

La doctrine calvinienne de la cène

Autor(en): **Graf, Arthur**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1932)**

Heft 83

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380217>

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 CALVINIENNE DE LA CÈNE

Wilhelm NIESEL, *Calvins Lehre vom Abendmahl*. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Dritte Reihe, Bd. III) München, Kaiser, 1930. VIII, 106 p. in-8.

Nous assistons depuis quelque temps à une renaissance du calvinisme. Ce mouvement que d'aucuns trouvent regrettable parce qu'ils n'y voient guère qu'une répristination de conceptions irrévocablement dépassées a cependant sa raison d'être. Car il ne s'agit pas d'une répristination quelconque ; il s'agit d'un renouveau singulièrement nécessaire. Des questions qui n'avaient jamais été liquidées demandent à être remises à l'étude, la discussion interrompue ou mal engagée doit être reprise et, si possible, menée à bonne fin. L'an dernier, le synode de l'Eglise nationale du canton de Vaud mettait à l'étude la question de la Cène. Les réponses des Conseils d'arrondissement formulaient entre autres la demande que le peuple de l'Eglise fût instruit au sujet de la Cène, étant donné qu'il n'en saisissait pas toujours la signification et la portée.

Qu'est-ce que la Cène ? Qu'était-elle aux yeux de Calvin ? La question ne manque pas d'actualité. L'ouvrage dont nous venons d'indiquer le titre constitue un apport intéressant à cette question⁽¹⁾.

En 1929 on a célébré le jubilé quatre fois séculaire du Colloque de Marburg. Il faut se rendre bien compte du fait que cet événement a pour nous une valeur purement historique ; Luther et Zwingli se sont séparés sur la question de la Cène. Est-ce une raison suffisante pour que les luthériens et les réformés continuent à demeurer séparés ? Les raisons émises lors du Colloque sont-elles le dernier mot en cette affaire ? Nullement. La doctrine réformée classique n'est pas celle de Zwingli mais bien celle de Calvin. Il importe donc de connaître exactement cette doctrine-là et de la confronter avec celle de Luther et de ses disciples.

(1) On sait que M. Niesel, actuellement directeur du Predigerseminar d'Elberfeld, a collaboré avec M. Peter Barth à l'édition de l'*Institution* de Calvin dans les *Opera Selecta* en cours de publication.

Or nous possédons un certain nombre d'ouvrages consacrés à cette question. Dans un livre publié en 1926 et intitulé : *Vom Sakrament bei Calvin*, M. Joachim Beckmann croit pouvoir démontrer que Calvin a professé une doctrine que l'on peut qualifier d'augustinienne. Il va même jusqu'à dire que Calvin a mieux compris saint Augustin que celui-ci ne s'est compris lui-même. Tout en reconnaissant que l'influence de saint Augustin sur la pensée de Calvin est indéniable, M. Niesel relève le fait qu'il y a cependant une divergence très nette entre la doctrine d'Augustin et celle de Calvin : dans la doctrine du baptême, en particulier, mais aussi dans la question : comment se représentent-ils la présence du Christ dans la Cène ?

M. Beckmann a démontré que Calvin a profité de l'enseignement de saint Augustin ; il est toutefois probable qu'il a profité d'autres auteurs encore. Il n'importe pas de chercher les analogies, il importe au contraire d'examiner par quoi Calvin a jugé nécessaire de s'opposer à d'autres doctrines. Que Calvin ait repoussé la doctrine catholique de l'eucharistie, rien de plus connu et de plus naturel. Mais pourquoi tient-il à distinguer sa doctrine à lui de celle des luthériens ? Pourquoi Calvin — que l'on range aujourd'hui parmi les Pères du mouvement œcuménique — a-t-il dressé une barrière en face de ses frères luthériens ? Ce fut manifestement parce que sa doctrine contenait des éléments qu'il jugeait inaliénables, puisqu'ils constituaient pour lui la vérité sur la Cène. M. Niesel ne fait que mentionner sommairement les phases de la controverse entre Calvin et Westphal, controverse qui se prolongea au delà de l'année 1557 où parut l'*Ultima admonitio ad J. Westphalum*. En effet après que Westphal eut publié en 1558 son *Apologia confessionis de coena domini...*, Calvin riposta une dernière fois non pas dans un traité à part, mais dans l'édition de 1559 de l'*Institution*. Le chapitre XVII de cette édition contient les sections 20 à 34 que les éditeurs du Corpus reformationum signalent comme étant des adjonctions. Il s'agit d'un remaniement du texte des éditions précédentes ; ces adjonctions forment un tout. Calvin s'y tourne manifestement contre les luthériens ; on y retrouve des passages empruntés textuellement à sa *Defensio* de 1555 et à son *Ultima defensio* de 1557. D'autres passages supposent clairement l'*Apologia* de Westphal. C'est là qu'il faut chercher l'essence même de la doctrine calvinienne de la Cène.

Il ne manque pas d'ouvrages qui ont tenté de dégager la doctrine calvinienne de la Cène des traités contre Westphal. Citons entre autres August Ebrard : *Das Dogma vom heiligen Abendmahl* (1846), puis Julius Müller : *Dogmatische Abhandlungen* (1870), la thèse d'E. Lengereau : *La théorie de Calvin sur la Cène d'après ses controverses avec Joachim Westphal et Thilemann Hesbusius* (1896) ; enfin Emile Doumergue dans son monumental *Calvin*. Tous ces auteurs — tel est du moins le résultat de l'étude de M. Niesel — manquent de clarté et font dire à Calvin ce qu'il ne dit pas. L'ouvrage de Paul Wernle : *Der evangelische Glaube*, III, *Calvin* (1919), p. 105 à 114, marque un réel progrès ; il relève tout d'abord le fait que Calvin ne se trouve

pas sur cette question dans la dépendance de saint Augustin. Il insiste sur la présence réelle du corps et du sang de Christ dans la Cène : il s'agit d'une communion réelle du Christ glorifié et du fidèle, communion réalisée par l'Esprit qui agit du ciel et la foi qui lui répond de la part de l'homme. Boudriot, dans une étude intitulée : *Calvins Abendmahlslehre* (Reformierte Kirchenzeitung, 79, 1929, p. 90 à 93, 97 à 99) reprend les développements de Wernle ; il adopte pour son compte la doctrine calvinienne, mais n'approfondit pas l'étude de la controverse avec Westphal. C'est ici que l'ouvrage de M. Niesel prend son point de départ ; il veut mettre en meilleur relief la doctrine spécifiquement calvinienne et répondre à la question : nous est-il possible d'accepter pleinement la doctrine de Calvin sur la Cène ?

PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNION AVEC LE CHRIST

I

Lorsque Calvin passa de l'Eglise de Rome à la Réforme le camp protestant était divisé précisément au sujet de la Cène. Calvin apprit par les écrits de Luther quelles étaient les idées de Zwingli et d'Oecolampade (*C. R.*, IX, 51) ; il en conçut en quelque sorte de l'antipathie pour les deux réformateurs oberlandais. Calvin a probablement lu la traduction latine du *Sermon von dem Sakrament des leibs und bluts Christi, widder die Schwarmgeister* de 1527, ainsi que la lettre de Luther à Herwagen (*W. A.*, XIX, 471 ss.). L'*Institution* de 1536, et spécialement le chapitre *De cœna domini*, offre des analogies frappantes avec le *De captivitate Babylonica ecclesie præludium*, mais aussi avec le *Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des heyligen waren Leychnams Christi* de 1519 et avec le *Sermon von der Beycht vnd dem Sacrament* de 1524. Calvin a connu l'édition latine du *Betbüchlein* et le Petit catéchisme de 1529. Calvin a donc subi dans une large mesure l'influence du « jeune Luther », pour employer une expression très fort en usage à l'époque actuelle. Quant au Luther de la période ultérieure, il ne le connaissait que par ouï-dire, ainsi que le lui reprochait Bullinger dans une lettre du 24 octobre 1554 (*C. R.*, XV, 274).

Et pourtant Calvin s'est rendu compte de bonne heure des divergences profondes qui le séparaient de Luther. L'*Institution* de 1543 contient un fragment qui aurait dû figurer dans l'introduction au commentaire de l'épître aux Romains. Dans ce fragment Calvin critique la doctrine de l'ubiquité dont l'Eglise usait largement contre Zwingli. Il attaque donc cette doctrine scolastique et par là-même il met en garde Luther qui de son côté avait repris la doctrine scolastique.

On peut donc dire que Calvin a beaucoup appris à l'école de Luther, mais qu'il ne l'a pas suivi aveuglément. Il a sans doute appris également de Bucer, dont il a connu le commentaire aux évangiles ainsi que l'*Apologie*

de 1526. Pour ce qui concerne Zwingli, Calvin a connu le *Commentarius de vera et falsa religione* de 1525, dont on retrouve les traces dans l'*Institution* de 1536. Il est peu probable qu'il ait étudié de plus près les écrits du réformateur de Zurich. Pour ce qui concerne Oecolampade, la *Dilucida explicatio* de 1561 nous apprend qu'il a connu le *De genuina verborum domini, Hoc est corpus meum... expositione liber* de 1525 et le *Dialogus* de 1530.

II

Pourquoi Calvin a-t-il manifestement repoussé les idées de Zwingli ? Parce que ce dernier avait enlevé au sacrement toute portée réelle et objective. Pour lui tout dépend de la foi ; là où la foi fait défaut le sacrement n'est d'aucune utilité ; avec la foi l'homme a tout. Si le sacrement était indispensable et si certaines grâces ne pouvaient être transmises que par le sacrement, alors le Saint-Esprit ne serait plus libre d'agir selon sa volonté. Il semble donc que Zwingli avait aboli le dernier reste de la conception catholique. Calvin, par contre, estime que le réformateur de Zurich s'est trompé. A ses yeux, Zwingli simplifie trop les choses. Calvin pense lui aussi que la foi est l'œuvre du Saint-Esprit ; mais la foi a pour objet la Parole et le sacrement. C'est par ces moyens-là que Dieu parle, et l'œuvre du Saint-Esprit consiste à ouvrir l'accès de nos cœurs à la Parole et au sacrement. Sans le secours de l'Esprit nous ne saisissons ni la Parole ni le sacrement (*C. R.*, II, 947). Si l'aide de l'Esprit est indispensable, la Parole et le sacrement ne le sont pas moins ; voilà la règle. Elle ne souffre que de rares exceptions, mais elle demeure la règle. La pensée humaine n'arrive pas à saisir le pourquoi de cette règle. Dieu a par sa Révélation donné la Parole et le sacrement, l'Esprit prépare ceux qu'il veut bien préparer à recevoir l'un et l'autre efficacement (*C. R.*, IX, 29).

Le sacrement ayant été donné à l'homme par Dieu lui-même est nécessaire et indispensable. La foi n'est jamais parfaite (cf. Marc ix, 24), elle a besoin d'être fortifiée et confirmée jour après jour, car l'homme est pécheur ; partout la foi complète lui fait défaut. Il n'y a de parfait que la Parole de Dieu et le sacrement qui l'accompagne, et l'action du Saint-Esprit. Ce que nous possédons en nous-même est imparfait et toujours incertain, aussi avons-nous besoin de l'enseignement de la Parole et de l'appui du sacrement.

La dernière édition de l'*Institution* renouvelle ces critiques de la conception de Zwingli ; Calvin conclut qu'étant donné la valeur objective du sacrement la doctrine qui fait de la Cène un acte subjectif, une simple confession, est une erreur.

Mais il y a plus. Là où les textes parlent du fait que le fidèle mange le corps du Christ et boit son sang, Zwingli avait prétendu que « manger » signifiait « croire ». Calvin n'accepte pas cette explication du sixième chapitre de l'évangile selon saint Jean. Certes la foi est indispensable, elle est la con-

dition sans laquelle il n'y a pas de communion possible ; mais cette communion ne consiste pas dans une relation du croyant au Christ, il s'agit d'une vie nouvelle, conformément au texte de l'épître aux Ephésiens III, 17, où l'apôtre parle du Christ vivant en nos cœurs par la foi. La foi rend possible cette vie en Christ, mais elle ne *l'est* pas en elle-même ; car la vie en Christ est un don de la grâce. C'est ce que Zwingli n'a pas compris (1).

L'*Institution* parle en outre de certaines gens qui affirment eux aussi que le croyant participe à une vie nouvelle en Christ. Mais ils entendent par là une communion purement spirituelle : l'homme reçoit l'esprit du Christ. Calvin souligne que le sixième chapitre de Jean parle expressément du corps et du sang du Christ ; il estime que ces termes ne sauraient être éliminés et remplacés par celui d'Esprit, comme Karlstadt semblait l'admettre : la communion avec le Christ s'étend non à son seul esprit, mais au delà. Calvin ne veut donc pas être de la secte des « spiritualistes », il n'a rien de commun avec eux. Mais alors quelle est sa conception de la Cène ?

III

Le mystère de la Cène comporte, selon Calvin, deux éléments : les signes corporels et la réalité spirituelle. Dans cette dernière il convient de distinguer trois choses : la signification, l'essence (*materia*) et l'effet (ou *virtus*) ; cf. *Inst.* de 1543 ; *C. R.*, I, 1003, et *Inst.* de 1559 ; *C. R.*, II, 1010. Examinons-les l'un après l'autre.

1. La *significatio*.

La signification ressort des promesses qui sont liées à la Cène ; ce sont les paroles du Christ qui ne doivent pas être récitées machinalement, comme cela se fait lors de la célébration de la messe, mais qui doivent être lues, proclamées distinctement, afin que les fidèles en saisissent le sens. Sans les paroles du Christ, la Cène n'est plus la Cène. Ici Calvin est en plein accord avec Luther. Ces paroles sont une promesse que Dieu fait au fidèle présent à la Cène ; le testament, l'alliance conclue avec les premiers disciples est renouvelée, prolongée de façon à ce qu'elle devienne l'alliance avec nous ; c'est Dieu lui-même qui affirme l'existence de cette alliance, et ainsi la foi « trouve le point d'appui qui la confirme et nous console » ; cf. *Inst.* de 1536-39 ; *O. S.*, I, 137.

Quel est dans ces conditions le rôle du pain et du vin ; ne sont-ils pas superflus ? Calvin dit : notre foi est trop faible pour saisir le mystère de la promesse divine. C'est pour cela que Dieu nous a donné les signes extérieurs, visibles. Nous sommes charnels, terre à terre, incapables de saisir les choses de l'esprit ; c'est pour cela que Dieu nous donne ces éléments charnels, afin que nous saisissions par les moyens charnels les choses spirituelles. Pré-

(1) Il est impossible de dire si Calvin a jamais connu la forme dernière de la doctrine de Zwingli, qui faisait en une certaine mesure une place à la doctrine de la présence réelle.

cisément parce que nous sommes ainsi faibles et charnels, Dieu condescend à notre faiblesse. Le pain et le vin nous présentent l'aliment spirituel ; mais cela ne veut pas dire que ces éléments ne soient que forme et symbole dans le sens esthétique du terme. Ils sont le gage d'une réalité invisible qui nous est présentée, ils confirment la promesse qui nous est faite par la Cène ; mieux encore, ils fortifient notre « fiance ». Donc les éléments de la Cène sont des « *appendices* » *verbi*, ils sont le *verbum visibile*, et n'ont aucune valeur en eux-mêmes ; ils nous font voir l'œuvre de Dieu.

2. La *materia*.

La Cène, tant par les promesses qui s'y rattachent que par les éléments qu'elle comporte, dirige nos regards sur un fait invisible. Le Christ se donne à nous, plus encore il veut s'unir à nous (κατοικήσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν). C'est bien quelque chose de réel, Dieu ne ment pas. C'est pour cela que Calvin affirme que la Cène ne symbolise pas seulement ce fait ; cette communication se passe effectivement. « Le Christ est présent tout comme si nous pouvions le saisir de nos mains. » (*Inst.* de 1536-59 ; *C. R.*, II, 1003). Lorsque nous rompons le pain il se passe quelque chose : le Christ nous est donné. Ainsi il faut distinguer la chose et la forme, mais on ne saurait les séparer. La Cène est l'instrument par lequel le Christ se donne à nous, le Christ mort et ressuscité, son corps et son sang par lesquels il a fait acte d'obéissance parfaite afin de nous justifier (*C. R.*, IX, 842). Il convient de souligner que Calvin ne connaît qu'un seul corps du Christ : « *Nos vero quum unicum sciamus esse Christi corpus, quod semel in victimam nostræ cum Deo reconciliationis oblatum est, illud ipsum asserimus nobis offerri in cæna* » (*C. R.*, IX, 9 s.). Le Christ crucifié est identique au Christ glorifié. C'est en ceci qu'il est notre Sauveur. Il est en effet le verbe vivifiant du Père, origine de toute chose (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) ; mais par le fait du péché l'homme a été séparé de cette source de vie. C'est pour cela que celle-ci lui fut révélée par l'incarnation du verbe (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) ou encore : ce principe de vie nouvelle vient habiter en nous, en notre chair (Jean) il est ainsi notre vraie nourriture. La source de la vie ne se trouve donc pas dans un au-delà inaccessible à nous, pauvres pécheurs, elle veut jaillir en notre chair. Calvin se place donc résolument sur le terrain de la révélation ; le péché est à ses yeux la réalité néfaste qui nous barre l'accès auprès de Dieu. Ce n'est que par l'incarnation du Christ que la voie est de nouveau libre. Ce n'est donc pas le logos éternel de la spéculation platonicienne qui nous donne la vie : c'est uniquement le logos divin fait chair.

Commentant le passage de l'épître aux Ephésiens cité plus haut, Calvin insiste sur la nécessité de nous unir au Christ, afin que nous soyons membres de son corps. La Cène répond à cette exigence. « *Obtineri [sc. Christum] autem dico, non tantum quum pro nobis factum fuisse victimam credimus ; sed dum in nobis habitat, dum est unum nobiscum, dum eius sumus membra ex carne eius, dum in unam denique et vitam et substantiam (ut ita loquar) cum*

ipso coalescimus » ; C. R., XLIX, 487. « ...*nos fieri carnis et sanguinis Christi participes, ut in nobis habitet nosque in ipso...* », écrit-il à Bullinger, le 26 juin 1548. Calvin parle avec éloquence de cette communion intime, mais jamais il n'oublie qu'il s'agit d'un mystère que la langue humaine est incapable de décrire : « ...*sublimius captu nostro mysterium esse concedimus* », *Defensio* ; C. R., IX, 31.

3. L'*effectus*.

L'essence de la Cène est donc le Christ crucifié et ressuscité. Cela veut dire que le fidèle ne reçoit pas une matière céleste, éternelle. C'est le corps et le sang du Christ qui a été livré pour notre salut, comme le dit le texte même des promesses. Par là-même le fruit de la mort du Christ nous est donné. Le Christ est le pain de vie ; il procure la vie. C'est ce qui est singulièrement représenté par les éléments de la Cène : il nous fait comprendre que le Christ est pour nous une nourriture réconfortante. Il y a analogie entre les effets du pain et du vin et ceux de la présence du Christ. Calvin insiste sur le fait qu'il s'agit du corps et du sang du Christ : c'est cela qui fait de la Cène un sacrement. Nous ne trouvons Dieu que dans le Fils incarné (Mat. xvi, 27) ; c'est là qu'il se révèle. Mais là où nous est offert le corps et le sang du Christ là aussi nous sont donnés tous les effets qui découlent de ce corps. Le Christ est toujours Emmanuel = Dieu avec nous. Nous ne saurions séparer l'œuvre du Christ de sa personne ; là où le fidèle reçoit le Christ là aussi lui sont remis les bienfaits du Christ. En s'incarnant il a pris ce qui était notre nature et nous a donné la sienne (Luther avait dit : *nostra assumpsit*).

Il a adopté notre misère et nous a donné sa richesse ; il a pris notre faiblesse pour nous laisser sa force. « Il ne vient pas nud et vuide à nous, il n'y vient pas povre. Car il s'est une fois appovri (dit saint Paul) afin que nous soyons enrichis par luy : il s'est fait foible et petit, afin que nous soyons fortifiez par sa vertu invincible. » Etant venu Fils de l'homme, il nous a faits enfants de Dieu. Rédemption, justification, sanctification, vie éternelle : voici les bienfaits du Christ envers nous, voici l'*effectus* de la Cène qui en résulte conformément à sa *promissio* et à sa *materia*.

Retenons ceci : l'œuvre du Christ est inséparable de sa personne ; nous ne saurions recevoir les bienfaits de Dieu en faisant abstraction du Médiateur ; « *non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret* » (C. R., IX, 842). Donc pas de salut en dehors de la communion avec le Christ, sa personne entière ; sans la « *materia* » de la Cène (corps et sang du Christ) pas d'« *effectus* ». Pourquoi Calvin insiste-t-il sur ces affirmations ? Parce qu'à ses yeux il n'y a pas de vérité en dehors de la révélation en Christ, le verbe divin fait chair. « *Ego enim, ubi de gratuitis Dei beneficiis agitur, semper soleo a Christo incipere : et merito, quia donec noster fiat, gratiis omnibus privari nos ac destitui necesse est, quarum in se plenitudinem continet* » (C. R., IX, 88).

DEUXIÈME PARTIE : LE MODE DE LA COMMUNION AVEC LE CHRIST.

Calvin affirme que le Christ est présent à la Cène et que le fidèle reçoit le corps et le sang du Christ et par eux les bienfaits du Christ. Cette communion avec le Christ est la source unique de notre salut ; elle est produite et augmentée par la Cène. Reste à définir comment cette présence et cette communion sont possibles. Ce n'est toutefois qu'à son corps défendant que Calvin a abordé la question étant persuadé qu'il s'agissait là d'un mystère inaccessible à l'esprit humain. Mais il fut bien obligé d'étudier cette question afin de fixer sa doctrine et de la distinguer de celle des luthériens. En effet Calvin ne pouvait admettre la doctrine luthérienne ; non pas qu'il niât la présence réelle, mais il estimait fautive la manière dont les luthériens expliquaient cette présence. C'est donc ici que nous pénétrons au centre même de la doctrine calvinienne de la Cène. Nous allons voir quelles sont les réserves que fait Calvin aux conceptions luthériennes et ce qu'il a de positif à dire à ce sujet.

I. Calvin contre les polémistes luthériens.

1. Il n'y a pas de relation *directe* entre le corps et le sang du Christ et les éléments de la Cène.

L'*Institution* de 1559 donne d'abord une exégèse des passages de l'institution de la Cène. Toute la question est là : que signifient les paroles du Christ ? L'Écriture est la loi suprême. Luther l'a toujours affirmé ; il estimait que ses adversaires s'écartaient des textes bibliques. Westphal, lui aussi, reproche la même chose aux théologiens réformés. Sa *Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de cœna domini, ex Sacramentariorum libris congesta* (1552) démontre que les explications les plus diverses ont été données des paroles : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Ce sont ces divergences qui, à ses yeux, prouvent que la doctrine des non-luthériens n'est pas de Dieu. Calvin démontre que les luthériens eux-mêmes ne sont pas d'accord sur le sens des paroles citées (*Inst.*, IV, xvii, 20 ; *C. R.*, II, 1018). Ils ont recours à un *tropus*. Westphal l'accorde ; il est impossible de prendre les paroles de Jésus au pied de la lettre. Calvin s'attache à démontrer avant tout que le mot ἐστιν ne saurait signifier que le pain est identique au corps du Christ, car alors le pain serait Dieu, ce qui est impossible. Il estime que le pain est appelé « sacramentalement » le corps du Christ ; tandis que Westphal prétendait que le pain est uni « sacramentalement » au corps de Christ. Il concède à Calvin que dans le texte en question le nom d'une chose est rapporté à une autre chose parce qu'elles sont reliées entre elles : « *res diversæ, non mutatæ, non confusæ, sed tantum unitæ, altera de altera prædicantur* ». Il se rapproche donc de la conception calvinienne et Calvin a en tous cas démontré que la

particule ἔστιν dans le texte sacré ne saurait être prise dans son sens ordinaire, purement grammatical. Mais quel est alors son vrai sens ?

Calvin part du principe qu'un passage difficile à comprendre à cause de sa brièveté doit être rapproché d'un passage plus détaillé. Il cite Luc et Paul où il est dit : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου. Le pain est le corps du Christ en ce sens qu'il est le testament en son corps, en d'autres termes, il est la confirmation du fait que le corps du Christ nous est donné. L'alliance conclue et sanctifiée par le sacrifice du Christ est renouvelée, étendue jusqu'à nous par le fait que les éléments de la Cène nous sont offerts. Le *tunc* de la nouvelle alliance devient un *nunc* pour les fidèles, et c'est ainsi que le salut leur est conféré. Westphal par contre veut expliquer Luc et Paul par Marc et Matthieu qu'il estime être suffisamment clairs. Il en vient à admettre une union intime du pain avec le corps, du vin avec le sang du Christ. La coupe de la Cène contient le sang et le vin. «*Ita poculum novum dicitur testamentum ob eam causam, quod iam non solum poculum sit, nec solum vinum contineat, sed simul sanguis Christi præsens sit...*»; *Apologia confessionis de cæna domini*, 1558.

Calvin fait remarquer que partout où la Bible mentionne un mystère (un *sacrement*, comme il dit) elle use de métonymie, c'est-à-dire elle attribue au signe le nom de la chose même, parce qu'il y a analogie et parce que les signes institués par Dieu ne représentent pas seulement, mais *donnent* les choses qu'ils représentent. Westphal ne veut pas voir que dans tous ces cas la chose est présente, elle accompagne le signe; le symbole a donc pour Calvin une tout autre signification que pour Honius et Zwingli. C'est parce qu'il ne voit pas, ou ne veut pas voir ce que Calvin affirme être sa pensée, pour sauvegarder la présence réelle que Westphal et plus encore les théologiens de Magdebourg et de Brême se cramponnent à la particule ἔστιν. Calvin a beau leur démontrer que dans un grand nombre de cas ce mot doit être interprété selon le sens de la phrase, que notamment les anthropomorphismes de la Bible ne sauraient être pris au pied de la lettre, que le sens des paroles du Christ était clair, si clair que les disciples qui ailleurs manifestent ouvertement leur incompréhension, n'ont pas hésité devant les paroles qui instituèrent la Cène; ils ne les ont certainement pas comprises à la façon des luthériens — rien n'y peut ! Calvin déclare finalement ne pas comprendre l'attitude de ses adversaires, il lui semble qu'ils veulent moins savoir ce que le Christ a dit lors de la première célébration du repas sacré que maintenir à tout prix leur conception. Il sait dès lors que l'on peut être théologien bibli-ciste uniquement pour sauvegarder ses propres idées ! «*Quæ enim absurditatum monstra fanaticis hominibus elicere non licebit, si illis permittitur singulos apices stabiliendis suis placitis obicere?*»; *Inst.*, 1559, IV, 17-23, C. R., II, 1022.

Aux yeux de Calvin les paroles τούτο ἔστιν τὸ σῶμά μου constituent une métonymie, cette appréciation ne touche aucunement le fait qu'il y a présence réelle. Que les luthériens tiennent à sauvegarder celle-ci, rien de

plus légitime. Mais les luthériens y arrivent-ils ? Est-ce qu'ils n'en viennent pas par la logique même des choses à statuer sinon une *impanatio* du moins une relation matérielle, dans l'espace, entre le corps du Christ et les éléments de la Cène ? On connaît les procédés empruntés aux scolastiques dont Luther usait pour maintenir l'affirmation de la présence réelle sans tomber dans l'impanation. Il y a trois manières d'être dans un seul et même *lieu*, dit-il. Il s'agit donc bien du lieu limité dans l'espace. La *sacramentliche Einigkeit* dont parle Luther est donc une unité, sui generis certainement, mais spatiale. Westphal est plus prudent que Luther, mais lui aussi parle d'une union sacramentaire dans laquelle le corps du Christ et le pain de la Cène sont unis, sa pensée est donc peu différente de celle de Luther. En fait pour les luthériens le corps du Christ se trouve en relation immédiate, directe avec les éléments de la Cène, pour Calvin l'un et l'autre agit immédiatement, directement sur la foi du fidèle, il y a parallélisme. Lorsque Westphal dit *cum pane et vino*, il entend autre chose que Calvin lorsque celui-ci emploie les mêmes paroles. Calvin estime que la doctrine luthérienne, loin de sauvegarder la présence réelle du corps du Christ la rend bien plutôt impossible.

2. La *caro Christi* ne saurait être supprimée.

Westphal qualifiait la pensée calvinienne de rationalisme ; de nos jours encore les luthériens reprochent aux réformés d'être entachés de rationalisme. Nous verrons par la suite ce qu'il faut en penser. Calvin savait cependant fort bien jusqu'à quel point le croyant devait se soumettre à l'autorité de la parole de Dieu, même contre le sens commun, il n'ignorait pas que quiconque veut se nourrir du corps du Christ doit soumettre ses pensées à la folie de la croix ; mais cela ne veut pas dire qu'il puisse accepter la conception luthérienne.

a) La toute-puissance divine et la réalité du corps du Christ.

Les luthériens affirment que la présence réelle, contingente au corps du Christ dans les éléments de la Cène, est un effet de la toute-puissance de Dieu. « *Nibil enim obtendo : nisi quod Christus omnipotens Deus efficit, ut sit quod esse pronunciat.* » (*Apologia conf.*, p. 209) Le corps du Christ glorifié a acquis une telle majesté et gloire qu'il est par ce fait omniprésent ; en ceci il se distingue de notre corps. « *Competit carni eius hæc gloriæ prærogativa, ut cum detur in cibum vitæ membris Ecclesiæ, quæ dispersa sunt per totum orbem, præsens sit in multis locis, qua gloria caro nostra destituitur.* » (*Apol. conf.*, p. 197) Ailleurs Westphal renonce à toute explication. Calvin, lui aussi, n'a traité de ces questions qu'à contre-cœur, il y était forcé par les affirmations de ses adversaires. Westphal était du reste trop pleinement disciple de Luther pour ignorer de quelle façon celui-ci avait expliqué la présence réelle. Calvin de son côté repousse l'explication donnée par les luthériens ; il ne s'agit pas de savoir ce que Dieu a *pu* faire, mais bien de ce qu'il a *voulu* faire. Or il a voulu que le Christ fût semblable aux hommes en toutes choses sauf le péché ; donc qu'il fût chair de notre chair. Qui dit chair entend parler d'une chose limitée, ayant une forme et se trouvant dans un

ieu déterminé. Les traits sont ceux de la chair, du corps du Christ, sinon ce corps n'est plus chair. Dieu peut sans doute transformer les ténèbres en lumière, mais il serait téméraire de prétendre qu'il permet de ne plus distinguer l'un de l'autre. L'esprit est esprit et la chair est chair ; les luthériens ont tort s'ils croient que Dieu fait que la chair soit en même temps esprit ! Ce raisonnement n'a rien de rationaliste, Calvin tient à ce que l'on n'abandonne pas une vérité fondamentale : si Dieu s'est manifesté dans la chair, cela veut dire qu'il est devenu pour nous l'objet que nous pouvons comprendre par le moyen de nos notions naturelles ; c'est pour cela que l'on peut parler de révélation. Il importe de souligner que la théologie calvinienne se fonde sur l'incarnation du Verbe, c'est pour cela qu'elle insiste sur le fait que le Christ est ressuscité avec le corps dans lequel il s'est incarné. Quiconque affirme que le corps du Christ est autre chose que notre chair infirme la notion même de révélation en Christ et par là notre salut. Il ne s'agit pas pour Calvin de la toute-présence de Dieu, mais de la présence de l'Homme-Dieu dans la Cène. C'est pour cela qu'il a repoussé la doctrine spiritualiste de Karlstadt ; pour la même raison il repousse celle de Luther. Ce n'est pas par rationalisme, mais bien parce que Calvin se place au point de vue de la révélation qu'il nie le droit du luthérien de faire intervenir la toute-puissance de Dieu dans la doctrine de la Cène.

b) Le corps du Christ au ciel.

Le corps du Christ ressuscité est limité, ce qui est prouvé par le récit de l'Ascension. Aux yeux de Westphal l'Ascension signifie autre chose : le Christ quitte ce monde, il échange l'état de souffrance et de mort contre celui de gloire, et c'est dans cet état glorieux qu'il est présent dans la Cène. Calvin n'est pas de cet avis ; car si le Christ était présent pourquoi aurait-il promis et envoyé son Esprit ? L'esprit supplée à la présence du Christ. La doctrine luthérienne ne sait que faire du récit biblique de l'Ascension, Calvin s'en rend bien compte. Pour lui le Christ est réellement monté au ciel ; mais il n'est pas question du ciel dans le sens vulgaire du mot ; le Christ s'est élevé au-dessus de tous les cieux, dans le *magnificum Dei palatium*, au delà du kosmos : « *Quid? an nos inter medias sphaeras Christum locamus? vel tugurium ei exstruimus inter planetas? Caelum est magnificum Dei palatium, toto mundi opificio superius. Tripudiat Westphalus, quod Christus secundum nos extra locum habitet, quasi huic cavillo opportune non fuerit a nobis occursum. Neque enim Christum sub pane delitescere negamus, quia loco proprie inclusus sit, sed quia elementis omnibus superior extra mundum habitat* » ; *Secunda defensio* ; C. R., IX, 79. Ces affirmations ont aux yeux de Calvin une importance théologique capitale. Le corps du Christ continue à être un corps tout en étant détaché des contingences de ce monde. L'espérance chrétienne entrevoit ainsi son but, nous savons que ce monde-ci passe, mais qu'un monde nouveau nous attend.

c) La présence invisible du corps du Christ.

Calvin étudie de près la doctrine luthérienne de la *praesentia invisibilis*.

Il constate que tout corps humain étant visible, les luthériens statuent finalement deux corps du Christ, l'un visible l'autre invisible, comme Augustin : « *Duplicem namque modum præsentiæ corporis Christi declarat* [sc. Augustinus] *alterum quo visibili forma in cælo est, alterum quo invisibiliter adest in sacramento communionis.* » D'autre part en enlevant au corps du Christ sa forme nécessaire, disant que ce corps glorifié n'est plus soumis aux lois de la nature, ils se rapprochent de l'erreur de Servet qui enseignait que le corps du Christ avait été anéanti, englouti par la divinité. Y a-t-il encore une distinction possible entre la nature humaine du Christ et sa divinité ?

Enfin Calvin, se fondant sur Phil. III, 21, demande si notre corps à nous sera aussi un jour invisible et sans dimension aucune comme celui du Christ. La théorie de Westphal n'aboutit-elle pas à nier la résurrection de la chair ? Sinon pourquoi n'admet-il pas que le Christ a élevé au ciel la chair dans laquelle il est né et a souffert ? Calvin insiste avec une certaine véhémence car il y va pour lui de l'espérance chrétienne. « *Quam infirma et fragilis foret spes illa, nisi hæc ipsa nostra caro in Christo vere suscitata, in regnum cælorum ingressa esset* » ; *Inst.* 1536-39, IV, XVII, 29 ; *C. R.*, II, 1030. Calvin veut maintenir l'espérance d'une vie éternelle, d'une vie au delà des contingences de ce monde passager, mais d'une vie de l'homme total, corps et âme.

Enfin Calvin reproche aux luthériens que leur doctrine empêche le croyant de maintenir l'orientation eschatologique. Le corps du Christ étant présent dans les éléments concrets, matériels de la Cène, le croyant s'attachera à cette réalité matérielle au lieu de tendre à ce qui est au delà de cette terre. « *Admoniti non esse in terra quærendum Christum, fide conscendimus in cælum, ut in eo fruamur.* » Il ne s'agit pas dans ce passage d'un prétendu mysticisme de Calvin, mais bien de son orientation eschatologique (de nombreux passages dans les sermons de Calvin confirment cette même orientation).

d) L'ubiquité du corps de Christ.

La théorie de la présence invisible du corps du Christ met en danger la doctrine de l'humanité du Seigneur ressuscité ; elle menace l'espérance chrétienne ; elle fausse l'orientation du croyant. Calvin croit avoir démontré que le Christ est au ciel, donc il ne saurait être question de son ubiquité. Le texte Mat. XXVIII, 20 ne parle pas de la présence corporelle du Seigneur, ni de sa présence dans la Cène, mais bien d'une communion permanente entre le croyant et son Maître en dehors de la Cène ; le Christ promet à ses disciples aide et soutien. Calvin démontre que cette théorie de l'ubiquité comme celle de la présence invisible découle de la christologie luthérienne qui fait participer la nature humaine du Christ aux qualités divines. Les luthériens s'écartent de la christologie reçue par l'Église pour retourner à Eutychès, comme l'a fait Servet qui lui aussi prétendait qu'il y avait fusion des deux natures. Calvin repousse le *genus maiestaticum* de la *communicatio idiomatum* ; il veut sauvegarder la nature humaine du Christ. La *communicatio idiomatum* signifie que les deux natures sont unies en la personne du Christ, et que les particularités de l'une sont *attribuées* à l'autre, mais non

pas assimilées. « *Quæ in humana eius natura peracta sunt, ad divinitatem (improprie, licet non sine ratione) transferuntur.* » Le Christ était de tout temps au ciel et partout, mais non pas le Fils de l'homme Jésus. La divinité du Christ est en toute chose, cependant elle habite naturellement dans son humanité ; c'est en cela que consiste l'*Extra Calvinisticum*. Calvin a nettement repoussé toute idée de fusion des deux natures. La nature divine n'est jamais identique, congruente à sa nature humaine ; elle existe en dehors de l'homme Jésus. Elle a bien voulu s'unir à la nature humaine, dans laquelle elle habite d'une manière inexprimable ; mais elle ne s'y est pas enfermée. Calvin résume ainsi sa pensée : « *Quavis totus Christus ubique sit, non tamen totum, quod in eo est, ubique esse* » ; C. R., IX, 194. Le Médiateur, le Christ, est partout, mais non pas corporellement. En sa chair il est au ciel jusqu'au dernier jour.

3. Pas de *manducatio indignorum*.

Si le corps du Christ se trouve matériellement lié aux éléments de la Cène, il en résulte la *manducatio indignorum*. En effet, comment échapper à la conséquence que le corps du Christ ne peut être reçu que charnellement, tout comme on mange le pain (*Christi carnem sub pane deglutire... substantialiter sub pane vorare*). Mais la doctrine luthérienne veut avant tout sauvegarder le caractère objectif de la Cène. Ce n'est pas notre dignité ou notre indignité qui est le fondement, la raison d'être des paroles du Christ, elle ne saurait également infirmer ses promesses. « *Dei verbum manet verum, firmum ac certum, sive homines credant sive non credant.* » Sinon tout devient équivoque et incertain. Calvin lui aussi est de cet avis, mais il faut distinguer entre Dieu qui donne sa grâce et l'homme qui la reçoit. Dieu offre sa grâce même aux méchants, mais comme la pierre est mouillée par la pluie sans que l'eau la pénètre, ainsi les méchants ne reçoivent pas la grâce à cause de la dureté de leur cœur (cf. la parabole du semeur). Si Paul dit que quiconque participe indignement à la Cène se rend coupable du sang du Christ, il ne s'ensuit pas qu'il a effectivement reçu le corps du Christ, mais qu'il a participé à la Cène sans y être à sa place. La doctrine luthérienne signifie que le Christ s'unit à ceux qui sont et restent éloignés de lui. Aux yeux de Calvin ce n'est plus là la communion avec le Seigneur qui se donne, mais une communion toute extérieure, matérielle, entre des « choses ».

II. Le *modus communionis* d'après Calvin.

Calvin enseigne que le fidèle reçoit le sang et le corps du Christ, qu'il entre en communion avec la personne totale du Sauveur et s'approprie le fruit de son œuvre, le salut. Mais d'autre part le corps du Christ est au ciel, il n'est pas invisiblement présent en son corps en tout lieu. Comment le Christ qui est au ciel peut-il être présent dans la Cène ?

1. L'œuvre du Saint-Esprit.

Malgré son grand respect pour le mystère divin dont il s'agit dans la Cène, Calvin n'hésite pas à répondre à ses adversaires. Quand l'Écriture parle de notre union avec le Christ elle parle de l'œuvre du Saint-Esprit. Ce fut un sermon de saint Jean Chrysostome (*Opera*, Basileæ 1530, V, 379) qui lui révéla la solution du problème ; il y est dit notamment : « *Spiritus sanctus copula est unionis nostræ in Christo, animarum exultatio, cordis tripudium, ignis, fons rorulentus.* » La *Confessio fidei de eucharistia* de 1537 s'inspire manifestement du sermon en question ; l'*Institution* de 1559 dit : « *Vinculum ergo istius coniunctionis est spiritus Domini, cuius nexu copulamur ; et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus et est et habet ad nos derivatur.* ». La distance qui sépare le Christ de l'homme ne peut être vaincue que par Dieu ; il le fait par le moyen du Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité. Le Saint-Esprit nous unit au Christ, corps, âme et esprit.

2. Définition du mode de cette union.

a) En parlant de la présence du Christ dans la Cène, Calvin insiste sur le fait que le Saint-Esprit agit, et que c'est grâce à son action que nous entrons en communion avec le Christ. Il ne connaît pas une « présence » dans le sens luthérien : c'est-à-dire être présent en un certain lieu. Présence du Christ est synonyme de communication du Christ, don du Christ par le moyen de l'Esprit.

b) La condition sine qua non de ce don est la foi. Pour l'incrédule il ne saurait être question de présence du Christ ; la foi est donc l'organe par lequel le croyant reçoit le Christ, l'union avec le Christ est le fruit de la foi, non la foi elle-même. L'action de l'Esprit franchit la limite eschatologique ; après avoir cru en Christ, le fidèle est en Christ.

c) Cette action du Saint-Esprit ne se passe pas dans le temps, elle n'est pas identique à la célébration de la Cène. Puisque c'est Dieu qui prend possession de l'homme, l'effet de l'action de l'Esprit dure au delà du repas sacré. Calvin parle même d'une *communicatio perpetua* (*C. R.*, IX, 232 s.). Cette indication ne doit pas être comprise dans le sens de durée illimitée, mais dans celui du *nunc æternum*. Le Christ n'est pas uni à l'homme, mais l'homme à lui.

d) Cette communion existe en dehors de la Cène, dès l'éclosion de la vie nouvelle en la foi, mais cette vie est susceptible d'intensification, elle s'étend au corps aussi bien qu'à l'âme, « *nota unitatem spiritualem, quæ nobis cum Christo est, non animæ tantum esse, sed pertinere etiam ad corpus : ut caro simus de carne eius...* » ; *C. R.*, XLIX, 398. C'est là le rôle de la Cène.

e) « Il est vrai que cela se fait quand l'Évangile nous est presché tous les jours : par prières et oraisons nous faisons le mesme : quand nous lisons en nostre maison, ou que nous oyons quelque propos à nostre salut, Dieu tousiours nous monstre en cela qu'il nous supporte : mais cependant la Cene encores nous est un tesmoignage special que nous sommes aidez de nostre

Dieu, quand nous sommes comme au milieu de chemin, que c'est pour nous faire passer outre, pour tendre tousiours à nostre Dieu. » (Sermon 3 sur l'ép. à Tite ; *C. R.*, LIV, 416)

« ...nous chemenions parmi beaucoup de tentations, nous avons à batailler contre nostre infirmité. Satan aussi tend ses filets, et ne cherche sinon à nous destourner, voire nous eslongner du tout de Jesus Christ. Et tousiours cela sera au monde que les fideles auront de tels combats. Il faut donc que la Cene demeure iusque à ce que Jesus Christ nous soit déclaré, et accomplisse par effet et en evidence nostre redemption. Et par cela voyons-nous que la Cene n'est pas comme un ABC des rudes, et de ceux qui ont seulement gousté l'Evangile : mais que c'est une aide pour tous fideles, pour tous enfans de Dieu : qu'il n'y a homme en ce monde, si parfait ne si entendu qui soit, qu'il n'ait besoin d'estre aidé et avancé par la Cene. » (Sermon 17 sur l'ép. aux Corinth. ; *C. R.*, XLIX, 802 s.)

CONCLUSIONS.

Calvin aussi bien que Luther affirme la présence réelle du Christ dans la Cène ; il ne s'agit pas pour lui d'une présence « purement spirituelle » : « *Christi caro in mysterio Cœnæ non minus spiritualis res est quam æterna salus* ». Le corps et le sang du Christ sont bien au centre du repas sacré ; mais c'est l'Esprit qui nous unit à eux. Ce qui importe à Calvin c'est la manière dont le Christ est présent. Il ne peut admettre que le corps du Christ nous soit présenté comme une « chose ».

Les luthériens négligent l'action du Saint-Esprit ; ils ne sont pas des trinitaires conséquents. Action de l'Esprit signifie : présence du vrai corps du Christ et en même temps maintien de sa gloire éternelle ; ce sont les croyants seuls qui reçoivent le corps du Christ, mais le sacrement conserve sa valeur objective, il y a union au Christ, mais non pas fusion avec lui. La Cène nous garantit la résurrection de l'homme total et porte nos regards vers la parousie.

Calvin repousse la conception luthérienne précisément parce que celle-ci n'implique pas en vérité la présence réelle du corps et du sang du Christ, par le fait qu'elle néglige l'action de l'Esprit. Calvin ne rejette pas cette doctrine comme l'a fait Zwingli, mais comme un homme qui a mieux saisi la vérité que le réformateur de Wittenberg. Il faut choisir entre ces deux doctrines : « *Utrum rectius sit iudicent lectores* ».

* * *

Nous avons essayé de résumer l'étude de M. Niesel ; l'auteur dit lui-même qu'il n'a pas épuisé son sujet. Il s'est borné à démontrer en quoi la doctrine calvinienne diffère de celle des luthériens. Il a négligé tout ce qui n'a jamais fait l'objet de controverses entre les deux camps. Il a clairement établi ce que Calvin pensait de cette question : comment le Christ est-il présent dans

la Cène ? La réponse de Calvin découle de son principe fondamental. Calvin est trinitaire ; de là son exposé, qui semblera bien peu moderne. Mais la question n'est pas là. M. Niesel a-t-il exposé la doctrine de la Cène telle que Calvin l'a conçue ? En examinant les textes, nous n'hésiterons pas à répondre par l'affirmative, et nous saurons gré à l'auteur de nous avoir donné ce volume.

Avons-nous une doctrine de la Cène qui soit plus conforme aux données de l'Écriture ? En avons-nous une qui puisse remplacer pleinement celle de Calvin ? Si non nous saurons encore gré à l'auteur de nous avoir donné avec la doctrine de Calvin une conception de la Cène qui nous permet de rendre à ce repas sacré la place qu'il doit occuper dans nos cultes, et en même temps à nos Églises un élément qui leur a trop souvent et dans une trop arge mesure fait défaut. Car « il est certain que une esglise ne peut estre dicte bien ordonnée et reiglée synon en laquelle la sainte cene de nostre Seigneur est souventement célébrée et fréquentée ».

Arthur GRAF.
