — La doctrine de Calvin. — La doctrine des théosophes modernes. — Nécessité d'une revision de la doctrine de Zwingle.

III. *Les résultats positifs.* — Double aspect de la cène : signification objective et signification subjective ; concordance du point de vue de Luther et de Calvin avec le témoignage de l'histoire ; insuf-

<sup>1</sup> Voir les numéros de juillet et septembre 1888, janvier et mars 1889.

sance du point de vue de Zwingli. — 1° *Signification objective de la cène*. Image anticipée du sacrifice du Calvaire, la cène est une prédication en acte de la rédemption et du salut; résumé de tout l'évangile, elle est une révélation et non un mystère. — Conformité de cette interprétation avec l'intention primitive et générale de nos réformateurs: expressions multiples et variées de la notion unique et commune. — Double conséquence de l'enseignement scripturaire et de la conception protestante: identiques par leur contenu, l'évangile et le sacrement ne diffèrent que par la forme. — Transition entre la signification objective et la signification subjective de la cène: l'idée de communion. — 2° *Signification subjective de la cène*. La cène est un repas d'actions de grâces et de joyeuse commémoration. — La cène est une profession de foi et un vœu de consécration au service du Seigneur. — La cène est un repas de communion fraternelle.

IV. — *Coup d'œil rétrospectif et conséquences pratiques.*

## I

De l'exposition historique que nous avons tracée dans les chapitres qui précèdent, se dégagent facilement les résultats dogmatiques qu'il importe maintenant de recueillir et de fixer. Nos recherches d'exégèse et de théologie biblique assurent à nos conclusions doctrinales une base large et solide. Au lieu d'édifier un dogme sur la signification douteuse d'un terme isolé de son contexte et arraché à la situation historique qui l'encadre, essayons de résumer l'ensemble des enseignements et des indications que la pensée de Jésus, l'idée paulinienne et le point de vue johannique ont successivement offerts à notre étude.

On s'étonnera peut-être que j'arrête brusquement la marche historique de mon exposition au moment où la théologie biblique vient déboucher dans l'histoire des dogmes. Je suis loin de méconnaître l'intérêt puissant que présenterait le tableau du développement du dogme eucharistique à travers les siècles. Je ne conteste pas davantage l'importance à la fois positive et critique d'investigations pareilles. Rien de plus instructif que l'intelligence exacte et complète des facteurs qui ont donné naissance au dogme traditionnel, rien de plus néces-

saire que l'appréciation de l'intérêt religieux ou des autres motifs, souvent moins respectables, qui ont déterminé le caractère particulier de chacune de nos grandes confessions chrétiennes. Que de fois, dans le cours de cette longue et pénible élaboration dogmatique, au plus fort de la mêlée et de la poussière des controverses, se vérifie et se confirme l'observation de Strauss<sup>1</sup>, si souvent reprise et développée après lui : la meilleure manière d'expliquer et de juger un dogme, c'est d'en raconter l'histoire !

Si, malgré cela, je renonce à exposer en détail la genèse et le développement des divergences confessionnelles, c'est que le témoignage de l'histoire des dogmes emprunte, en définitive, son autorité et sa valeur aux textes de nos documents bibliques. Pour apprécier chacune des conceptions dogmatiques enfantées tour à tour par les pères de l'église ou les docteurs du moyen âge, par les réformateurs ou les théologiens modernes, nous sommes invariablement ramenés à l'institution primitive et à la pensée authentique de Jésus. Aussi bien n'est-il personne qui n'accepte cette manière de poser la question et de formuler le problème. En maintenant les droits et la légitimité de la tradition, l'église catholique (orientale ou romaine) n'admet pas la possibilité d'une contradiction entre le point de départ et le terme de l'évolution dogmatique ; elle reconnaît donc, elle aussi, du moins en principe, l'autorité normative de l'enseignement du Christ. — Les églises issues de la réformation se rencontrent sans distinction sur le terrain de la révélation scripturaire ; elles s'accordent à ne trouver que dans l'acte et les paroles de l'institution eucharistique le critérium et la pierre de touche de leur interprétation particulière. En prenant notre base d'opération et notre centre de gravité dans les indications fournies par nos sources bibliques, nous nous conformons au programme, sinon à la pratique de l'église chré-

<sup>1</sup> STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 1840, Bd. I, Vorrede IX sq. — M. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Basel 1889, pag. 234 suiv. — Cf. M. A. RÉVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Avant-propos, Paris 1869.

tienne en général, des églises protestantes en particulier <sup>1</sup>.

Est-ce à dire que nous ignorerons complètement les solutions proposées par les différentes confessions chrétiennes ? Est-il permis de formuler les conclusions dogmatiques d'une étude sur la sainte cène, en faisant absolument abstraction des doctrines élaborées par la théologie du passé, particulièrement par les principales fractions de l'église évangélique <sup>2</sup> ? Je ne le pense pas ; seulement nous ne discuterons les opinions de nos réformateurs qu'accidentellement, à mesure que l'occasion nous en sera fournie par la marche de notre exposition. Cette occasion même, nous ne la saisirons que pour marquer nettement l'intérêt religieux qui inspire et domine les essais de solution tentés par Luther ou Zwingle, par Mélanchton ou Calvin. Le dogmaticien protestant s'appliquera à recueillir et à maintenir, avec une pieuse fidélité et un soin jaloux, la substance religieuse des doctrines évangéliques, qu'il soumettra toujours au contrôle des Ecritures, mais qu'il se gardera d'ignorer systématiquement ou de traiter avec un orgueilleux dédain. La critique, à laquelle il n'est pas permis de soustraire les idées dogmatiques de nos réformateurs, doit être invariablement dictée par le désir et l'effort de ressaisir la racine religieuse de leurs affirmations les plus singulières en apparence. Se pénétrer de cet esprit et se renfermer dans ses limites, c'est rendre aux pères spirituels de notre église le seul hommage qui soit digne d'eux <sup>3</sup>.

En suivant ce plan et en appliquant cette méthode, il nous sera plus facile de tirer les conclusions précises des recherches

<sup>1</sup> Voir plus haut, *Introduction*, § II.

<sup>2</sup> Cf. M. SEYERLEN, *Das Abendmahl im Sinne des Stifters und das Verhältniss der Abendmahlslehre der Reformatoren dazu* (*Zeitschrift für praktische Theologie*, Bd. XI, 1889, pag. 136-168). Je suis heureux de me rencontrer avec l'auteur sur la plupart des points qu'il a indiqués dans sa substantielle étude.

<sup>3</sup> Il va sans dire que ces incursions accidentelles dans le champ de la symbolique et de l'histoire des dogmes seront nécessairement incomplètes. Mon but n'est pas de faire connaître ou de rappeler par le menu les théories eucharistiques du passé ; je ne ferai appel à l'histoire que pour y puiser des enseignements positifs ou des leçons indirectes.

d'exégèse, d'histoire et de théologie biblique auxquelles nous avons dû nous livrer jusqu'ici. Le lecteur se convaincra, je l'espère, que nos résultats dogmatiques découlent directement de l'étude impartiale des textes bibliques, et que notre conception de la cène n'a d'autre règle et d'autre loi que la volonté positive et la pensée authentique du Seigneur.

## II

Essayons d'abord de fixer les conclusions critiques et négatives qui résultent de l'enquête sur les paroles ou les faits rapportés par nos documents.

Il suffit de se souvenir de la situation historique et de l'intention primitive de Jésus, pour reconnaître que toute interprétation matérielle et littérale de l'acte et des paroles de la cène se heurte à des impossibilités absolues. Faut-il rappeler ce que nous avons essayé d'établir dans notre premier chapitre, l'incontestable analogie qui règne entre l'acte de Jésus et les actes symboliques des anciens prophètes, la filiation directe qui rattache le dernier repas du Maître au repas pascal à la fois maintenu et renouvelé par Jésus, la relation non moins positive entre la cène et le sacrifice de l'alliance, enfin la place qui revient à la cène dans l'ensemble du témoignage et du ministère du Christ? Initiation prophétique des disciples à la nécessité divine de la mort du Messie, accomplissement de l'idée religieuse de la fête de Pâque, ratification de l'alliance nouvelle annoncée à la nation élue par ses plus grands prophètes, la cène, reportée dans son cadre primitif, est aussi intelligible que la plus simple et la plus transparente des paraboles de Jésus. Mais le symbolisme qui la caractérise réside dans l'acte tout entier, qui n'est à vrai dire qu'une allégorie en action, dont nous avons analysé plus haut les principaux moments et les éléments constitutifs. Les paroles dont Jésus accompagna le double symbole de son sacrifice, ne sont que le commentaire explicatif de l'acte par lequel le Christ préfigura sa mort prochaine. Arracher l'institution de Jésus à l'ensemble des circonstances historiques qui l'entourent et l'expliquent, c'est se condamner à ne pas la comprendre.

Après cela, je me demande s'il est vraiment nécessaire de relever les difficultés inextricables et les criantes absurdités dans lesquelles s'agite l'interprétation littérale de l'acte et des paroles de la cène. Qu'il s'agisse de la doctrine romaine d'un changement des espèces naturelles miraculeusement transformées<sup>1</sup>, ou qu'on soutienne, avec Luther, l'union substantielle du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ<sup>2</sup>, l'une et

<sup>1</sup> Principio docet sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctæ Eucharistiæ sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum, Jesum Christum verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum contineri. Neque enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus, et constantissime credere debemus... Quoniam Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus. Quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata. CONCILII TRIDENTINI SESSIO XIII, *cap. I et IV. Comp. Canon*, I-II. — Cf. CATECH. ROMAN. *De Eucharistiæ sacramento*, cap. VII, § 362-367. ED. DANZ, Vimariæ MDCCCXXXVI, pag. 538-541. — Lire l'excellent article de STEITZ-HAUCK dans la *Real-Encyclopädie* de HERZOG (2<sup>me</sup> édition, tome XV (1885) pag. 803-832). — L'église orientale grecque enseigne, dans ses livres symboliques les plus importants, une doctrine identique à celle de l'église catholique romaine; la théologie officielle que l'église orientale a formulée dans ses confessions de foi a manifestement subi l'influence de la théorie romaine du sacrement. Cf. CONF. ORTHOD. *Pars I, Quaest 107*. — Sur la formation et le développement de la doctrine grecque cf. les magistrales études de STEITZ, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche* (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1864-1865).

<sup>2</sup> CONFESSIO AUGUSTANA, *Art. X*: De Cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Cœna Domini, et improbant secus docentes. — APOLOGIA CONFSSIONIS, *Art. IV*, § 54-55: Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur, nos sentire, quod in Cœna Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quæ videntur, panem et vino. his, qui sacramentum accipiunt. Et comperimus non tantum romanam

L'autre explication se place en dehors de toutes les conditions historiques au milieu desquelles le dernier repas de Jésus a eu lieu. Au moment où le Maître rompit le pain et fit circuler la coupe parmi ses disciples, il était assis vivant au milieu d'eux. Comment pouvait-il leur offrir son corps matériel et comment les douze auraient-ils pu concevoir l'idée de la présence substantielle du corps du Christ dans les espèces de la cène? Dira-t-on que Jésus présenta aux siens la substance de son corps céleste et glorifié<sup>1</sup>? Sur quoi se fonderait cette affirmation étrange? Comment justifier cette conception plus fantastique que les songes de la mythologie la plus extravagante? Quel audacieux défi jeté à l'intelligence la plus élémentaire et la plus simple de l'histoire évangélique! Quoi! Jésus était à la veille de sa passion, et il jouissait dès ce moment des attributs de je ne sais quelle nature suprasensible, il disposait d'un corps divin ou divinisé, subsistant à côté de son corps visible et tangible, il était affranchi de toutes les conditions physiques et matérielles auxquelles est soumise l'humanité! Encore si ces rêveries inintelligibles pouvaient s'appuyer sur l'ombre d'une preuve exégétique! Mais loin de là, elles infligent le démenti le plus formel au témoignage de tous nos documents

*ecclesiam affirmare corporalem præsentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse græcam ecclesiam. Id enim testatur Canon Missæ apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, scriptor, ut nobis videtur, non stultus, diserte inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari. — CATECH. MAJOR, Pars V, § 8 : Quid est itaque sacramentum altaris? Responsio : Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino, per verbum Christi, nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandat. — ARTICULI SMALCALDICI, Pars. III, Art. VI, § 1 : De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in Cœna esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis. — FORMULA CONCORDIÆ (Solid. declar) : Art. VII, § 35 : Dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.*

<sup>1</sup> Sur les expédients auxquels ont eu recours les théologiens qui proposent cette explication, comp. KEIM, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, pag. 85-90; M. H. SCHULTZ, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, 1886, pag. 93 suiv.

bibliques. Nulle part dans les relations sur la cène, il n'est question du Christ céleste ou du Seigneur glorifié; partout c'est du corps rompu pour les disciples et du sang versé pour eux, que parle le Maître comme son apôtre. Paul, en effet, n'est pas moins catégorique que les synoptiques. Comme la tradition des évangiles, la conception paulinienne n'est pas dominée par l'image du Seigneur glorifié, elle est entièrement déterminée par le souvenir de la scène historique du dernier repas célébré par Jésus avec ses disciples « pendant la nuit où il fut trahi ». L'hypothèse aussi obscure que bizarre d'un sang glorifié est d'ailleurs absolument écartée par une déclaration formelle de l'apôtre, non moins que par l'ensemble de toute sa théologie. « La chair et le sang, dit Paul, ne peuvent avoir en héritage le Royaume de Dieu. » (1 Cor. XV, 50.)

Pour échapper aux difficultés et aux contradictions qui pèsent sur une interprétation manifestement entachée de gnosticisme, on a essayé d'établir une distinction entre la cène primitive et la célébration ultérieure de l'eucharistie <sup>1</sup>. Mais cet expédient ne soulève pas moins d'objections que le précédent. De quel droit admettre une différence essentielle entre l'institution du Seigneur et la cène célébrée après lui? Où trouver dans le Nouveau Testament la moindre trace de cette distinction? Quel chapitre, quel verset, quel mot alléguer en faveur d'une théorie qui priverait le repas originel du Seigneur de son contenu divin et qui placerait le sacrement eucharistique de la moindre de nos communautés chrétiennes infiniment au-dessus de l'institution primitive du Chef de l'Eglise?

Inconciliable avec tous les textes scripturaires, une explication pareille n'est-elle pas singulièrement dangereuse? Contester le caractère normatif et typique de la cène instituée par le Seigneur, n'est-ce pas ouvrir la porte à l'arbitraire, aux imaginations les plus incontrôlables du sens individuel,

<sup>1</sup> Parmi les théologiens qui ont proposé cette explication, il y en a qui n'obéissent pas à des préventions dogmatiques, mais qui se laissent guider par des considérations historiques. (Comp. IMMER, *Neutestamentliche Theologie*, Bern, 1877, 142.) Leur essai de solution n'en est pas moins à rejeter.

aux innovations les plus téméraires de la tradition ecclésiastique? N'est-ce pas abandonner le terrain de l'église et de la théologie protestantes, renier le principe de l'autorité des Ecritures et substituer à la norme de la révélation évangélique une règle mobile et incessamment variable, ou plutôt l'absence de toute règle et de toute loi? Ajouterai-je enfin que tous nos réformateurs s'accordent à élever la cène primitive à la hauteur d'un critère infaillible et d'un canon auquel ils entendent se soumettre sans réserve?

Si tel est le point de vue que nous imposent à la fois nos textes sacrés et le consentement unanime des réformateurs <sup>1</sup>, comment soutenir la théorie de la présence réelle et substantielle du Christ dans l'eucharistie? Comment nier le caractère symbolique de l'acte et des paroles de Jésus? La nécessité historique de la conception figurée ne semble-t-elle pas de la dernière évidence, et les raisons subsidiaires qu'on peut invoquer en faveur de l'interprétation symbolique ne sont-elles pas un luxe qu'il serait permis de trouver complètement inutile?

Enumérons toutefois quelques-uns de ces arguments qui certainement achèveraient de forcer les convictions les plus réfractaires, si ces convictions n'étaient pas inspirées en définitive par d'autres motifs que des preuves empruntées à l'exégèse ou tirées de l'histoire.

Pour expliquer à ses disciples la signification de sa mort, Jésus se servit des données que lui offraient les traditions religieuses de son peuple; sa suprême et saisissante leçon il l'encadra, pour ainsi dire, dans le cérémonial prescrit par la loi, et il se conforma plus ou moins scrupuleusement aux rites du repas pascal. Or, ce repas avait lui-même un caractère essentiellement symbolique, en sorte que le symbolisme se présenta tout naturellement à l'esprit de Jésus, et que, par le concours des circonstances qui l'entouraient, son langage se traduisit en acte <sup>2</sup>.

L'enseignement figuré rentrait d'ailleurs dans la méthode d'éducation religieuse suivie par Jésus. L'enseignement par

<sup>1</sup> Voir plus haut, Introduction § II.

<sup>2</sup> Cf. M. WEISS, *Leben Jesu*, II, 514-515.

les yeux était familier au Fils de l'homme qui voyait dans les scènes et les phénomènes de la nature les images et les symboles des vérités les plus hautes de l'ordre religieux et moral<sup>1</sup>. Le génie oriental et l'exemple des anciens prophètes secondaient et fortifiaient un usage en harmonie avec la conscience religieuse et les prédilections particulières de Jésus.

Il ne semble pas douteux que Jésus mangea et but lui-même avec les disciples le pain et le vin qu'il leur offrit<sup>2</sup>. Matthieu (XXVI, 29) le dit très explicitement; Marc (XIV, 25) et Luc (XXII, 18) ne contredisent pas le premier évangéliste. Les usages du repas pascal nous obligent d'admettre que Jésus mangea lui-même du pain qu'il rompit, et qu'il but à « la coupe de bénédiction. » N'était-ce pas d'ailleurs un signe de communion auquel Jésus ne pouvait songer à se soustraire en un tel moment<sup>3</sup>? Dès lors, l'idée de la présence réelle implique une impossibilité psychologique et morale sur laquelle il est inutile d'insister, puisqu'ici le ridicule est voisin de la profanation.

Faut-il entrer maintenant dans une discussion minutieuse sur les paroles prononcées par Jésus, sur la valeur des termes dont il s'est servi, sur la signification littérale ou figurée de la copule *ἐστί*<sup>4</sup>? Cette enquête semblera peut-être oiseuse à bien des lecteurs, et j'estime, en effet, qu'après les considérations présentées jusqu'ici, la question est tranchée d'elle-même.

<sup>1</sup> M. BASTIDE, *Notion de la cène dans le Nouveau Testament*. (Revue théologique de Montauban, IX, 1883, p. 395-396.)

<sup>2</sup> Les arguments que RÜCKERT et M. WEISS invoquent pour combattre cette hypothèse, sont plus spécieux que solides. RÜCKERT ne veut pas admettre que le dernier repas de Jésus ait été un repas pascal (*ouv. cit.* p. 66); M. WEISS, en rejetant l'indication donnée par Matthieu, obéit à des motifs esthétiques et dogmatiques. (*Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen*, Halle 1876, p. 542; *Leben Jesu*, II, 519.)

<sup>3</sup> M. REUSS, *Histoire évangélique*, Paris, 1876, p. 640. M. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, II<sup>2</sup>, 363.

<sup>4</sup> C'est sur ce point que porta l'une des principales discussions entre LUTHER et ZWINGLE. Les savantes mais souvent trop subtiles études de M. DURAND sur le littéral, le figuré, l'absurdo-littéral, ne me semblent pas avoir avancé le problème. Pourquoi la difficulté n'est pas tranchée par les recherches qui se bornent à fixer le sens du mot *ἐστί*, c'est ce que montre fort bien M. SCHULTZ, *ouv. cit.* p. 87-89.

On a souvent rappelé, de nos jours, que le mot *est*, objet d'ardentes et interminables controverses, n'a pas été prononcé par Jésus, puisqu'en araméen la copule est sous-entendue<sup>1</sup>. On a constaté avec non moins de justesse que la formule paulinienne : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang » (Luc XXII, 20 ; 1 Cor. XI, 25) ne s'accorde pas avec l'interprétation littérale du mot *ἐστι*<sup>2</sup>. On a énuméré une série de passages, tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels le verbe *être* exprime une relation purement symbolique<sup>3</sup>.

A ces preuves de détail viennent s'ajouter les déclarations de Paul et le témoignage indirect mais significatif du quatrième évangile.

Les trois exhortations, adressées à l'église de Corinthe par l'apôtre des Gentils, sont incompatibles avec l'interprétation littérale des paroles de la cène. Elles impliquent l'idée d'une communion spirituelle et religieuse du croyant avec le Seigneur, non celle d'une présence substantielle du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin du repas eucharistique<sup>4</sup>.

Enfin, bien que le discours christologique, renfermé dans le sixième chapitre de l'évangile selon saint Jean, ne se rapporte pas d'une manière directe et immédiate à la sainte cène, l'idée maîtresse que l'auteur y développe est absolument contraire à toute conception réaliste et matérielle du sacrement<sup>5</sup>.

Qu'on recueille toutes ces données, qu'on pèse avec soin les preuves et les témoignages en faveur de l'interprétation symbolique<sup>6</sup>, et l'on s'étonnera que les défenseurs du dogme romain ou grec et de la doctrine luthérienne aient osé re-

<sup>1</sup> Cf. les principaux commentateurs ; les dogmaticiens modernes relèvent également ce point ; par exemple A. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, § 173, 2 ; § 174, 1 (Bd. II, 2, 222. 224).

<sup>2</sup> Qu'il suffise de citer, parmi les modernes, KAHNIS, *Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch entwickelt*, 2<sup>de</sup> édit. 1875, II, 347-348.

<sup>3</sup> Cf. par exemple M. BASTIDE, *ouv. cit.*, p. 394-395 ; M. DURAND, *ouv. cit.*, lettres VI, VII, XXIV-XXVI.

<sup>4</sup> Voy. chap. II de la présente étude.

<sup>5</sup> Voy. plus haut, chap. III.

<sup>6</sup> Cf. M. DURAND, *ouv. cit.*, lettres XXIV-XXV.

courir à l'exégèse pour appuyer leur explication réaliste et matérielle. Mais il n'est pas nécessaire d'être très versé dans la connaissance de l'histoire des dogmes, pour se convaincre que les théories de la transsubstantiation et de la consubstantiation ont leur racine ailleurs que dans le sol de la révélation évangélique et de la théologie du Nouveau Testament.

L'église romaine en convient implicitement. Elle ne se mit en quête d'arguments scripturaires que lorsqu'elle y fut contrainte par la controverse protestante. Avant ses grandes luttes avec les théologiens de la réforme, elle n'était pas descendue sur le terrain de la démonstration exégétique; elle s'était bornée à développer des considérations dogmatiques ou pratiques empruntées à la tradition; sa conception réaliste et magique s'était formée en partie sous l'influence de facteurs d'origine païenne<sup>1</sup>. Sans méconnaître l'intérêt religieux qui a inspiré et déterminé la genèse de la doctrine romaine<sup>2</sup>, l'historien indépendant conviendra que la formule dogmatique de cette théorie fameuse ne procède en aucune façon des notions bibliques et chrétiennes analysées dans le cours de nos précédentes recherches.

Luther, on le sait, ne se lasse pas de répéter qu'il ne veut s'en tenir qu'à l'intention et à la volonté du Seigneur, aux paroles de l'institution, aux textes dont la clarté et la force s'imposent à sa raison et entraînent son adhésion intellectuelle et sa foi religieuse. Mais sans faire injure à la mémoire du grand réformateur, il est permis de soutenir qu'il se faisait illusion en croyant céder uniquement à l'ascendant du témoignage scripturaire. A ceux qui s'imaginent que Luther n'a fait que se soumettre à l'autorité de l'Écriture et que la préoccupation

<sup>1</sup> Sur l'église grecque, voir les études de STEITZ, citées plus haut. Cf. aussi M. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II. Band (2. Aufl., Freiburg i. B., 1888), p. 417 sq. — M. KAFTAN, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Basel, 1889, p. 256.

<sup>2</sup> M. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome II (art. Cène), p. 787. — Lire, par exemple, BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, la Cène, XVII<sup>e</sup> jour et suiv.; MÖHLER, *Symbolik*, § 34; *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, § 72. Cf. aussi le quatrième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

exégétique a été son mobile exclusif et souverain, je proposerai le problème suivant : Dans maintes circonstances le réformateur a fait preuve d'une indépendance d'esprit singulière à l'égard du canon ; sur plus d'un livre biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament il a porté un jugement que ses successeurs ont trouvé hardi jusqu'à la témérité ; il a osé critiquer non seulement Jacques et son épître de paille, l'Apocalypse et ses visions inintelligibles, l'épître aux Hébreux et sa sévérité à l'égard des chrétiens tombés, mais même l'apôtre des Gentils, le patron de l'église nouvelle, Paul, dont Luther repousse tel argument rabbinique ou telle allégorie douteuse<sup>1</sup>. Comment expliquera-t-on que ce grand et libre esprit ait porté dans l'interprétation de l'acte et des paroles de la cène le littéralisme le plus outré, j'allais dire le plus formaliste et le plus servile ? Il ne suffit pas de parler ici de l'inconséquence de Luther, dont la complexe et riche nature recélait toutes les contradictions et s'accommodait des antithèses les plus criantes. Sans doute, il y a eu là inconséquence ; mais cette inconséquence, quel en est le ressort intime et caché ? C'est que par delà les raisons tirées de l'exégèse et de la théologie biblique il y avait chez lui des motifs plus profonds et plus impérieux qui expliquent la ténacité avec laquelle il se raidissait contre l'interprétation figurée de l'acte et des paroles eucharistiques. On a souvent relevé le fait incontestable que l'histoire du développement de la réforme luthérienne a puissamment agi sur l'esprit du réformateur. Le radicalisme spiritualiste de Carlstadt, le soulèvement à la fois politique, social et religieux des Anabaptistes amenèrent Luther à insister davantage sur la nécessité des moyens de grâce, sur l'importance des institutions extérieures de l'Eglise, sur la valeur objective de la parole et des sacrements. A l'âge de l'inspiration créa-

<sup>1</sup> On a souvent recueilli et cité les jugements de LUTHER sur les principaux livres de l'Écriture sainte ; je renverrai les lecteurs français à *l'Histoire du canon des Saintes Écritures dans l'Eglise chrétienne*, par M. REUSS, 2<sup>e</sup> édit., Strasbourg, 1863, p. 339-354. Comp. M. GEROLD, *Luther considéré comme exégète*, Strasbourg, 1866 ; M. SAMUEL BERGER, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1879, chap. V-VII ; M. MÉNÉGOZ, *Luther considéré comme théologien*, Leçon d'ouverture, Paris, 1883, p. 26-33.

trice succéda chez lui la période d'organisation, sinon de restauration. Sa conception du sacrement, dominée d'abord par l'antithèse du catholicisme, se développa dans un sens déterminé par la polémique contre les « Enthousiastes. » Cependant il serait injuste de voir dans cette phase nouvelle de la doctrine du réformateur une simple tentative de réaction, qui serait la négation des conquêtes de l'âge héroïque de la réforme<sup>1</sup>. En tirant de ses prémisses religieuses des conséquences qu'il défendit avec acharnement contre les attaques de Carlstadt et de Zwingle, Luther n'avait pas besoin de rompre avec son passé et de renier son point de vue primitif. Il ne faisait que préciser davantage certains points restés jusque-là indécis et flottants. Le caractère plus réaliste qu'il imprima à sa doctrine du baptême et de la cène n'impliquait pas une contradiction positive avec ses déclarations antérieures. Luther pouvait croire de bonne foi qu'il défendait toujours la même vérité. Il est facile de le montrer.

L'âme de sa vie religieuse était la conscience du pardon divin, l'assurance pleine et entière du salut, l'inaltérable et victorieuse certitude de la rédemption accomplie par Jésus-Christ. Cette expérience affirmée avec une courageuse et joyeuse ardeur en face des erreurs théoriques et pratiques de l'Eglise romaine, il entend la maintenir aussi à l'encontre du subjectivisme effréné des Illuminés. De même que, d'après Luther, l'église romaine, divinisant une autorité purement humaine, fait dépendre la vérité chrétienne du bon plaisir du pape, ainsi il estime que les Anabaptistes ne craignent pas de livrer l'efficacité de la parole divine, la vertu de l'évangile et des sacrements et, par conséquent, le sort éternel du pécheur, à la merci de nos dispositions, de nos impressions, de nos émotions incessamment mobiles et variables. Le besoin d'assurer à la vérité des promesses divines et à la certitude de la

<sup>1</sup> Cette thèse a été soutenue, entre autres, par M. SCHWALB, *Luther, ses opinions morales et religieuses pendant la première période de la réformation*, Strasbourg, 1866; énoncée d'une manière absolue, elle repose sur une appréciation incomplète et souvent superficielle des faits et des idées.

justification une base solide et un inébranlable fondement, voilà l'intérêt religieux qui, en définitive, inspire, soutient, arme Luther dans ses controverses avec les « Sacramentaires » comme dans sa grande bataille avec Rome. A maintes reprises le réformateur signale la parenté qui règne, selon lui, entre la prétendue inspiration de l'église romaine et l'individualisme des radicaux ultra-spiritualistes<sup>1</sup>. Pour combattre les uns et les autres, il relève avec une indomptable énergie la réalité de la parole divine, l'impérissable vérité de l'évangile, puissance de Dieu donnant le salut à tout croyant. Cette réalité, cette vérité, cette puissance révélée dans les Ecritures qui témoignent du Christ, s'est aussi incarnée dans les sacrements, dans le baptême et dans la cène. Contester la signification littérale de la formule eucharistique, c'est mettre en question la valeur objective de l'évangile du pardon et du salut, c'est ébranler la confiance du pécheur dans la grâce divine, c'est révoquer en doute la fidélité et la charité du Sauveur! S'il est vrai que la substance de l'évangile se concentre dans le sacrement de la cène, il est incontestable que nier la présence réelle c'est porter atteinte à l'évangile lui-même.

Tel est l'enchaînement des idées qu'il importe de saisir et d'apprécier pour être juste envers Luther. Ce qui est en cause, à ses yeux, c'est le christianisme tout entier. Dès lors, son attitude pendant les controverses eucharistiques, la violence de ses invectives contre Zwingle, les incurables sophismes de

<sup>1</sup> Voir surtout son ouvrage *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakramenten*, 1525 (Erl., A. XXIX, 134-297). Cf. les paroles si caractéristiques des *ARTICULI SMALCALDIGI (Pars III, art. VIII, § 3-4)*: *Constantanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum, et cum verbo externo et præcedente, ut ita præmuniamus nos adversus enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius (Münzer), et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter spiritum et literam, et neutrum norunt, nec quid statuunt, sciunt. Quid? quod etiam Papatus est merus enthusiasmus, quo Papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra Scripturam et vocale verbum aliquid statuatur et præcipiatur.*

son herméneutique, la subtilité laborieuse de ses expédients dogmatiques, la pauvreté de ses arguments empruntés parfois à une scolastique qu'ailleurs il exécra et persifle, sa théorie de la communication des idiomes et de l'ubiquité du Christ, les tours de force de l'exégète, les défaillances du théologien, les emportements du pamphlétaire procèdent de l'ardeur et de la sincérité de ses convictions religieuses. Expliquer ces tristes et pénibles discussions par l'orgueil ou l'envie du réformateur saxon, ou les ramener uniquement à la peur du chef de file qui se voit menacé d'être débordé par ses propres adhérents, c'est faire preuve à la fois d'une singulière légèreté et d'une profonde ignorance. Mais il serait non moins faux de prétendre qu'au fond de ces grandes luttes il n'y avait qu'une simple question philologique, grammaticale ou logique. En s'élevant avec une impétuosité implacable contre tout essai d'interprétation figurée, en ramassant partout des arguments et des armes pour défendre l'explication littérale des paroles de la cène et la présence substantielle du Christ dans les espèces, Luther obéissait à d'autres raisons qu'à des préoccupations et à des scrupules d'exégète. Sa conscience de chrétien était engagée dans le débat, il était persuadé qu'il y allait du salut de son âme et de la vie même de l'Eglise.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de ces luttes qui ont affaibli à jamais le protestantisme en le divisant<sup>1</sup>. Il faut

<sup>1</sup> L'histoire de ces controverses a été souvent racontée, mais elle n'a pas encore été retracée avec une impartialité et une compétence suffisantes. Sans parler des sympathies ou des antipathies dogmatiques et confessionnelles qui altèrent la probité scientifique de l'historien, tous les essais tentés jusqu'ici pour reconstituer le récit de ces controverses néfastes pèchent par un double défaut. Tantôt elles ne tiennent pas compte de l'ensemble des facteurs et des mobiles en jeu dans le développement de la lutte, dans le groupement des partis, dans les colloques, les compromis ou la reprise des hostilités (je rappellerai en passant la part qui revient à la question politique dans les péripéties des discussions religieuses et théologiques); tantôt elles isolent trop exclusivement le dogme de la cène de l'organisme général de la théologie des réformateurs. La plupart des ouvrages de dogmatique moderne consacrent à l'exposition historique des divergences confessionnelles une partie du chapitre dans lequel ils traitent de la sainte cène. (Voy. spécialement les

rendre justice et hommage à l'intérêt religieux dont Luther a été le vaillant et infatigable interprète. Oui, le chrétien, formé à l'école de l'évangile et soumis à l'autorité de la révélation, place le fondement du salut au-dessus des fluctuations et des intermittences du sentiment, de la raison, de la volonté, de l'expérience individuelle; il maintient l'initiative absolument gratuite, la souveraine indépendance, l'inaltérable fidélité de l'amour divin; il insiste sur le caractère objectif de la dispensation évangélique qui le prévient et le dépasse; il applaudit au vigoureux effort tenté par Luther pour mettre en évidence cette salutaire et essentielle vérité. Mais cette vérité se traduit-elle nécessairement dans la conception magique du réalisme sacramental? Est-elle vraiment solidaire de cette conception? L'objectivité de la grâce divine implique-t-elle, exige-t-elle la présence substantielle du Christ dans les espèces de la cène? Ne peut-elle être défendue qu'à ce prix? Evidemment non. L'exemple de Zwingle est là pour prouver qu'il est possible de combattre la doctrine de la transsubstantiation et de la consubstantiation, tout en maintenant pleinement la souveraineté de Dieu, unique auteur de la rédemption<sup>1</sup>. Zwingle, non moins que Luther fait dériver toute grâce excellente et tout don parfait de la seule volonté du Père céleste; il fonde la justification du pécheur sur l'immuable base de l'éternel amour, qui ne dépend pas de la dignité de l'objet aimé; il considère comme illusoire toute assurance du salut et toute certitude du pardon qui ne serait pas

travaux de THOMASII, KAHNIS, M. LIPSIUS.) Sur la bibliographie du sujet cf. l'ouvrage déjà souvent cité de M. H. SCHULTZ, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, p. 1-82.

<sup>1</sup> *De vera et falsa religione commentarius* (Ed. SCHULER u. SCHULTHESS) III, 175 : Vera religio vel pietas hæc est, quæ uni solique Deo hæret. — *Ibid.* 179 : Falsa religio sive pietas est, ubi alio feditur quam Deo... Impiri sunt, qui hominis verbum tanquam Dei amplectuntur. — *Id. Adversus H. Emserum canonis missæ adsertorem Antibolon* (opp. III, 132) : Is ergo spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit; contra ex Deo non est, qui creaturæ tribuit quod Dei est. — Lire surtout le traité *De providentia Dei* (opp. IV, 79 sq.). — Cf. aussi CALVIN, *Instit.* I, 17; *Sermon CCXXIII sur le Deutéronome*, 23 avril 1556 (C. R. XXVIII, 600).

l'œuvre du Seigneur ; il sauvegarde, avec autant de force que de succès, tous les postulats religieux qui ont inspiré à Luther sa formule théologique du sacrement de l'eucharistie <sup>1</sup>.

Exclue par l'intelligence historique de l'institution du Christ, l'interprétation littérale et matérielle de l'acte et des paroles de la cène ne se justifie pas davantage au point de vue de la conscience religieuse ; elle ne peut s'appuyer ni sur des arguments tirés de l'exégèse biblique, ni sur des preuves empruntées à l'expérience chrétienne <sup>2</sup>.

Avec la doctrine de la présence réelle tombent également la théorie de la messe et la notion de l'*opus operatum*.

Dans le système catholique le lien qui rattache l'une à l'autre ces trois erreurs est très facile à saisir. Il est vrai que chacune de ces conceptions s'est formée indépendamment de l'autre et que chacune a son histoire distincte et particulière. Mais les documents dans lesquels la théologie romaine a rencontré son expression classique et normative ne laissent subsister aucun doute sur l'enchaînement indissoluble qui réunit en un faisceau unique trois conceptions primitivement indépendantes. Si la théorie de la messe se réduisait à la simple commémoration du sacrifice du Calvaire, elle répondrait incontestablement à l'un des motifs les plus importants qui inspirèrent la pensée première du rite de la cène <sup>3</sup>. Mais on sait que le sacrifice de la messe est bien plus qu'un mémorial, c'est un sacrifice de propitiation, identique au sacrifice de la croix : c'est la même

<sup>1</sup> Sur le développement de la doctrine de LUTHER, on trouvera des informations copieuses et sûres dans l'ouvrage de M. KESTLIN, *Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhange*, 2 vol., Stuttgart, 1863 (la 2<sup>de</sup> édit. de 1883 est une simple réimpression de la première). — LUTHER, *Opera*, Edit. Erlang., tom. 29-30 ; Edit. WALCH, tome 20.

<sup>2</sup> Il serait même facile de montrer que cette interprétation n'est pas sans danger ; ZWINGLE signale à maintes reprises les abus auxquels elle peut donner lieu, et CALVIN y voit un reste du vieux levain papiste et romain dont il faut au plus vite « purger » l'Eglise. (*Institut.* IV, 17, passim.)

<sup>3</sup> Cette idée se retrouve d'ailleurs et a persisté dans les documents classiques du catholicisme officiel. Cf. TRIDENT. *Sessio XXII, cap. I* : ... Sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum representaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret....

victime, le même sacrificateur, la même oblation<sup>1</sup>. Or, pour que la messe « renouvelle » l'immolation du Calvaire, il faut que le corps et le sang du Seigneur soient substantiellement présents sous les accidents ou les apparences du pain et du vin consacrés. — Comme la doctrine de la messe, la théorie de l'*opus operatum* est un corollaire du dogme de la transsubstantiation. Cette théorie ne se borne pas, comme l'a prétendu Mœhler<sup>2</sup>, à affirmer le caractère objectif de la grâce sacramentelle; elle attribue aussi à l'eucharistie une efficacité indépendante des dispositions intérieures du communiant. On est obligé de reconnaître qu'une conception pareille est nécessaire, aussitôt qu'on en admet les prémisses. Or, ces prémisses se résument dans la notion de la présence substantielle du Christ sous les espèces de la cène<sup>3</sup>.

Aussi conçoit-on que les catholiques aient accusé Luther d'inconséquence. Le réformateur rejeta sans doute la doctrine de la transsubstantiation qu'il traita de rêverie scolastique<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> TRIDENT. *Sessio XXII, Cap. 1-2*, cf. *Ibid. Canon 3*: Si quis dixerit, missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium... anathema sit. — Bibliographie du sujet dans les articles de M. CHAPONNIÈRE dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tome IX (1880), pag. 101-113, et de STEITZ, *Theologische Real-Encyclopädie* de HERZOG, 2<sup>e</sup> édit., tome IX (1881), p. 620-641.

<sup>2</sup> MÖHLER, *Symbolik*, § 28 (p. 255-257 de l'édition de 1871); *Neue Untersuchungen*, § 55-59 (édition de 1872, p. 258-280).

<sup>3</sup> On connaît les conséquences pratiques que l'église romaine a tirées de ces axiomes dogmatiques : la « réserve » de l'hostie, l'adoration du sacrement, les pratiques et les cérémonies du culte, la célébration de la Fête-Dieu.

<sup>4</sup> Ce n'est qu'à partir de 1519 que LUTHER exprime des doutes au sujet de la doctrine de la transsubstantiation. Dans son *Praeludium de captivitate babylonica Ecclesiae*, il est plus catégorique. *Opera lat.* tome V, p. 29-35. (Edit. Erl.) Cf. *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*, Erl. A., XXVIII, 402 sq. — La Confession d'Augsbourg, art. X, et l'Apologie s'expriment dans un sens positivement favorable à l'idée de la transsubstantiation. — LUTHER déclare nettement qu'il aimerait mieux adopter la doctrine catholique de la transformation miraculeuse des espèces que d'admettre l'interprétation symbolique de Zwingle et des sacramentaires. E. A. XXX, 315 (*Bekennniss vom Abendmahl Christi*, 1528).

mais il eut pour ce dogme bien plus de ménagements que pour la notion symbolique de Carlstadt ou de Zwingli. Malgré cela il attaqua la messe et l'*opus operatum* avec une énergie et une indignation qui ne se démentirent pas un instant durant tout le cours de sa carrière réformatrice<sup>1</sup>. La messe ne porte-t-elle pas atteinte à la dignité unique et souveraine de l'œuvre rédemptrice du Sauveur immolé sur la croix? L'*opus operatum* n'est-il pas la négation du principe religieux de la foi, acte essentiellement personnel de la volonté ou du cœur qui accepte et s'assimile librement la grâce offerte par Dieu en Jésus-Christ? Dans sa polémique contre la messe, Luther est plus fort et plus logique que dans ses attaques contre la notion magique de l'*opus operatum*. Il faut avouer que son propre point de vue est assez voisin d'une doctrine qui exalte l'objectivité des moyens de grâce aux dépens des dispositions individuelles du croyant. L'affirmation sans cesse répétée de la présence réelle du Christ, même dans le cas d'une communion indigne<sup>2</sup>, qu'est-elle autre chose qu'un retour à l'*opus operatum* de l'église romaine?

Les récits évangéliques de l'institution de la cène ainsi que les exhortations solennelles de l'apôtre Paul et les indications johanniques sont aussi contraires à la doctrine de la messe et à celle de l'*opus operatum* qu'ils sont incompatibles avec le dogme de la transsubstantiation.

Jusqu'ici nous ne nous sommes servi de nos documents bibliques que dans une intention critique et négative. Appliquant la norme d'appréciation que nous fournissent nos textes, nous avons éliminé plusieurs solutions inconciliables avec les déclarations formelles du Seigneur et avec les paroles non moins catégoriques de son plus grand disciple. Avons-nous épuisé la série des opinions qu'il s'agit d'écarter, avant de fixer nos résultats et de formuler nos conclusions positives? Loin de

<sup>1</sup> *Praeludium*, loc. cit. p. 35-55, *Articuli smalcaldici*, Pars. II, art. 2. — Cf. *Apologia Conf. Aug.*, art. XII.

<sup>2</sup> M. H. SCHULTZ rappelle une parole significative de THOMASIIUS, qui insiste sur ce point particulier, véritable pierre de touche de l'orthodoxie luthérienne (*ouv. cit.*, p. 94). Sur la parenté de cette conception et de la doctrine catholique, voir M. SCHULTZ, *ibid.*, p. 46.

là, mais nous ne saurions prendre en considération tous les essais d'interprétation proposés dans le cours des siècles pour résoudre le problème dogmatique du sacrement de l'eucharistie. Qu'il nous suffise de dire un mot de deux théories, dont l'importance historique et dogmatique justifiera suffisamment l'exception que nous faisons en leur faveur<sup>1</sup>.

Calvin<sup>2</sup> a le mérite d'avoir saisi avec bonheur et maintenu avec beaucoup de force et de clarté l'idée maîtresse de la doctrine primitive de Luther. Il a en outre, comme Zwingli, reconnu la nécessité de l'interprétation figurée des paroles de la cène. Sa dépendance à l'égard de ses deux grands précurseurs se trahit dans ses affirmations comme dans sa polémique. Mais en essayant de trouver un moyen terme entre la doctrine luthérienne qui lui semble superstitieuse et le point de vue zwinglien qu'il trouve profane, il aboutit à une conception qui pèche par un double défaut. Elle manque de netteté et de précision : l'hypothèse de la présence spirituelle du Seigneur agissant sur les fidèles par la vertu du saint esprit est singulièrement compromise par les deux explications entre lesquelles oscille la pensée du réformateur<sup>3</sup>. Tantôt il soutient que l'esprit saint communique aux fidèles les forces divines et célestes

<sup>1</sup> Si le but de ce travail était historique et non dogmatique, il ne serait pas permis d'ignorer l'attitude des théologiens qui, comme MELANCTON, ÉCOLAPADE, BUCER, essayèrent de rapprocher les belligérants et imaginèrent des formules assez élastiques pour donner satisfaction aux uns et aux autres. Mais outre que leurs tentatives échouèrent, les théories intermédiaires qu'ils élaborèrent, ne présentent pas un intérêt dogmatique ou n'ont pas une vitalité religieuse assez féconde pour que cette étude puisse être vraiment utile au dogmaticien.

<sup>2</sup> Voy., outre le chap. de l'*Institution* (IV, 17), l'ouvrage cité plus haut (Introd. § II) : *Petit traité de la sainte cène de N. S. Jesus Christ 1541* (Corp. Ref. Opera Calv. V, 429-460). — M. DESTRECH, *Essai sur la doctrine de la sainte cène d'après Calvin*, Montauban, 1880.

<sup>3</sup> Cf., outre les ouvrages que je viens de citer, Corp. Ref. X, 289 (*Apologia pro Falesio*, 1548) : Hunc esse recipiendi modum, quod in terra locati, fide tamen in cœlum conscendimus, ipse vero se nobis arcana spiritus sui virtute communicat, ut animas nostras alat sua substantia, quo eius facti participes, et illius corporis membra, omnium quoque bonorum eius participes fiamus. — *Sermon CC sur le Deutéronome*, 15 juillet 1556. (C. R. XXIX, 226.)

que renferme le corps glorifié du Christ exalté à la droite du Père ; tantôt il nous apprend que l'âme du croyant s'élève sur les ailes de la foi jusqu'au ciel où elle jouit de la communion avec le Sauveur, garantie au chrétien par les gages sacrés de l'eucharistie. — Mais cette prétendue solution n'est pas seulement obscure et embrouillée ; elle est privée de tout appui exégétique et de toute preuve scripturaire. Elle ne tient pas compte de la filiation historique et du cadre primitif de la cène ; elle ne part point de l'institution et de l'intention de Jésus ; elle opère surtout avec les idées johanniques, d'ailleurs très arbitrairement exploitées ; elle est dominée par l'image du Seigneur glorifié et non par le souvenir du Christ historique. Aussi est-il permis d'affirmer sans témérité que la théorie calviniste de la présence « dynamique » du Seigneur dans l'acte eucharistique est condamnée sans appel par tous les documents du Nouveau Testament.

Il en est de même d'une explication qui compte de chauds partisans au delà du Rhin et que l'on pourrait appeler la théorie théosophique. — Elle présente de frappantes analogies avec l'interprétation de quelques Pères de l'église grecque<sup>1</sup>, elle peut alléguer plusieurs passages d'un des principaux ouvrages de Luther<sup>2</sup> ; elle a été débitée avec fracas par quelques théologiens de notre siècle, qui nous recommandent cette solution comme la conception la plus profonde du mystère de l'eucharistie<sup>3</sup>. La cène, nous dit-on, a pour but de communiquer au croyant la puissance surnaturelle d'une vie divine ; cette vie n'est pas une réalité purement religieuse et spirituelle ; elle est un principe physique ou métaphysique, une substance transcendante et mystérieuse, qui, inoculée au fidèle, dépose dans les profondeurs de son être un germe d'immortalité. Instrument d'une nouvelle création au sein de l'hu-

<sup>1</sup> PSEUDIGNATIUS, *ad Ephes.* 20 : φάρμακον ἀθανασίας. Cf. IRÉNÉE V, 2 ; IV, 18, 4 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Orat. catech.*, cap. XXXVII ; CHRYSOSTOME, *In Matth. Homil.* LXXXII, 5 ; JEAN DE DAMAS, *Fid. Orth.* IV, 13.

<sup>2</sup> Il s'agit de l'ouvrage publié en 1527 par LUTHER contre ZWINGLE, *Dass diese Worte Christi : Das ist mein Leib... noch fest stehn wider die Schwarmgeister* (Erl. A., tome XXX, p. 93-94, 100-102, 120, 125, 135).

<sup>3</sup> Voy. M. SCHULTZ, *ouv. cit.*, p. 38-48, 52-58.

manité, véhicule d'une vertu qui a sa source au delà de la nature sensible, la cène continue l'œuvre inaugurée par le baptême : sous l'enveloppe de la créature mortelle et périssable, elle prépare et nourrit le corps incorruptible qui, au jour de la résurrection, arrivera à sa maturité parfaite et à sa glorieuse éclosion. « Ce mystère est grand, » disent volontiers les représentants de cette théorie, qu'on nous vante comme une révélation spéciale, gnose supérieure, accessible aux seuls initiés, dernier mot des dispensations évangéliques, couronnement de l'économie présente et initiation à la bienheureuse éternité.

En écoutant les oracles aussi inintelligibles que prétentieux débités par ces modernes gnostiques, on se demande avec surprise où nos métaphysiciens et nos mystiques ont pris toutes ces belles choses. Mais la plupart d'entre eux se dispensent de fournir des preuves, et il faut avouer que ceux-là seuls sont conséquents qui refusent d'entrer en discussion avec le douteur ou l'adversaire : n'est-ce pas le propre du mystère de se soustraire au contrôle de la critique ? Il en est cependant quelques-uns qui ne se contentent pas d'appuyer leur dire sur l'ensemble de leurs spéculations théosophiques et qui daignent alléguer des arguments scripturaires. Un verset de la première épître aux Corinthiens <sup>1</sup> et quelques déclarations du Christ johannique <sup>2</sup> sont les seules paroles bibliques qu'on a pu citer avec quelque apparence de raison. Cependant une exégèse vraiment historique réduit à néant la prétention des interprètes qui s'ingénient à trouver dans la théologie du Nouveau Testament les fondements des systèmes de théosophie antique ou moderne. Ces systèmes ont plutôt leurs racines dans les mystères du paganisme grec ou oriental que dans les notions éthiques et religieuses de l'évangile.

Je me résume et je conclus.

J'ai essayé d'appliquer le canon dogmatique que nous avons formulé dès le début de nos recherches <sup>3</sup>. En partant du carac-

<sup>1</sup> 1 Cor. X, 16.

<sup>2</sup> Cf. Jean VI, 39, 40, 44, 54. La vie éternelle et la résurrection sont envisagées, dans ces déclarations du Christ johannique, comme le fruit de la foi. Voyez plus haut, chap. III, § I.

<sup>3</sup> Voir plus haut, *Introduction*, § II.

tère typique et normatif de la cène primitive, je crois avoir choisi une base d'opération dont il est impossible de contester la légitimité. En tirant résolument les conséquences de ces prémisses, on aboutit à des résultats qu'on est malvenu à rejeter dès qu'on nous concède le principe. Le symbolisme de l'acte et des paroles eucharistiques ressort de la filiation historique de la cène, des analogies que présente la littérature prophétique, du caractère distinctif du repas pascal et du sacrifice de l'alliance, de l'attitude positive de Jésus, de sa méthode d'enseignement parabolique, du lien qui rattache la cène au ministère messianique et à la conscience religieuse de Jésus, enfin des déclarations catégoriques ou des exhortations significatives de Paul non moins que des indications indirectes renfermées dans le quatrième évangile.

Ces conclusions qui se dégagent de l'ensemble de nos études d'exégèse, d'histoire et de théologie biblique, ont une valeur critique et une portée négative qu'il n'est pas permis d'atténuer. Elles excluent d'abord la théorie romaine de la transsubstantiation et les théories connexes de la messe et de l'*opus operatum*. Elles condamnent ensuite la conception luthérienne : loin d'être un produit direct de l'exégèse littérale des paroles eucharistiques, cette solution a été inspirée au réformateur par un intérêt religieux et dogmatique, dont la légitimité est indiscutable, mais qui n'est pas solidaire de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Enfin nos conclusions critiques écartent à la fois l'hypothèse compliquée que propose Calvin pour maintenir une influence spirituelle du Seigneur, et les rêveries écloses dans l'imagination des théosophes ou dans le cerveau des métaphysiciens.

Le retour à la pensée authentique et à l'institution primitive de Jésus est-il donc la justification de la doctrine de Zwingli ? Dans une certaine mesure, peut-être, mais avec de sérieuses réserves, et l'exposé de nos résultats positifs montrera aisément que nous demandons autre chose que la restauration pure et simple du dogme zwinglien.

## III

En appliquant au dernier repas du Christ la terminologie de l'école, les théologiens ont distingué deux aspects de la cène. Quelle est la part du Seigneur, quelle est la part du croyant dans l'acte eucharistique ? Ou, pour parler le langage consacré par la dogmatique usuelle, comment déterminer la signification *objective* et la signification *subjective* du sacrement ?

Je ne me dissimule pas que cette distinction scolastique risque de porter atteinte à la vivante unité de l'eucharistie. Au sein de la communauté chrétienne, dans la pratique du culte, au moment de la célébration de la cène, ces réflexions et ces raisonnements s'évanouissent dans la mesure où la piété est plus intense et l'édification plus profonde et plus vraie. Malheur au chrétien qui oserait apporter à la table sainte les préoccupations du dogmaticien ou les scrupules du critique ! Mais dans le domaine scientifique la distinction indiquée a sa valeur et sa légitimité ; l'abstraction est un instrument indispensable d'investigation et d'appréciation ; il est permis, il est nécessaire d'isoler les faces multiples d'un même phénomène ou d'un acte unique, afin de les étudier avec plus de précision et de les analyser avec plus de rigueur. Le théologien ne saurait se soustraire à cette tâche, et il n'est pas étonnant que les maîtres et les initiateurs de notre théologie protestante aient ainsi formulé le problème. S'ils n'ont pas employé les termes cités tout à l'heure, ils ont appliqué le même procédé. Luther et Calvin surtout distinguent avec une grande netteté ce que l'on a appelé récemment le *faire divin* et le *faire humain* dans le repas eucharistique<sup>1</sup>.

Essayons de fixer et de caractériser tour à tour ces deux aspects de la sainte cène.

Il résulte de l'étude de nos documents que ce qui constitue en première ligne le sacrement eucharistique, c'est le «faire divin», je veux dire l'intention et l'institution du Seigneur. Avant de

<sup>1</sup> M. GODET, en commentant le *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν* de la formule paulinienne 1 Cor. XI, 24 (*Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, II, 167).

devenir une cérémonie du culte chrétien et une manifestation de la piété de l'Eglise, la cène a été un acte de Jésus, un don du Christ. Ici, comme dans toute l'économie du salut, c'est la grâce offerte par Dieu en Jésus-Christ qui prévient et sollicite l'activité humaine. Cette grande et simple vérité a été proclamée avec plus d'énergie et de clarté par Luther et par Calvin que par Zwingle. Tandis que celui-ci insiste surtout sur la part de l'homme dans la célébration de la cène, les réformateurs de Wittemberg et de Genève considèrent à juste titre l'eucharistie comme l'expression définitive de l'activité du Christ, comme le testament spirituel légué par lui à son Eglise. Luther ne se lasse pas de rappeler que, dans la communion, c'est le Seigneur qui donne et le disciple qui reçoit. Cette affirmation de la foi chrétienne s'accorde rigoureusement avec le témoignage de l'histoire <sup>1</sup>.

Faut-il, en évoquant le souvenir des circonstances au milieu desquelles eut lieu le dernier repas du Sauveur, en rappelant comment ce repas se rattache aux traditions de l'ancienne alliance et à l'œuvre personnelle du Christ, faut-il prouver que la cène est la révélation la plus touchante et la plus haute de l'amour du Christ, parce qu'elle est l'image la plus saisissante et la plus populaire du sacrifice du Sauveur? Qu'on s'affranchisse de tout préjugé doctrinal, qu'on prenne son point de vue en dehors des luttes confessionnelles et des partis ecclésiastiques, qu'on se place en présence du Maître parlant à ses disciples « dans la nuit où il fut trahi, » et l'on comprendra combien l'intelligence historique est à la fois plus lumineuse et plus profonde que l'appréciation dogmatique. Replacée dans son cadre primitif, la cène est la prédication en acte et le vivant commentaire de la parole par laquelle Jésus lui-même a résumé son œuvre et sa mission : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs. » (Marc X, 45.)

<sup>1</sup> LUTHER, *Praeludium de captiv. bab. Ecclesiae* (Op. lat. Erl. V, 36 sq); *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn* (E. A. XXIII, 190); *Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe* (E. A. XXVII, 146 sq); *Vom Missbrauch der Messe*, 1522 (E. A. XXVIII, 83 sq)—Cf. CALVIN, *Institution*, IV, 14, 13. Cf. *ibid* § 1, 7, 17 — IV, 17, 1-3.

De cette interprétation que nous impose l'étude indépendante de nos textes, découlent une série de conséquences dogmatiques d'une grande importance. Chose précieuse à noter et digne de remarque : en formulant nettement ces conséquences nous n'appliquons pas seulement la méthode historique, nous ressaisissons aussi quelques-uns des principes les plus essentiels de la théologie de nos réformateurs, principes communs aux confessions de l'église luthérienne et de l'église réformée.

Dans la pensée de Jésus la cène est destinée à mettre pleinement en lumière la grande vérité ou la grande expérience du salut apporté par le Fils de l'homme aux membres du royaume de Dieu. En faisant du pain et du vin du repas pascal le symbole de son corps brisé et de son sang répandu « au profit d'un grand nombre », Jésus donne clairement à entendre que sa mort n'est pas une catastrophe fortuite qui vient brusquement du dehors mettre un terme à sa carrière; il apprend à ses disciples que cette mort est un acte de dévouement et de charité, un sacrifice volontaire, le don de son être tout entier; il transforme un fait, qui semble imposé par la nécessité, en une œuvre de liberté et d'amour, couronnement de son ministère messianique, réalisation de la délivrance que préfigurait la Pâque, ratification de l'alliance qu'avaient annoncée les prophètes. Au seuil de sa passion, il préfigure dans la cène ce qu'il doit accomplir sur le calvaire : il s'immole en esprit pour le salut des siens, et il explique à ceux-ci le secret de l'immolation du Calvaire, dont la cène n'est que l'image anticipée, l'acceptation obéissante, la filiale et fraternelle initiation. En d'autres termes, la cène a pour but de manifester, non de voiler la pensée de Jésus. Déviation funeste et contre-sens déplorable que l'erreur peu à peu transformée en dogme et consacrée par le culte : non, l'eucharistie n'est pas un mystère transcendant proposé à l'adoration aveugle et muette des fidèles, ou un problème inintelligible livré à la curiosité des théologiens et aux discussions de l'école ! En vérité, toutes les ombres se dissipent à la lumière des paroles de Jésus. Représentation concrète du message de la croix, prédication en acte de la mort du Sauveur, résumé de tout l'évangile, la cène

n'est pas une énigme, mais une révélation, la révélation positive de la volonté du Christ, et cette volonté, c'est le salut !

En rendant à l'institution du Seigneur la valeur et le sens qu'exige impérieusement l'étude historique des paroles et de l'acte du Christ, nous rentrons en plein dans le grand courant de la pensée religieuse de nos réformateurs. Que l'église orientale, accoutumée à emprisonner les vivantes réalités de l'évangile dans les catégories d'une métaphysique et d'une physique surannées, s'obstine à révéler dans le mystère eucharistique je ne sais quel miracle à la fois matériel et suprasensible ; que l'église de Rome, avec son sacerdoce et son organisation empruntés aux traditions du judaïsme ou de la Rome impériale, glorifie la messe comme un objet de culte ou s'en serve comme d'un moyen de discipline ; que la scolastique protestante s'empare des paroles du Christ pour en torturer la lettre sans en retenir et en pénétrer l'esprit, — il n'y a là rien qui puisse nous étonner. Mais l'église de la réforme, mais la foi qui ne veut s'appuyer que sur la parole de Dieu, mais la conscience protestante qui se suiciderait si elle ne faisait pas de l'évangile son arme et son drapeau, disons mieux, son aliment et sa vie, l'église de la réforme reste fidèle à sa mission religieuse et à son programme théologique en revendiquant pour le « repas du Seigneur » la seule dignité qui lui convient, celle d'annoncer la mort du Sauveur, de rendre visible et sensible le « bienfait de la grâce du Christ », d'ajouter au témoignage de la parole évangélique le sceau indélébile et l'inviolable gage offert à la faiblesse de notre foi par la miséricorde de notre Sauveur.

Tel est bien l'enseignement unanime de tous nos réformateurs ; telle est l'intention primitive des classiques et inoubliables déclarations de Luther avant ses funestes controverses avec les « sacramentaires » ; telle est l'idée maîtresse et commune de Mélanchton et de Calvin au moment où le collaborateur de Luther osa tendre la main au réformateur de Genève ; tel est enfin, malgré quelques apparences contraires, l'une des affirmations les plus décisives de Zwingli et de ses disciples immédiats.

En effet, pour se convaincre que je ne cède pas à un vain dé-

sir de concilier des opinions contraires, il suffit de rappeler deux points essentiels que relèvent avec une égale énergie les livres symboliques de l'église luthérienne et les confessions de foi des églises réformées.

Tous nos réformateurs s'accordent à proclamer l'identité foncière de la parole divine et des sacrements, et, en particulier, l'identité de l'évangile et de l'eucharistie. Je m'explique. S'il est vrai que l'évangile est la bonne nouvelle de la rédemption, le message de la grâce et du pardon, la révélation de « la puissance de Dieu donnant le salut à tout croyant », il est incontestable que la cène n'offre et ne communique rien en dehors ou au delà de ce que donne au fidèle la prédication de la parole divine. L'effet du sacrement et l'effet de la parole sont identiques, tel est le canon fondamental de la doctrine protestante. Luther et Mélanchton le formulent avec autant de clarté et de vigueur que Zwingle et Calvin. Que dis-je ? Au plus fort de ses controverses avec le réformateur de Zurich, qui tirait de cet axiome des conséquences singulièrement embarrassantes pour Luther, celui-ci n'osa jamais rompre avec le principe qu'il avait dès le début mis à la base de sa doctrine des sacrements : *Idem est effectus verbi et ritus*<sup>1</sup>.

Il y a plus. Cette identité de la parole et de la cène implique et exige le primat de la parole et la subordination du sacrement à la *promissio evangelica*. En effet, la cène et l'évangile ne sont pas deux moyens de grâce parallèles et coordonnés, ayant chacun son existence propre et sa valeur distincte et particu-

<sup>1</sup> *Apolog. Conf. August.* VII, 5 : Corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus (Rom. X, 17) : Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda : ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut præclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur, et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus. — Voy. CALVIN, *Institution* IV, 14. 14. — Cf. RÜCKERT, *ouv. cit.* p. 145. — SCHENKEL, *Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt* II, 2 (1859), p. 1160 sq. — AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, § 174 (II, 223 sq) ; M. LIPSIUS, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 840. 853. — Cf. M. THOMA, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1876, p. 360. 371.

lière. On se méprendrait sur l'intention de nos réformateurs en admettant qu'à côté de la prédication de la grâce divine ils attribuent à l'administration du sacrement une efficacité spéciale et indépendante. Rien de plus faux et de plus dangereux aux yeux des théologiens de la réforme que cette dignité en quelque sorte extérieure et matérielle de l'*acte* sacramentel isolé de la *parole* de Dieu. L'acte eucharistique n'est à vrai dire que la parole rendue visible, une peinture de la parole, la parole traduite sous une forme concrète et mise en action sous les yeux des fidèles<sup>1</sup>. Le témoignage unanime de nos réformateurs s'accorde ainsi de la manière la plus heureuse et la plus frappante avec l'intention primitive et la pensée inspiratrice du Christ, qui, en rompant le pain et en distribuant la coupe à ses disciples, ne fit que revêtir d'une expression sensible la notion religieuse qu'il voulait graver dans la mémoire et dans la conscience de sa communauté.

Cette idée maîtresse de la théologie de nos réformateurs se traduit chez eux sous une forme multiple et très variée. La cène est le mémorial de la mort du Christ, l'image du sacrifice du Sauveur et du don de lui-même au profit des croyants, le témoignage visible de la grâce divine offerte au pécheur par Jésus-Christ, le gage irrévocable de la rédemption et du pardon, le sceau apposé par le Sauveur lui-même sur tout le contenu de l'évangile et sur toute l'œuvre rédemptrice, le signe de la ratification de la nouvelle alliance. Entre ces expressions employées successivement ou simultanément par chacun de nos réformateurs, il y a des nuances qu'une interprétation historique des textes se gardera bien d'effacer ; mais sous ces termes divers une idée essentielle se retrouve, identique au fond et commune à toutes les formules que je viens de rappeler : c'est que la cène affirme et confirme la vérité proclamée dans l'évangile, je veux dire la bonne nouvelle du salut accompli par Jésus-Christ<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir la note précédente.

<sup>2</sup> *Praelud. de capt. bab. Eccles.* (Op. lat. Erl. V, 36-44.) p. 39-40:... Ac si dicat: Ecce, o homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque caritate, qua diligo te, sic volente misericordiarum Patre, his verbis pro-

Il est donc parfaitement exact de dire que la cène donne au fidèle l'assurance du pardon et lui certifie l'adoption divine. Non que le sacrement soit un talisman magique, qui lui confère une grâce surnaturelle et indépendante de l'évangile : ce n'est point *pour* obtenir le pardon, que le pécheur doit s'approcher de la table sainte ; c'est *parce qu'il* est réconcilié avec Dieu et reçu en grâce par son Père céleste, que le chrétien est invité à recueillir des mains du Seigneur le témoignage visible de l'éternelle miséricorde. Peut-être est-il permis de rappeler ici une remarque souvent faite par Luther<sup>1</sup> et qui répond positivement à un des moments de l'acte eucharistique. La cène exprime plus directement que la prédication de l'évangile l'application individuelle de l'œuvre du salut et du message de la

mitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam morte ipsa hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod quum frequentaveris mei memor sis, hanc meam in te caritatem praedices et laudes et gratias agas. — Il importe de se souvenir que LUTHER considère le corps et le sang Christ comme le gage et le sceau de la rédemption (cf. *Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe* 1520, E. A. XXVII, 147 ; *Vom Missbrauch der Messe* 1522, E. A. XXVIII, 77), tandis que ZWINGLE et CALVIN appliquent les termes de *signum*, *sigillum*, *pignus* au pain et au vin de la cène. ZWINGLE, *Articuli sive conclusiones LXVII*, 1523 : *Missam... quasi sigillum redemptionis per Christum exhibitae* (Art. XVIII) ; Cf. MELANCTON, *Loci communes* 1521 (Edit. PLITT. 1864, p. 251) : *Adduntur in scripturis, ceu sigilli vice, signa promissionibus, quae cum admoneant promissionum, tum certa testimonia divinae voluntatis sint erga nos testanturque certo accepturos, quod pollicitus est Deus...* p. 254 : *Quod si signi nomen displicet, σφραγίδας appelles, quo propius vis sacramentorum signetur.* — CALVIN, *Institution* IV, 14 ; IV, 17 passim. CALVIN a développé avec le plus de netteté et d'énergie la notion du gage ou du sceau apposé par le Seigneur à l'œuvre de la rédemption : la cène n'est pas un *nudum signum*, un signe « vuide et frustatoire », parce que Dieu donne réellement ce qu'il promet. Le réformateur revient souvent à cette idée dans ses sermons ; cf. p. ex. *Sermon CC sur le Deutéronome*, 15 juillet 1556, *Corp. Reform.* XXIX, 226.

<sup>1</sup> Cf. par exemple *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister*, 1526. (E. A. XXIX, 345.) Cf. RÜCKERT, *ouv. cit.*, p. 146.

grâce à chaque fidèle en particulier ; c'est la mise en action de la promesse du Sauveur : « Tes péchés te sont pardonnés. » Sans doute l'évangile annoncé à la communauté chrétienne ne doit pas non plus rester à l'état vague de promesse générale et indéterminée, il est destiné à s'individualiser d'une manière concrète et vivante pour déployer sa force et porter son fruit dans chacun des membres de l'Eglise ; mais cette vérité se traduit avec une force et une netteté plus persuasives et plus impressives dans l'acte du sacrement que dans la prédication seule. D'autre part, il est vrai que la cène est un acte collectif par lequel la communauté entière doit affirmer son union et sa solidarité ; mais cette solidarité, cette union des chrétiens entre eux repose en définitive sur le rapport de chaque chrétien avec le Seigneur, sur la communion que chaque fidèle entretient avec le chef de l'Eglise. Or, c'est précisément cette communion-là qui s'exprime avec une si familière et si émouvante éloquence dans l'acte eucharistique, assimilant personnellement à chaque communiant le contenu général et universel de la promesse évangélique.

Mais quoi ! Ne nous engageons-nous pas ici dans une voie qui nous semble interdite et que nous paraissions avoir fermée à dessein ? La communion, la communion personnelle du croyant avec le Seigneur ! N'est-ce pas une notion entièrement nouvelle ? Cette notion n'implique-t-elle pas une déviation manifeste de l'idée primitive de la cène ? Ne renferme-t-elle pas un démenti infligé à tous nos résultats antérieurs ? Que deviennent nos assertions sur l'intention primitive du Maître, sur la filiation historique entre la cène et la Pâque ou le sacrifice de l'alliance, sur la représentation concrète du message de la croix ? Avons-nous oublié notre affirmation de l'identité foncière qui règne entre l'évangile et l'eucharistie ? Loin de là. J'espère que le lecteur attentif ne sera pas tenté de nous accuser d'inconséquence. Seulement nous abordons l'autre face du dogme eucharistique. Après avoir mis en lumière la portée objective de la cène, il convient d'étudier la signification subjective du sacrement : après le « faire divin, » le « faire humain. »

Sur la part qui revient à l'homme dans l'acte de la cène il sera sans doute plus facile d'arriver à un consensus religieux, et les opinions sont moins partagées sur ce point que sur la valeur objective et l'efficacité divine du sacrement. L'intelligence historique de nos textes jette une vive lumière sur quelques-uns des aspects les plus importants de ce problème.

La connexion intime qui rattache la cène primitive au repas pascal renferme l'indication la plus décisive et la plus précieuse sur les caractères distinctifs du sacrement eucharistique, considéré comme acte personnel ou collectif des croyants.

Le repas pascal était un repas de reconnaissance et joyeuse commémoration, un repas d'action de grâces, destiné à perpétuer le souvenir de la merveilleuse délivrance d'Israël et à célébrer l'intervention souveraine et miséricordieuse de Jaheveh dans l'histoire du peuple élu. En se servant des données que lui fournissait la tradition religieuse, Jésus marqua d'un cachet semblable le dernier repas qu'il prit avec ses disciples. Prière et chant des psaumes, paroles et actes symboliques, tout concourait à réveiller dans les cœurs les sentiments de pieuse gratitude qui caractérisait la plus grande des fêtes d'Israël. L'objet de la joie et des actions de grâces de la communauté groupée autour du Maître, ce n'était plus seulement l'affranchissement extérieur et matériel de la nation, c'était le salut messianique, c'était la délivrance morale et religieuse des membres du royaume de Dieu.

C'est bien aussi pour graver plus profondément dans les cœurs le souvenir de cette bienheureuse émancipation que le Seigneur eut recours au symbolisme eucharistique. Sa parole en action n'avait d'autre but que de rendre plus impressives et plus vivantes les indications par lesquelles il révélait à ses disciples la proximité imminente et la salutaire efficacité de sa mort. Quand même il n'aurait pas prononcé les paroles que lui prêtent Paul et Luc : « Faites cela en mémoire de moi, » le fait seul de la transformation de la Pâque, le lien qui unit la cène au repas pascal, la répétition périodique de la fête ainsi renouvelée par le Christ, suffiraient à consacrer à jamais le repas de la

cène, et à en faire un repas *eucharistique*, c'est-à-dire un repas de commémoration et d'actions de grâces.

L'Eglise ne s'y est pas trompée. S'il n'est pas possible d'affirmer l'historicité des indications que renferme le livre des Actes, ni surtout d'entendre positivement de la cène ce qui nous est rapporté du « pain rompu en commun<sup>1</sup>, » le témoignage de l'apôtre Paul ne laisse pas d'avoir son poids et sa valeur. « Chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il yienne. » (1 Cor. XI, 26.) Quelle que soit l'influence que la conception particulière de l'apôtre a pu exercer sur l'usage déjà reçu de célébrer le repas du Seigneur, cet usage même, se fût-il réduit à la périodicité annuelle du repas pascal transformé en repas eucharistique, attesterait clairement que la cène fut dès l'origine considérée comme un mémorial de la mort du Sauveur. Ce mémorial était célébré avec la gratitude joyeuse et triomphante qu'inspirait à la communauté chrétienne le souvenir ou l'expérience de tous les biens spirituels apportés par le Christ à ses croyants. Les prières eucharistiques de la *Διδαχὴ* sont le fidèle et vibrant écho du sentiment qui faisait battre le cœur des communiants de l'ancienne église<sup>2</sup>.

Jamais ce sentiment ne s'éteignit dans l'âme des chrétiens, jamais on ne cessa de célébrer la cène comme un repas d'action de grâces et de sainte commémoration, jamais on n'oublia qu'elle était en première ligne une « eucharistie<sup>3</sup>, » destinée à bénir Dieu pour les bienfaits et les grâces de la rédemption. Alors même que l'attention et la foi se portèrent de préférence sur d'autres aspects ou d'autres « usages » de la cène, la pen-

<sup>1</sup> Act. II, 42-46 ; cf. XX, 7. Voir plus haut, chap. II, § I.

<sup>2</sup> Chap. IX et X.

<sup>3</sup> Dans la liturgie de l'église des premiers siècles, on appelait *εὐχαριστία* la prière d'action de grâces qui précédait la distribution de la cène et qui consacrait à Dieu les offrandes des fidèles. Le catéchisme romain donne à ce terme une acception plus générale. Cf. *Cat. rom.* (Edit. DANZ, § 331) : « Quod verbum, vel bonam gratiam, vel gratiarum actionem, latine reddere possumus. » C'est dans ce dernier sens que nos réformateurs entendent généralement le terme.

sée inspiratrice du Seigneur et la tradition primitive de l'Église conservèrent leurs droits et leur empire sur les esprits et sur les cœurs. A cet égard les témoignages de toutes les confessions chrétiennes sont aussi éloquents que décisifs et unanimes<sup>1</sup>.

Mais il y a plus. Le souvenir dont parlent nos églises n'est pas une opération purement intellectuelle, un acte de la raison ou de la réflexion théorique ; il n'est pas davantage un simple effort de l'imagination frappée ou émue par le récit de la passion du Sauveur. Le souvenir de la communauté chrétienne est une affirmation de la foi chrétienne : le souvenir, c'est la foi. « Se souvenir du Christ, dit excellemment un de nos réformateurs<sup>2</sup>, ce n'est pas célébrer un vain spectacle, comme

<sup>1</sup> Dans sa vingt-huitième lettre, M. DURAND fait remarquer fort justement que toutes les confessions chrétiennes proclament d'une seule voix que la cène est le mémorial de la passion. Les témoignages empruntés aux auteurs grecs, romains et luthériens sont les plus intéressants. Sacramentum Eucharistiae, dit par exemple BELLARMIN, sive contineat vere, ut nos credimus, Christi carnem, sive non contineat, est signum repraesentans carnem Christi, ut morientem in cruce, et sanguinem, ut in cruce effusum. (*Disputatio de Eucharist.* II, 2, 5.)— De tous les réformateurs, c'est ZWINGLE qui relève avec le plus de force et d'éloquence ce caractère *eucharistique* de la cène chrétienne. Cf. par ex. *De vera et falsa religione commentarius* 1525 (III, 240 Ed. SCHULER et SCHULTHESS): Christus hac cœna voluit jucundam sui commemorationem fieri, gratiasque publicas haberi pro beneficio, quod in nos liberaliter expendit; est enim eucharistia gratiarum actio. — Cette idée inspire et domine les innovations liturgiques du réformateur et la manière dont il conçoit et réclame la célébration de la cène. Voy. plus bas, § IV. — La notion de l'eucharistie, c'est-à-dire de la commémoration reconnaissante et joyeuse de la mort du Sauveur, est commune à l'une et à l'autre des confessions protestantes. J'indique au hasard les passages suivants: LUTHER, *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn*, 1530 (E. A. XXIII, 190); lire l'admirable sermon de LUTHER, *Predigt am Tage des Abendmahls Christi*, E. A. I<sup>2</sup>, surtout p. 304 sq. MELANCHTON (*Confessio Augustana*, Pars. II, art. 3, § 30-31): Christus jubet, facere in sui memoriam, quare missa instituta est, ut fides in iis qui utuntur sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Christum, et erigat et consoletur pavidam conscientiam. Nam id est meminisse Christi, beneficia meminisse, ac sentire, quod vere exhibeantur nobis. — Cf. *Apolog. August.* XII, 35; XII, 72. — CALVIN, *Institution* IV, 17, 37. — *Confessio helvetica posterior*, cap. XXI.

<sup>2</sup> MELANCHTON, *Apologie de la confession d'Augsbourg*, XII, § 72: Memi-

le serait la représentation d'une tragédie consacrant la mémoire d'Hercule ou d'Ulysse ; mais c'est se rappeler les bienfaits du Christ et les accepter par la foi, afin d'être vivifiés par eux.» Bien que les disciples présents au dernier repas du Maître n'eussent pas saisi toute la portée du suprême enseignement que leur donnait cette Pâque transformée par le Seigneur, les déclarations de Paul, l'attitude de l'église primitive, enfin le discours christologique du quatrième évangile s'accordent à mettre en lumière le rôle capital de la foi dans l'acte eucharistique. Cet acte lui-même renfermait d'ailleurs quelques indications caractéristiques. En invitant ses disciples à « manger son corps » et à « boire son sang, » Jésus les conviait à s'approprier le fruit de sa mort et les effets salutaires de son sacrifice : la *manducatio oralis* n'est autre chose que le symbole de l'assimilation spirituelle de son œuvre par la foi de ses disciples<sup>1</sup>.

Cette foi, est-il besoin de le dire ? n'est pas une simple croyance dogmatique, l'adhésion de l'intelligence à une formule quelconque qui constituerait ou définirait le mystère sacramentel. La foi qui s'assimile les bienfaits de la rédemption est un acte de la volonté et du cœur, une acceptation confiante et obéissante du don offert par le Seigneur, une participation vivante à la grâce apportée par lui à tous ceux qui se donnent à lui<sup>2</sup>. La commémoration de la foi se résout en une communion de vie. Mais le lien que la cène établit entre le Seigneur et le communiant est un lien purement spirituel, qui ne diffère en rien de l'union réalisée par la foi entre le Christ et le croyant. Le quatrième évangile nous donne le commentaire le plus vrai et l'explication la plus profonde des paroles de Jésus.

Cependant s'il n'y a entre la communion eucharistique et la communion de foi aucune différence de nature, le sacrement nisse Christi non est otiosa spectaculi celebratio, aut exempli causa instituta, sicut in tragœdiis celebratur memoria Herculis aut Ulyssis, sed est meminsse beneficia Christi eaque fide accipere, ut per ea vivificemur.

<sup>1</sup> LUTHER, *Praeludium de capt. babyl. Eccles.* (Op. lat. Erl. V, 22.); ZWINGLE, *Fidei Expositio*. (Op. IV, 53.)

<sup>2</sup> Sur la notion protestante de la foi, cf. *Conf. Aug.* Art. XX, § 23; — *Apolog.* Art. II, § 48 sq; — CALVIN, *Institution* III, 2.

traduit, sous une forme visible et dans un acte particulier, le sentiment intérieur qui remplit l'âme du fidèle. Commémoration joyeuse de l'œuvre rédemptrice, la cène exprime et affirme au dehors la foi qui crée entre le Sauveur et le croyant le lien d'une vivante vérité. En d'autres termes, la sainte cène est une profession de foi, et Zwingle a eu raison d'insister fortement sur ce caractère de l'acte eucharistique<sup>1</sup>. Si les sociniens et les rationalistes ont fini par compromettre ou discréditer cette conception de la cène, s'ensuit-il qu'il faut la condamner? En aucune façon, car nos documents scripturaires renferment de nombreuses indications positivement favorables à cette explication.

Il faut rappeler d'abord que le repas pascal, en perpétuant le souvenir de la sortie d'Égypte et en glorifiant la grande expérience du secours et de l'affranchissement divins, servait aussi d'expression à la foi d'Israël et était l'affirmation solennelle du sentiment religieux qui unissait tous les membres de la nation élue. L'enseignement qui se dégage du rapport de l'institution du Christ avec le repas pascal est complété par l'analogie que l'apôtre Paul établit entre le repas du Seigneur et les repas de sacrifices. De même que la participation aux banquets païens ou aux repas théocratiques implique et exprime la dépendance des convives à l'égard des idoles ou de Jaheveh, ainsi celui qui s'assied à la table du Christ et qui boit à sa

<sup>1</sup> Cf. par ex. ZWINGLE, *De vera et falsa religione commentarius* 1525 (III, 231. 240); *Expositio christianae fidei*, 1531, §§ 75. 82. Cf. CALVIN, *Inst.* IV, 17. Ce point de vue n'est pas étranger aux livres symboliques de l'église luthérienne, et LUTHER lui-même l'a plus d'une fois développé. Cf. *Apol. Aug. Conf.* III, 89: Sic in ecclesia instituta est cœna Domini, ut recordatione promissionum Christi, quarum in hoc signo admonemur, confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram, et praedicemus beneficia Christi. Cf. *Apolog.* XII, § 68, où MELANCHTON mentionne la définition zwinglienne (*nota et testimonium professionis*), en y ajoutant la restriction caractéristique: Haec opinio est civilis, nec ostendit praecipuum usum rerum a Deo traditarum... Cependant dans ses *Loci communes* (1521), MELANCHTON adopte franchement l'opinion que Zwingle devait défendre plus tard: Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris militaribus haec. signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae. (Ed. PLITT, p. 254.)

coupe se reconnaît et s'affirme comme disciple du Seigneur. Qu'est-ce d'ailleurs que la prédication de la mort du Christ, cet attribut caractéristique de la cène d'après l'apôtre Paul, sinon une profession de foi, un témoignage et un hommage rendus publiquement au Sauveur par ses fidèles ?

Ce n'est point dénaturer l'intention primitive du Sauveur ou trahir la pensée de son plus grand apôtre que de considérer cette profession de foi comme un vœu solennel de consécration à celui dont on invoque le nom. Remise en lumière par quelques-uns de nos réformateurs<sup>1</sup>, cette idée de la consécration au Seigneur et du vœu contracté à nouveau ou ratifié par la cène, a été relevée et développée de nos jours avec une grande force et d'une manière peut-être trop exclusive. Il ne faudrait pas craindre, cependant, de maintenir énergiquement cette notion, corollaire essentiel de la pensée de Jésus et de l'idée paulinienne. Le don offert dans la cène aux croyants impose à ceux-ci de saintes obligations, qui se concentrent et se résument dans la consécration au service du Seigneur. Aussi bien le repas pascal, qui établissait un lien de solidarité entre tous les enfants d'Israël, fondait cette confraternité sur le fait de la délivrance nationale et religieuse. Or par ce miracle, que les prophètes exaltent souvent comme la création du peuple élu, Jaheveh s'était acquis des droits inaliénables sur ce Fils qu'il avait appelé du pays d'Égypte et dont il avait fait sa propriété. Qui ne voit que cet enchaînement de souvenirs, cette connexion intime entre les traditions religieuses de l'ancienne alliance et l'institution du Seigneur apporte une confirmation positive à l'une des idées maîtresses de Zwingle ? Si la cène est un acte de profession publique et un témoignage rendu au Seigneur par la foi chrétienne, ce témoignage du croyant exige impérieusement la consécration du disciple au service de son Maître.

Commémoration reconnaissante et joyeuse de la rédemption, profession de foi et consécration au Seigneur, telle est la signification subjective du sacrement eucharistique, telle est la part

<sup>1</sup> Cf. par ex. ZWINGLE, *Expositio christianae fidei*, § 82.

qui revient à l'activité spirituelle de la communauté chrétienne dans la célébration de la cène.

Car c'est la communauté chrétienne, c'est l'Eglise qui, dans la sainte cène, publie le souvenir de la rédemption et « annonce la mort du Seigneur; » c'est elle qui, autour de la table sainte, affirme sa foi et s'engage à servir son chef. La cène n'est pas en première ligne une expression de la piété individuelle, elle est un acte collectif, une manifestation de la vie religieuse de l'Eglise, un élément de son culte. Le repas eucharistique est essentiellement un repas fraternel.

Le caractère collectif de la cène chrétienne ressort avec une évidence parfaite de l'institution du Seigneur et de la situation historique qui encadre la cène primitive.

S'il est vrai que le repas pascal était destiné à célébrer le souvenir de la plus merveilleuse délivrance du peuple, il devait aussi traduire et symboliser la solidarité étroite qui unissait les membres de cette nation sauvée et bénie par l'Eternel. La reconnaissante et joyeuse commémoration du passé s'exprimait par une communion fraternelle qui groupait chaque famille autour de son chef et qui faisait d'Israël lui-même un peuple de frères. En se servant des rites et des traditions du repas pascal pour expliquer à ses disciples la signification religieuse de sa mort, Jésus entendait maintenir un des caractères les plus essentiels de la fête de Pâque. D'après Matthieu, le Maître fit circuler la coupe dans le cercle de ses disciples, en leur disant : « Buvez-en tous. » Cette invitation formelle du Seigneur manque dans les autres versions de l'institution eucharistique; mais Marc ajoute, après avoir rapporté les paroles du Christ : « Ils y burent tous. » La recommandation de Jésus et l'effet dont elle fut suivie sont positivement sous-entendus dans la relation paulinienne de la cène<sup>1</sup>. La participation de tous à ce repas pascal transformé par le souvenir du Seigneur est un élément essentiel de la signification du rite<sup>2</sup>.

Cette interprétation est confirmée par l'idée centrale qui se

<sup>1</sup> Mat. XXVI, 27; Marc XIV, 23; Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25.

<sup>2</sup> M. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3<sup>e</sup> édit. 1864, I, 245.

rencontre dans toutes les formules relatives au calice. La nouvelle alliance que mentionne Jésus doit être conclue avec la nation purifiée et désormais fidèle ; ce n'est pas à l'individu pris isolément, c'est à la communauté messianique, représentée par ses disciples, que s'adressent les paroles du Seigneur.

L'apôtre Paul a conservé cette conception si fondamentale dans l'institution primitive de Jésus. Seulement il l'a exprimée dans un langage qui lui appartient en propre, et la forme dont il a revêtu la pensée du Seigneur porte l'empreinte d'une des idées les plus importantes de la théologie paulinienne. Le lien qui unit les chrétiens à leur commun chef les unit entre eux, et cette fraternité des membres de l'église est symbolisée par la participation de tous les croyants au même pain du repas eucharistique : « Il n'y a qu'un seul pain ; de même, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps, car nous avons notre part de ce seul pain. » (1 Cor. X, 17.)

Toutes les églises ont maintenu, en principe, l'idée primitive de la communion fraternelle s'exprimant dans l'acte de la cène. Mais les confessions particulières de l'église chrétienne ont réalisé cette idée d'une manière bien différente dans la pratique du culte et dans le développement de la piété et de la vie religieuse. Au sein de l'église romaine, le souvenir de la confraternité des communicants s'est effacé dans la mesure où la théorie du sacrifice de la messe a gagné en importance, et où le mystère de la présence du Christ dans l'hostie a absorbé les préoccupations et les sentiments des fidèles<sup>1</sup>. La doctrine luthérienne n'a remis qu'imparfaitement en lumière le caractère collectif du sacrement eucharistique<sup>2</sup> ; le centre de gra-

<sup>1</sup> TRIDENT. *Sessio XXII, cap. 6 ; cf. canon 8*. Cf. BELLARMIN, *De Missa* II, 9 : Ad sacrificium, ut sacrificium est, nihil refert, si multi, vel pauci, vel nulli intersint, aut communicent, cum sacrificium offeratur Deo pro populo : potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi populus nec adsit, nec communicet.

<sup>2</sup> Lire les paroles significatives de MELANCTON, *Apolog. Conf. Aug.* XII, 68 : Deinde cogitant, præcipue talem notam Christo placuisse, videlicet convivium, ut significaret mutuam inter Christianos conjunctionem atque amicitiam, quia symposia sunt signa foederum et amicitiaë. Sed hæc opinio est civilis, nec ostendit præcipuum usum rerum a Deo tra-

tivité de la doctrine et du culte reposait dans la nature de l'union sacramentelle avec le Christ et non dans les effets de la communion fraternelle entre les croyants. En revanche, la confession réformée, spécialement les églises dominées par l'influence de Zwingle, retournèrent avec décision et énergie à une appréciation tout ensemble prescrite par nos documents bibliques et favorable au développement de la vie chrétienne<sup>1</sup>. Signaler dans ce retour à la tradition primitive un symptôme de rationalisme ou de sécheresse religieuse, c'est faire preuve d'une profonde ignorance ou d'une insigne mauvaise foi. Si les sociniens et les rationalistes ont attaché à cette notion une importance exclusive, il serait puéril de la combattre pour le simple plaisir de les contredire ; le désintéressement qui sait profiter des leçons d'un adversaire est à la fois plus chrétien et plus scientifique que la satisfaction d'avoir raison à tout prix, ... surtout quand on a tort.

## IV

J'ai essayé de dégager des textes bibliques les enseignements et les indications qu'ils renferment relativement au dernier repas du Seigneur. Je me suis efforcé de recueillir tous les éléments notables et caractéristiques à l'aide desquels il est possible de fixer la portée objective et la signification subjective du sacrement de la cène.

A la lumière de l'exégèse et de l'histoire, il me semble que le dogme eucharistique est devenu plus vivant, plus conforme

ditarum, tantum de caritate exercenda loquitur, quam homines profani et civiles utcumque intelligunt, de fide non loquitur, quæ quid sit, pauci intelligunt. — Cependant LUTHER développe quelquefois cette notion du « repas fraternel » dans ses sermons. Cf. par exemple *Erl. A.* 1<sup>2</sup>, 307-309 (idées absolument semblables à celle qu'exprime ZWINGLE, *Expositio christianae fidei*, § 78, voy. la note suivante).

<sup>1</sup> ZWINGLE, *Expositio christianae fidei*, § 78 : Alteram (Eucharistia) habet analogiam quæ ad nos pertinet. Ut panis ex granis multis fit, vinum vero ex multis acinis confluit : sic Ecclesiae corpus ex infinitis membris in unum corpus una in Christum fiducia, quæ ex uno Spiritu provenit, coagmentatur et erigitur, ut sit verum templum et corpus inhabitantis spiritus sancti. — Cf. *Ibid* § 82. — Cf. CALVIN, *Institution*, IV, 17, 38.

à l'ensemble des données évangéliques, plus accessible, je ne dis pas à la raison, dont on récusera la compétence, mais à l'expérience de la foi religieuse, au témoignage de la conscience et du cœur chrétien. Peut-être, cependant, est-ce là ce que l'on contestera ; peut-être aussi la simplicité trop élémentaire des résultats inspirera-t-elle quelque défiance à plus d'un lecteur : « Valait-il la peine de se livrer à des recherches aussi minutieuses et aussi arides pour aboutir à des conclusions qui affaiblissent le dogme et qui suppriment le mystère ? » Le mystère ! Argument souverain que l'on invoque avec un touchant empressement pour abriter, sous ce terme commode et singulièrement élastique, un monde infini de pensées et de préoccupations trop souvent indignes de cet auguste patronage ! Le mystère ! Il s'évanouit, en effet, si l'on entend par ce mot la rêverie mythologique d'une « mixtion que l'on veut faire de la chair de Jésus-Christ avec nos âmes, comme si elle decoulait par un alambic <sup>1</sup> ; » il s'évanouit, si l'on appelle mystère je ne sais quelle fiction insaisissable que l'on décore des noms de réalisme sacramentel, de manducation suprasensible et ineffable, de communion à la fois corporelle et spirituelle avec le Seigneur ; il s'évanouit, si l'on revêt de cette formule magique les fantasmagories créées par une métaphysique étrangère à l'évangile ou par un mysticisme aussi vague que prétentieux ! Oui, ce fantôme de la théologie se dissipe à la clarté de la parole du Maître et au souffle vivifiant de la révélation chrétienne. Mais pour être lumineuse, populaire, saisissante de simplicité, la pensée de Jésus, commentée par ses disciples, n'en est pas moins d'une profondeur que n'épuiseront jamais les spéculations les plus hardies ou les plus subtiles de notre théologie. Savez-vous quel est le mystère véritable que recèle la sainte cène ? C'est le mystère qui est au fond du christianisme lui-même, le mystère de l'évangile, le mystère de la croix ! Mystère de l'amour qui se donne et de la foi qui accepte, mystère du salut et de la vie éternelle que Dieu communique au pécheur par son Fils unique, mystère si insondable que le cœur qui en a entrevu la divine richesse en est à la fois con-

<sup>1</sup> CALVIN, *Institution* IV, 17, 32.

fondue et transporté<sup>1</sup>, et cependant mystère si essentiel et si nécessaire à notre pauvre nature qu'une fois révélé à notre âme, il devient le principe inspirateur de notre vie, notre force victorieuse, notre suprême consolation et notre immortelle espérance! En vérité, ce mystère-là dépasse les mystères qu'enfante l'incrédulité de notre foi autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre! A ceux qui nous accuseraient d'amoin-drir la valeur de la cène puisque nous la recevons des mains du Sauveur comme le témoignage visible et inoubliable de sa volonté rédemptrice, nous sommes en droit de rappeler ce que l'apôtre affirme au sujet de la prédication de la croix. A la vaine philosophie des esprits raffinés que ne satisfait point le message de Jésus-Christ crucifié, aux théories aventureuses des dogmaticiens qui cherchent dans le sacrement eucharistique une grâce supérieure à la grâce du salut, opposons simplement le message de la croix, la révélation de la puissance de Dieu donnant le salut à tout croyant. « Où est le philosophe? Où est le docteur de la loi? Où est le raisonneur mondain? — Les Juifs exigent des miracles, les Grecs veulent de la philosophie; nous, nous ne jugeons savoir qu'une seule chose : Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, nous efforçant de le prêcher sans aucune des habiletés de la philosophie, afin de ne pas rendre inutile la croix de Christ<sup>2</sup>. » La sainte cène est le gage impérissable de l'évangile du salut, parce qu'elle est la prédication en acte de Jésus-Christ crucifié.

Il n'appartient pas à la dogmatique de tirer les conséquences pratiques de la doctrine eucharistique et de montrer quelle place revient à la sainte cène dans le culte de l'église et dans le développement de la vie chrétienne<sup>3</sup>. Qu'il me suffise de

<sup>1</sup> LUTHER, *Praeludium de captivitate babylonica Ecclesiae* (Op. lat. Erl. V, 44-45) : Magnitudo rerum tanta est, ut natura pusillanimis non audeat ea petere aut sperare. Nam remissionem peccatorum et æternam vitam quis non stupescat potius quam optet, si digne pensetur magnitudo bonorum, quæ per ea veniunt? habere scilicet Deum patrem, esse filium hæredem omnium bonorum Dei.

<sup>2</sup> 1 Cor. I, 20, 23; II, 1; I, 17; Cf. Rom. I, 16.

<sup>3</sup> Lire les travaux cités plus haut, *Introduction*, § I. Cf. KEIM, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, pag. 115 sq.; M. SEYERLEN, *ouv. cit.*, pag.

dire que le retour à l'intention et à la pensée inspiratrice du Seigneur est non moins nécessaire pour régler la célébration de la cène que pour formuler le dogme de l'eucharistie. On peut affirmer sans être téméraire que des réformes fécondes et heureuses découleraient de ce principe élémentaire, qu'on est loin d'appliquer dans toute son étendue et de mettre sérieusement en pratique. Ce qui d'ailleurs importe moins que l'observation extérieure du rite<sup>1</sup>, c'est l'esprit religieux qui doit dominer et pénétrer la célébration chrétienne de la sainte cène. Une intelligence juste et saine de l'institution du Seigneur ne manquerait pas de porter des fruits heureux et bénis dans la vie de l'église et de l'individu. Quel douloureux contraste entre la pratique usuelle et l'idéal qui se dégage de nos témoignages scripturaires! Le caractère distinctif du service eucharistique doit être la joie et la reconnaissance, la joie qui naît de l'expérience du salut, la reconnaissance qui répond à la grâce et à l'amour de Dieu<sup>2</sup>! Est-ce là le sentiment qui inspire nos communions? Y retrouve-t-on l'écho de ces admirables prières, qu'un document de l'ancienne église vient de remettre sous nos yeux, comme pour nous faire rougir de la

<sup>1</sup> Le programme de ZWINGLE est plus conforme à l'institution primitive et à l'idée protestante de la cène que celui de LUTHER; voy. sur le service eucharistique ordonné par le réformateur de Zurich, *Action oder Bruch des Nachtmals, Gedächtnuss oder Danksagung Christi*, 1525 (Op. Ed. SCHULER u. SCHULTHESS, D. W. II, 2, 223-242). Il va sans dire que la communion sous les deux espèces répond seule à la forme et à l'esprit de l'acte eucharistique. Quant au détail de la célébration liturgique de la cène, il faut se garder de donner dans un littéralisme outré et d'exiger une copie purement extérieure et matérielle de l'institution primitive. Voy. les judicieuses observations de SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 139, 3. Sur ce point les églises feront bien de s'en tenir au principe formulé par la Confession d'Augsburg, VII, 2-3: Ad veram unitatem Ecclesiæ satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Cf. LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten*. (E. A. XXIX, 193.)

<sup>2</sup> Lire dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1886, p. 614-620, *La sainte cène*, par le rév. T. T. MUNGER.

morne froideur d'un culte qui trop souvent ressemble plutôt à une cérémonie funèbre qu'à une Pâque chrétienne? « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne<sup>1</sup>. » Ainsi parle l'apôtre. A voir notre formalisme routinier ou nos terreurs superstitieuses<sup>2</sup>, se doute-t-on que la mort du Seigneur, annoncée par le communiant, est le secret de notre salut, de notre vie et de notre bonheur? « De même que ce pain rompu était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un seul morceau, qu'ainsi soit ressablée ton Eglise des extrémités de la terre pour ton royaume<sup>3</sup>! » Ainsi priait l'ancienne église. A voir les discordes séculaires dont le sacrement de l'eucharistie a été l'occasion, soupçonne-t-on que la table du Seigneur est un repas fraternel, une reconnaissante et joyeuse communion des saints<sup>4</sup>? Et saura-t-on jamais tout le mal qu'ont fait aux âmes droites et délicates une doctrine et un culte également condamnés par la parole du Christ et par la pratique de ses premiers disciples?

« Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise pour la délivrer de tout mal et pour la perfectionner dans ton amour, et rassemble-la des quatre vents après l'avoir sanctifiée pour ton royaume, que tu lui as préparé; car à toi est la puissance et la gloire dans tous les siècles<sup>5</sup>! »

<sup>1</sup> 1 Cor. XI, 26.

<sup>2</sup> Rien de plus déplorable et de plus funeste que l'abus qu'on a fait de la parole apostolique sur la communion indigne (1 Cor. XI, 27-32). Expliquée à l'aide du contexte, cette parole se rapporte aux excès scandaleux des chrétiens qui profanaient la table sainte par leur ivresse et leurs rivalités (voir plus haut, chap. II, § V). Que penser des interprètes qui ont osé tirer de ce passage des instructions dogmatiques sur la réalité de l'union sacramentelle et sur l'indignité de ceux qui n'adhèrent pas à cette doctrine?

<sup>3</sup> *La Didachè*, IX, 4.

<sup>4</sup> Sur les droits imprescriptibles et les limites nécessaires de l'union des protestants des deux confessions, voy. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 140, 4.

<sup>5</sup> *La Didachè*, X, 3.