

*« Docteur du peuple évangélique francophone » :
c'est le titre qu'a mérité Alfred KUEN, par un labeur méthodique,
une pédagogie inlassable, une productivité propre à faire pâlir d'envie
plus d'un parmi ses frères !*

*Co-fondateur et longtemps ancien de l'assemblée
« la Bonne Nouvelle » à Strasbourg,
professeur à l'Institut Emmaüs maintenant retraité-actif,
Alfred KUEN a surtout labouré, hersé, arrosé...
le champ de l'ecclésiologie,
dans lequel se situent les quatre-cinquièmes de son œuvre ;
liant la gerbe de ses récoltes,
il a publié plusieurs ouvrages ces dernières années
et couronne l'ensemble par une riche synthèse sur un sujet
à la fois délicat et enthousiasmant, le Repas du Seigneur⁽¹⁾.*

*Sans tarder, nous avons à cœur de la présenter,
non pas tant pour en exposer le contenu en détail
— les lecteurs peuvent se lancer sans crainte,
ils n'auront aucune peine, mais beaucoup de profit,
à en prendre connaissance dans le livre —
que pour donner suite à un dialogue, qui n'est pas entamé d'hier,
avec l'auteur.*

Synthèse évangélique sur la Cène

par Henri BLOCHER

Le *Repas du Seigneur* porte sa marque de fabrique : typiquement kuenien, c'est-à-dire biblique, évangélique, pratique. *Bible* : il administre à

qui le lit un bain (un baptême ?) d'Écriture ; nous avons admiré ces paragraphes entiers qui font un tissu harmonieux de citations, prises des deux Testaments ; la confiance simple faite au texte n'excluant pas, incluant au contraire, la conscience largement informée

⁽¹⁾ *Le Repas du Seigneur*, Saint-Légier [-sur-Vevey], éd. Emmaüs, 1999, 314 p.

des critiques et des hypothèses. *Évangélique* : outre le biblicisme, la théologie sous-jacente laisse entendre ses tonalités piétistes, avec accent sur la nouvelle naissance et la sanctification ; sur la Cène, Alfred Kuen adopte résolument des vues symbolistes (avec une introduction utile et facile à la fonction des symboles, p. 61ss), c'est-à-dire zwingliennes, et rompt plus d'une lance contre le sacramentalisme romain rapproché de la « magie »² ; héritier de la Réforme radicale, il insiste sur la dimension communautaire et l'engagement éthique ; l'apport du mouvement des Frères, en commençant par Darby, est pris en compte comme il l'est rarement (p. 215ss, 239) et nous semble, d'ailleurs, infléchir l'orientation générale. *Pratique* : Alfred Kuen n'oublie jamais le « débouché » dans la vie ecclésiale et n'esquive pas les questions sensibles comme celle de la présidence, y compris féminine (p. 280ss), et de l'intercommunion (chapitre 21, avec critique du B.E.M.) : « Rien ne nous empêche de recevoir à la table du Seigneur, dans une Eglise évangélique, un chrétien catholique réellement né de nouveau » mais le chrétien évangélique ne saurait participer à l'eucharistie catholique (p. 270 ; une citation fort intéressante du cardinal Suenens énonce qu'il confesserait par là « publiquement sa communion avec les évêques et avec le pape »).

Dans la procédure, frappe d'abord le nombre élevé des chapitres (vingt-deux, plus une annexe), chacun assez court. Leur regroupement en cinq parties

majeures (textes bibliques, significations du Repas du Seigneur, survol historique, problèmes quant à la participation, questions pratiques) donne une solide charpente à l'édifice. Elle n'évite pas la répétition (qui ne manque pas de vertu pédagogique), voire certaines inégalités⁽²⁾. Ainsi, p. 25, Alfred Kuen semble suivre Strack et Billerbeck dont les références tendent à prouver que « les convives ne buvaient pas directement à la coupe mais en versaient du vin dans leurs coupes individuelles » ; vers la fin du livre, p. 285, il affirme au contraire : « Dans les repas de la pâque juive, le chef de famille faisait passer sa coupe d'un convive à l'autre ; tous buvaient donc à la même coupe. » (Pacifique et modéré, Alfred Kuen s'abstient, cependant, de tirer de la thèse historique, p. 285, une conclusion simpliste condamnant les coupes individuelles.) De telles ridicules sont plus amusantes que gênantes, et le fractionnement du texte en unités thématiques

(2) Un exemple, comparable à celui que nous présentons dans le texte : p. 156, on se rallie à l'opinion de I.H. Marshall qui estime très probable qu'à Corinthe le pain et le vin étaient partagés *au début* du repas communautaire, mais p. 278, c'est l'avis contraire de Maurice Goguel qui est seul mis en avant. On note aussi la contradiction entre deux citations de Marshall, toutes deux approuvées : p. 67 : « Les symboles matériels et le rite extérieur peuvent servir de symboles d'une participation spirituelle, mais ils n'en sont pas les moyens » et p. 77 : le pain et le vin « tous deux sont 'la communion' au corps du Christ, c'est-à-dire un moyen d'y participer » (la dépendance à l'égard de Marshall est ici implicite) ; peut-être la différence s'explique-t-elle pour Marshall par le passage de Jean à Paul, crédités d'opinions légèrement divergentes, mais A. Kuen pourrait-il alors le suivre ?

légères conviendra au lecteur méditatif, qui boira gorgée par gorgée.

Plus essentielle à la démarche, l'abondance, la surabondance des citations d'auteurs divers ; bien des pages en offrent des mosaïques, la prose kuenienne se contentant de les relier entre elles. C'est la force de l'ouvrage que l'ampleur de sa documentation : Alfred Kuen a lu des dizaines ou des centaines de livres et d'articles (sur les milliers de l'océan qu'est la bibliographie de la Cène !), en allemand et en anglais comme en français – c'est un polyglotte accompli. Rien que pour la traduction qu'il fournit de sources étrangères, *le Repas du Seigneur* est une aubaine ! Cette façon de faire leste d'une certaine objectivité la démonstration proposée, d'autant plus qu'il emprunte fréquemment à des traitements de haute qualité scientifique, comme celui du professeur d'Aberdeen I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, et la thèse de doctorat soutenue à la Faculté Libre de Théologie Évangélique par François Bassin, « La dernière cène : annonce du sens de la croix et proposition d'un rite nouveau » (1996). L'inconvénient, c'est de substituer parfois l'opinion à la preuve, et nous dirons plus loin quels petits glissements en ont résulté. Il est aussi déconcertant que des auteurs de faible autorité scientifique soient convoqués comme au même rang que les autres : peut-être Alfred Kuen, qui « ne s'adresse pas aux spécialistes de la théologie » (p. 12), veut-il réagir contre un esprit de caste souvent ridicule, et il a

bien raison, mais on ne peut ignorer les écarts de compétence. L'intérêt des citations fait également déplorer l'insuffisance accidentelle, mais non pas si rare, des indications bibliographiques : il n'y en a aucune pour le document précieux traduit p. 212-214, directives sur la Cène adressées par Conrad Grebel à Thomas Müntzer⁽³⁾.

⁽³⁾ Ainsi, encore, la citation du cardinal Suenens, mentionnée ci-dessus, a pour référence *Gemeinschaft im Geist*, p. 105-106, mais l'ouvrage n'est pas en bibliographie et son titre ne suffit pas pour le retrouver. Shelley 78 est introduit p. 149 mais ne se retrouve pas non plus en bibliographie. Manquent assez souvent, pour l'*Institution chrétienne* de Calvin, les indications de chapitre et de paragraphe (indispensables étant donné la multiplicité des éditions), et même celle du livre, p. 76s. (seulement *Institution* p. 497, puis 494 ; nous avons cherché en vain les citations dans les éditions disponibles). De Calvin, le *[Petit] Traité de la Sainte Cène* est cité : «... Afin que nous lui rendions telle confession de louange qu'elle lui est due », la référence donnée étant celle de Capieu-Greiner-Nicolas qui citent eux-mêmes ; intrigué, nous avons cherché le passage dans l'édition des *Trois Traités* Je Sers-Labor de 1934 (édition qu'utilise aussi A. Kuen) et nous l'avons trouvé p. 113 sans la faute : c'est *quelle* et non pas *qu'elle* qu'il faut lire (l'édition Bergers & Mages de 1959 en français modernisé, p. 29, a remplacé par *qui*).

P. 25 (note), on lit que des traces de l'agape se trouvent chez « Origène à la fin du 2^e siècle (A Donatien 16), Hippolyte (*Trad. apost.* 26), Clément d'Alexandrie au début du 3^e siècle » (*id.* p. 156 n.). Il est étonnant qu'Origène se trouve avant Clément son maître, et « à la fin du 2^e siècle » il n'était qu'adolescent (né vers 185) ; nous n'avons pas retrouvé un traité ou une lettre à Donatien.

Plus grave, la même note affirme : « Dans la *Didachè*, il est question d'un repas pour les femmes âgées » (sans référence précise), et cet énoncé est reproduit p. 156 (note). Nous avons relu la *Didachè*, sans trouver de mention approchante. Nos recherches (Sherlock Holmes avec

En général, le soin de la forme est resté vigilant. Le texte principal souffre de fort peu de coquilles. On ne peut pas en dire autant, cependant, d'éléments plus « techniques », malgré la place restreinte qu'ils occupent. Nous risquons l'hypothèse qu'Alfred Kuen a confié la relecture à un « non-initié » qui n'a pas remarqué les erreurs⁽⁴⁾. Le danger, c'est que le lecteur qui les décèle sous-estime, injustement, la valeur scientifique du travail.

nous !) nous conduisent à supputer que la *Didaskalia*, d'un siècle et demi plus tardive, est en cause ; le passage II, 28 porte dans la traduction latine le mot *aniculas*, vieilles femmes.

Signalons ici quelques *corrigenda* concernant des noms d'auteurs : S. Behm à corriger en J. Behm (p. 26 n. 2), A.S.B. Higgins à corriger en A.J.B. Higgins (p. 33, 37 n. 2, 38 n. 1, 39), Schillebeeckx à corriger en Schillebeeckx (p. 219 et index).

⁽⁴⁾ Saute aux yeux, p. 11, le *pharmakon anastasias* attribué à Ignace d'Antioche, au lieu d'*athanasias* (*anastasia* ne signifie pas immortalité, mais, selon Bailly, bouleversement, ruine !). P. 21, *touto ta pascha* doit évidemment être corrigé en *touto to pascha* ; p. 44 n. 1, *gensamenos* en *geusamenos* ; p. 52 n. 1, *Gibbel* en *Qibbel* ; p. 86, *epousios* en *epiousios* (ce mot sur lequel tant d'encre a coulé !) ; p. 162s. n. 2, *archi* en *achri* (deux fois) ; p. 168, *katagelein* en *katagellein*.

Autres difficultés : « Dans Lc 22.20, 'il prit de même la coupe', (p. 29), 'le mot traduit par 'prit' diffère du mot utilisé au v. 17 et implique la prise d'une initiative...' » – or Lc 22.20 ne contient pas de mot traduit « prit », c'est le participe du v. 19 (*labôn*) que l'on considère comme sous-entendu, « et la coupe de même... ». En 1 Co 11.29, « discerner (*dokimazetô*) est un mot utilisé pour tester la pureté des métaux » (p. 57) – mais le mot est *diakrinôn* (et *dokimazetô*, traduit « s'éprouve » ou « s'examine », se trouve au début du v. 28). En Lc 22.19, 20, « 'ceci' est au neutre ; grammaticalement, 'ceci' pourrait se rapporter à la coupe, qui est également neutre, mais pas au corps, qui est masculin en grec »

Quant au fond, la méthode compilatoire d'Alfred Kuen le rend vulnérable à la pression de thèses courantes, même quand elles ne sont guère fondées. Certes, il ne leur fait que des concessions minimales ; il a soin de les atténuer par quelque clause de prudence ; elles n'affectent guère ses conclusions, que préservent la teneur biblique de sa foi et la sagacité de son jugement. Nous sommes plus enclin à les passer au crible et à préférer, s'il le faut, la rigueur à la richesse.

Deux raisons nous poussent à ce choix. Il peut être opportun de les expliquer. A cause de la dérive sacramentale de la chrétienté, la tradition millénaire qui a bercé et berce encore les théologiens *projet*te sur les textes bibliques, et entre les lignes, une pré-compréhension

(p. 72) – mais « corps », *to sôma*, est, bien sûr, neutre en grec et c'est « pain » (*artos*, masc.) que l'auteur a voulu dire.

A. Kuen évoque notre argumentation contre la thèse d'un grand écart entre Calvin et Zwingli (p. 209 n. 1) mais il n'en a pas tenu compte en écrivant, après avoir souligné combien Luther tenait à la présence *corporelle*, « Calvin lui-même tenait à cette présence réelle, et accusait Zwingli de spiritualiser cette présence du Christ lors de la Cène » (p. 98) – aucune référence, et pour cause. Au plan historique, nous sommes surpris de lire que Jean Hus « traduisit la Bible (de l'hébreu et du grec) » (p. 198) – à notre connaissance (seulement de seconde main), Hus s'est contenté de réviser une traduction antérieure, et d'*après la Vulgate*. (Signalons encore *Pierre d'Illy* à corriger en *Pierre d'Ailly*, p. 203, et *Consensus Trigurinus* en *Consensus Tigurinus*, c'est-à-dire zurichois, p. 208 n. 3 poursuivie de la page précédente ; *in Trule* pour le Concile de 692 est peut-être correct, p. 157 n., mais nous ne nous rappelons ailleurs que la forme *in Trullo*.)

eucharistique lourde. La fidélité au principe *Sola Scriptura* (rien d'autre que le respect du règne de Dieu par sa Parole) oblige à une vigilance redoublée ; seuls peuvent compter *en première ligne* des passages clairement relatifs au Repas du Seigneur, sobrement interprétés⁽⁵⁾. Il convient de débusquer la complaisance pour des concepts flous, sous le couvert desquels d'habiles jongleurs glissent d'un sens à l'autre, tels ceux d'« actualisation », « re-présentation », « mémorial », parfois « symbole », qui permettent de dire le passé présent, l'événement renouvelé sans être répété, le signe distinct de la chose et pourtant chargé de la chose... Contraster avec Esaïe 45.19, 23. Le fin du fin est alors d'imputer ces concepts à la « mentalité hébraïque », recette efficace pour fermer la bouche aux contradictoires.

D'autre part, seconde considération, une subtile manipulation joue des attaches affectives de la célébration eucharistique. Celle-ci fait vibrer l'individu et il accepte facilement les idées qui consonnent avec son expérience, ou qui caressent sa sensibilité pieuse – sans trop soucier de preuve. Si vous renâchez à prêter tel sens à la cérémonie que les

textes ne mettent pas en évidence, vous vous faites soupçonner de fermeture au mystère, de sécheresse de cœur, de superficialité ratiocinante, de déficit personnel quant à l'expérience qui est en cause. Pour éviter l'accusation, vous êtes alors tenté de relâcher la vigilance, d'abaisser le niveau de l'exigence démonstrative. C'est en réalité le tranchant de la Parole de Dieu, *kritikos* des pensées (Hé 4.12), qui se trouve émoussé.

Discernant le double piège, nous cherchons à redoubler de rigueur.

Typique des textes sollicités par l'exégèse sacramentaliste, Luc 24.30-31 et 35 sert souvent de soutien à l'idée d'une présence particulière du Christ à la Cène ; Alfred Kuen y voit une « allusion... transparente » et « référence indirecte » (p. 17). Si elle est très indirecte... Mais nous restons sceptique. Maurice Goguel notait avec bon sens : « Jésus disparaît précisément au moment où le repas va commencer »⁽⁶⁾. L'intention du texte n'est pas de lier sa présence au repas, mais d'attester qu'il est réellement ressuscité, en rapportant comment son geste caractéristique à l'ouverture de tous les repas, fait à Emmaüs par lui-même et visiblement, a permis de l'identifier. Autre texte : Alfred Kuen admet que « la formule : 'le Christ notre pâque a été

⁽⁵⁾ Il est bon de rappeler ce qu'on a qualifié de « principe numéro 1 de la sémantique » : le sens qu'il faut retenir parmi les sens possibles d'un mot (polysémie), c'est celui qui apporte *le moins* d'information supplémentaire à la phrase. Ce principe (qui définit formellement ce qui se passe quand on a le sentiment d'un usage « naturel ») est inattaquable du point de vue linguistique ; la tentation de l'exégète, et plus encore du prédicateur, les pousse à l'opposé.

⁽⁶⁾ « Le Rôle de l'apôtre Paul dans la constitution des sacrements chrétiens (Baptême et Eucharistie) », *Revue d'Histoire des Religions*, 117, 1938, p. 190.

immolé' est un rappel évident de l'institution de la cène » (p. 45). On voit par là combien le sentiment de l'évidence est subjectif ! Tout le passage se concentre sur le thème de l'élimination du levain, qui n'est jamais effleuré lorsqu'il est question de la Cène (et Paul ne rapproche nulle part le Repas du Seigneur de la pâque) ; A. Kuen reconnaît que la « fête », dans l'interprétation paulinienne (1 Co 5.8), c'est la vie chrétienne entière. Ces données rendent très improbable à nos yeux toute allusion à la Cène ; le plus significatif, c'est que Paul puisse parler du Christ notre pâque *sans* penser à elle ! Encore un exemple : dans l'appel du Seigneur qui frappe à la porte, en Apocalypse 3.20, « l'allusion à la cène, pour A. Kuen, est indirecte, mais elle était probablement voulue par Jean » (p. 94). De nouveau, il est difficile de rejeter l'éventualité d'un rapport *indirect*, selon que tout est en tout et vice-versa. L'objection à l'interprétation eucharistique possède, cependant, une très grande force : il s'agit ici d'un colloque intime, du un à un, chez la personne, ce qui n'est nulle part le cas du Repas du Seigneur, la cérémonie communautaire par excellence (comme y insiste ailleurs Alfred Kuen). Il est plus sobre et sûr de ne pas introduire ici le sacrement⁽⁷⁾.

(7) Cf. l'article de Pierre Maraval, « Apocalypse 3/20 dans l'interprétation patristique des III^e et IV^e siècles », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 79/1, janvier-mars 1999, p. 57-64, qui conclut, p. 63s. : « Au terme de ce tour d'horizon des interprétations de ce verset par les auteurs chrétiens du III^e et du IV^e siècles, on peut dire que la plus répandue est celle qui y voit une exhortation adressée à chaque chrétien pour

Le détournement d'Apocalypse 3.20 n'est pas sans lien avec l'idée à tous fort « sympathique », mais mal démontrée, selon laquelle la Cène est « ce repas 'nouveau' qu'il [le Seigneur] prend avec nous chaque fois que nous la célébrons » (p. 97, « dans une certaine mesure » ajoute prudemment A. Kuen). Nous avons ailleurs critiqué l'usage que l'on fait, à cet égard, des papyrus d'Oxyrhynque⁽⁸⁾. A l'appui de la pensée d'une commensalité du Christ avec les siens à la Cène, *nulle part expresse* (si on laisse de côté Ap 3.20, et si on ne confond pas Dernière Cène de Jésus et Sainte Cène que pratiquent les disciples sur son ordre), on invoque les repas sacrificiels de l'Ancien Testament – puisque 1 Corinthiens 10.18 suppose un certain parallélisme. Alfred Kuen écrit ainsi des convives en Israël que « le Seigneur les invitait en quelque sorte à s'asseoir à sa table et à partager le repas avec lui » (p. 141). Nous révoquons en doute cette forte affirmation dans un articlelet de la présente livraison de *Fac-Réflexion* et nous y renvoyons le lecteur (voir « la Bible

qu'il accueille le Christ, pour qu'il lui ouvre sa porte ; ce texte est alors volontiers mis en relation avec Jn 14.23, mais, plus volontiers encore avec les textes du Cantique qui montrent l'époux frappant à la porte de l'épouse. Toutefois, l'interprétation eucharistique n'est pas absente, soit chez Hippolyte, soit même chez Origène, et celle qui voit dans la venue du Christ sa venue à la fin des temps se rencontre aussi chez plusieurs auteurs, mise alors en relation avec la parabole des vierges qui attendent la venue de l'époux. »

(8) « Les Protestantismes et la Cène », *Les Cahiers de l'Ecole Pastorale*, n° 29-30, 1997, p. 31. A. Kuen ne semble pas avoir eu connaissance de notre travail.

au scanner : Commensalité divino-humaine ? ». Ajoutons que si ce modèle était adopté, Jésus s'étant offert au Père, il faudrait dire que le Père mange le corps et le sang du Fils et qu'ainsi s'établit la communion (« de table ») entre les adorateurs et lui ! Nous ne connaissons personne qui soutienne pareille aberration !

La présence spirituelle du Christ dans l'assemblée n'est pas contestable, selon sa promesse pour toute réunion des siens (Mt 18.20 et 28.20), mais l'Écriture la rapporte-t-elle *spécialement* à la Cène⁽⁹⁾ ? Alfred Kuen se risque à écrire : « O. Cullmann a démontré que l'on utilisait la formule *Maranatha* à la fois pour demander à Jésus de venir au milieu de l'assemblée (en préfiguration de ce qui sera) et de venir à la fin des temps. » Démonstré ? Affirmé, oui, mais nous n'avons pas trouvé chez Cullmann la moindre preuve que *Maranatha* invoquait la présence *eucharistique*⁽¹⁰⁾. Seule la visée future est assurée, et la sagesse du principe d'économie invite à s'en contenter.

Autre refrain du sacramentalisme ordinaire : pour la notion hébraïque du mémorial, contrastée avec notre idée de la commémoration, l'événement passé est rendu présent, ainsi « re-présenté » ou « actualisé ». Alfred Kuen lui fait assez bon accueil (p. 102s., 136), bien qu'il tente de l'amalgamer avec une interprétation nettement différente et moins répandue : celle de J. Jeremias qui « a démontré par une étude philologique minutieuse que la formule 'Faites ceci en

mémoire de moi' ne doit pas se comprendre rétroactivement. [...] Il faudrait donc traduire : 'Faites ceci pour que Dieu se souvienne de moi' » (p. 55, la dernière phrase intervenant dans une citation, approuvée, de H. Egelkraut, sans référence ; nouvelle exploitation p. 138s.). Démonstré ? Ici encore, on est loin du compte ! Marshall, toujours prudent et bien informé, dit de la thèse de Jeremias qu'elle « n'est pas très probable » et il donne deux arguments de poids : « La proclamation décrite [en 1 Co 11.26, comme explication du 'en mémoire' des versets précédents] est une proclamation de l'Évangile aux hommes et rien ne suggère que ce serait une proclamation à l'intention de Dieu. Quant au matériel juif, on a montré que lorsque l'Ancien Testament use de cette phraséologie la mention expresse de Dieu dans le contexte indique toujours qu'il s'agit du

⁽⁹⁾ A. Kuen, p. 97, sent la difficulté et la résout en disant : « Certes, il est avec nous tous les jours de notre vie (Mt 28.20), mais c'est au moment de la cène que nous sommes particulièrement conscients de sa présence. » Passer du registre objectif au registre subjectif désamorce les objections ; il devient aussi plus difficile de vérifier ou d'infirmer.

⁽¹⁰⁾ I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 117, considère comme le plus probable que seule la parousie est en cause. Il cite, p. 173 n. 16, G. Dellling, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Göttingue, 1970, p. 334, qui conteste l'association de *Maranatha* au Repas du Seigneur. C.F.D. Moule, *Worship in the New Testament*, Grove Liturgical Study N° 12, Bramcote, Grove Books, 1977 [1961], p. 39, suggère que *Maranatha* pourrait accompagner l'*anathème*, appelant l'action disciplinaire du Seigneur !

souvenir divin »⁽¹¹⁾. Ajoutons que le parallèle de la pâque d'Israël (Ex 12.14), sur lequel Alfred Kuen aime insister, va tout à l'encontre de l'idée de Jeremias : le symbolisme des divers éléments du repas est clairement dirigé vers les générations humaines (le pain d'affliction, etc.) ; et, pour qui voudrait ergoter, Deutéronome 16.3 réglerait la question.

Si l'innovation exégétique de Jeremias se révèle bancal et branlante, l'autre idée, celle du mémorial « actualisation » ne résiste pas mieux à l'examen. Cet article n'a pas besoin de répéter les critiques et les preuves que nous avons offertes pour dénoncer ce que nous considérons comme un « mythe » académique, y compris sur le passage toujours cité de la *Mišnâ*⁽¹²⁾. Qu'il nous suf-

fise de rappeler que l'un des meilleurs connaisseurs, au monde, du judaïsme ancien, l'anglican évangélique Roger T. Beckwith, l'a balayée sans hésiter : « La théorie ne serait jamais devenue populaire si l'on n'avait pas pris ses désirs pour des réalités (*except by wishful thinking*) »⁽¹³⁾. Combien d'idées qui « prennent », répétées *ad nauseam* sans preuve sérieuse, parce qu'elles plaisent !

Alfred Kuen, Dieu merci, limite à peu de chose la portée de ses concessions, et, pour le reste, nous devons ici laisser de côté quelques réticences mineures (le sacrement nous est-il gage et garantie, p. 53, 125, 132 ? « individualise »-t-il vraiment la prédication, p. 105 ? de façon plus générale, est-il si certainement « le centre du culte » pour l'Eglise primitive, p. 177, 274ss, et *passim*⁽¹⁴⁾ ?) pour nous attacher à un dernier point d'enjeu non négligeable : le traitement du catholicisme romain.

(11) *Last Supper*, op. cit., p. 90. Relevons qu'Alfred Kuen, p. 55, se réfère à Jeremias via une note de Werner De Boor dans son commentaire *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal, Brockhaus, 1974, p. 191, et il le suit de près ; cependant, il écrit « a démontré » là où De Boor (qui ne retient pas cette interprétation dans son texte principal) se contente de « cherche à démontrer » (*sucht Jeremias nachzuweisen*). L'argumentation de Jeremias se trouve dans la *Dernière Cène. Les paroles de Jésus*, trad. M. Benzerath & R. Henning, Lectio divina 75, Paris, Cerf, 1972, p. 300ss.

A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, Londres, S.C.M., 1952¹, p. 55 n. 1, estime que l'interprétation de Jeremias « a été prouvée intenable » par une réfutation de W.C. van Unnik.

(12) Dans l'article cité plus haut (note 10), p. 30s. A. Kuen cite, bien sûr, le passage de la *Mišnâ* (p. 102s., deux fois – c'est deux fois le même texte) ; il attribue le dit à « Gamaliel, le maître de Paul » ; l'avis courant des spécialistes y voit plutôt Gamaliel II (vers 90).

(13) « The Ecumenical Quest for Agreement in Faith », *Themelios*, 10/1, sept. 1984, p. 30.

(14) La question en enveloppe deux : celle de la place de la Cène et celle de la notion même de culte. Le prof. Donald A. Carson, « Evangelicals, Ecumenism and the Church » (personnellement communiqué), p. 20, écrit : « Les chrétiens ne pensaient pas à leurs réunions comme à des temps de culte (*worship*), mais comme à des temps d'instruction et de communion fraternelle ». Il renvoie à I.H. Marshall, « How far did the early Christians worship God ? », *Churchman*, 99, 1985, p. 216-229, où, le sujet de la Cène au centre étant mis à part, nous trouvons l'argument très fort que « l'analogie contemporaine la plus proche de la réunion de l'Eglise était fourni par la synagogue et non par le temple », laquelle synagogue était d'abord le lieu de la Torah, lue et enseignée (p. 224).

Alfred Kuen n'ignore pas les évolutions et les diversités considérables qu'en notre siècle a connues la théologie courante de l'Eglise romaine (p. 80s., cf. p. 271). Mais elles ne semblent guère modifier l'image qu'il s'est faite : les raisons qui empêchent le chrétien évangélique de recevoir la communion catholique visent le catholicisme tel que se le représentaient les protestants de 1950, voire de 1899 (p. 270). Même pour la théologie eucharistique traditionnelle des nuances essentielles sont sacrifiées : ainsi le sacramentalisme, qui lui est attribué, poserait que l'acte « nous confère automatiquement des bénédictions, comme un remède que l'on prend – que l'on croie à son efficacité ou non » (p. 11) ; or c'est l'enseignement constant de l'Eglise romaine que la *grâce* ou *res sacramenti* n'est pas conférée si la personne met un obstacle intérieur, par exemple d'incrédulité – si l'on ne croit pas, le sacrement n'est pas efficace pour la bénédiction (seule une réalité intermédiaire, appelée *res et sacramentum*, est alors communiquée, qui ne comporte pas la bénédiction ; plutôt la condamnation selon l'interprétation reçue de 1 Co 11.29ss). De même, pour Kuen, la détermination *ex opere operato* figure l'antithèse du *par la foi* (p. 121) : or pour un catholique, les deux vont ensemble, et la formule *ex opere operato* souligne qu'à la différence de nos œuvres pies, qui sont efficaces (méritoires) à la mesure des dispositions que nous avons apportées (*ex opere operantis*), le sacrement confère la grâce au fidèle en tant qu'il est l'œuvre *du Christ*, par la médiation de

l'Eglise⁽¹⁵⁾. Le dogme de la présence réelle est ainsi résumé par la critique kuenienne : « L'Eglise catholique romaine [la] comprend dans le sens d'une présence matérielle locale. [...] Le Christ est présent parce qu'on peut toucher son corps et son sang. Pour appuyer ce dogme, on rapporte des cas où du sang a jailli d'une hostie consacrée » (p. 98) et A. Kuen semble voir un changement quand un groupe œcuménique exclut la « transformation physico-chimique des espèces » (p. 81). Mais depuis Thomas d'Aquin, le « docteur commun » de l'Eglise, toute transformation physico-chimique est exclue, et tout ce qui tombe sous les sens relève des *accidents*, inchangés ; les phénomènes d'hosties sanglantes gênent plutôt les théologiens et ne correspondent pas au dogme. La catégorie de la *substance* mise en œuvre est si abstraite qu'elle transcende le lieu et que la présence corporelle ne peut être dite, en toute rigueur, *locale*⁽¹⁶⁾. A propos du sacrifice eucharistique, il convient de se rappeler que le mot, souvent interprété selon son étymologie latine (« faire du sacré »), n'a pas tout à fait le même sens pour les catholiques et les évangéliques.

(15) [Yves] M.-J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, 1937, p. 335, dit de l'interprétation protestante de l'*ex opere operato* : « alors que c'est juste l'inverse. »

(16) La position de Thomas est évoquée p. 197, mais le lecteur pourrait croire qu'elle lui était personnelle, alors que c'est la position catholique traditionnelle. Pour la suite du Moyen Age, nous avons un regard moins favorable à Duns Scot et au nominalisme que celui d'A. Kuen, mais il serait trop long d'en débattre ici !

Ainsi, une certaine polémique protestante manque sa cible, faute de la reconnaître. Quant à la théologie actuelle, même assez conservatrice, située selon l'axe médian du catholicisme, son écart avec l'image combattue est décuplé.

Devant les finesses de la construction catholique, il vaut mieux être au clair sur le lien de la présence du Christ à la Cène ou sur l'« actualisation » ! Non pas, certes, pour refuser les vues catholiques *parce* qu'elles sont catholiques : si les chemins de l'Ecriture menaient à Rome, il faudrait nous y rendre, et sans tarder !

Mais nous concluons qu'une autre édification repose plus sobrement sur les fondations scripturaires – et l'ouvrage d'Alfred Kuen y fait, dans ses développements majeurs et la richesse de sa documentation, un remarquable apport. A lui notre reconnaissance, et au Seigneur de l'Eglise, dont nous proclamons la mort comme la source de notre vie et de notre union en un seul corps, le sacrifice vivant de notre corps et de nos louanges, jusqu'à ce qu'il vienne ! ■

H.B.