

Calvin sur la Cène : Pour une lecture globale

3^e partie

Résumé : L'étude s'intéresse à la question disputée du sacramentalisme (prétendu) de Calvin : le baptême et la Cène sont-ils efficaces comme causes de la grâce ? Les deux premières parties ont examiné les énoncés, apparemment contradictoires, qu'on peut citer « pour » et « contre ». Les vues de Calvin, pour l'essentiel, n'ont pas changé au cours de son ministère, et il n'a pas usé d'un double langage : on peut concilier les divers énoncés en tenant compte du contexte et de l'habileté rhétorique de Calvin ; ceux qui ont l'air de favoriser le sacramentalisme peuvent s'interpréter dans le cadre d'une théologie de la signification.

La troisième partie se concentre sur des questions propres à la doctrine de la Cène : est-elle un sacrifice offert à Dieu ? Le corps du Christ est-il présent sous ou avec le pain, comment nourrit-il notre âme, et comment le Christ est-il présent lors de la célébration eucharistique ? Qu'entend Calvin par « substance » ? Sur ces divers points, le sens de Calvin s'éloigne fort des préférences du sacramentalisme ordinaire.

Abstract : The study has tried to revisit the issue of Calvin's alleged sacramentalism : whether baptism and the Lord's Supper are instrumental and efficacious in a causal way. He first two parts have scrutinized the statements, apparently conflicting, that can be quoted pro and con. Calvin's basic stance did not change over his ministerial years, and he did not use double-talk : the statements can be reconciled, if one considers Calvin's clever use of language and each context ; those which seem to lean towards sacramentalism may be interpreted within the frame-work of signification.

The third part concentrates on issues specific of the Lord's Supper, whether it is a sacrifice offered to God ; whether Christ's body is present under or with the bread, how it nourishes our souls and how Christ is present in the eucharistic celebration ; what Calvin means by « substance. » Calvin's sense is found to be rather remote from the preferences of ordinary sacramentalism.

Le sacrement de la sainte Cène : sacrifice ? présence réelle ?

La doctrine du sacrement « en général » s'applique à la Cène. Parmi les textes interrogés par notre recherche, un grand nombre concernaient ce sacrement, l'objet des plus vives disputes au XVI^e siècle. Pour mieux cerner, cependant, le rapport de Calvin au « sacramentalisme », il est utile de considérer encore deux points, propres au débat eucharistique : la théologie catholique ajoute à la fonction sacramentelle ordinaire pour *LE* sacrement, le Saint-Sacrement qui est plus qu'un sacrement, la nature *sacrificielle* de l'offrande et la « présence réelle » de la *substance* du corps de Jésus-Christ, sous les espèces (c'est-à-dire : apparences) du pain et du vin. Dans la mesure où le sacramentalisme anglican ou protestant a souvent montré son attirance pour ces affirmations, notre enquête doit scruter ce qu'il en advient dans le traitement calvinien.

Cène et sacrifice

On connaît la véhémence de Calvin quand il dénonce la doctrine catholique du sacrifice eucharistique : « Cela est un sacrilège qui ne se peut nullement porter (...) il la faut condamner comme diabolique¹ », car elle attente à la plénitude du sacrifice unique de Jésus-Christ. Elle croit, certes, respecter cette unicité pleine et entière, mais Calvin ne trouve dans les subtilités avancées que « cavillation » et « sophisterie » : « les ennemis de la vérité » affirment « que la Messe n'est pas un sacrifice nouveau, mais seulement une application du sacrifice unique (...). Combien [= bien] qu'ils colorent un petit peu leur abomination en parlant ainsi, toutefois ce n'est qu'une pure cavillation » ; selon l'Écriture, le sacrifice ne doit pas être *réitéré*, et nous n'avons pas à en faire oblation, et l'application de son mérite et fruit, « cela se fait, non pas en la manière qu'on a estimé [*sic*] en l'Église papale, mais quand nous recevons le message de l'Évangile²... ». Le rejet du sacrifice de la messe, partagé par les luthériens, suit la concentration de Calvin sur ce qui compte par-dessus tout, pour lui, dans la Cène : l'offre que nous fait Jésus-Christ de lui-même et du fruit de sa croix, offre accommodée à notre rudesse, aussitôt efficace si elle rencontre la foi : « ainsi porte l'ordre que Jésus Christ nous a laissé, non pas que nous offrions ou immolions, mais que nous prenions et mangeons [*sic*] ce qui a été offert et immolé³ ». Il peut le dire encore plus brièvement : « Autant qu'il y a à dire entre Prendre et Donner, autant il y a de différence entre le Sacrement de la Cène et Sacrifice » (*Inst.*

¹ *Petit Traité*, in *Trois Traités*, 124.

² *Ibid.*, 125s. Même passion dans l'*Inst.* IV,18,3 (où se trouve le mot « sophisterie »), ou le *Commentaire* d'Hé 10, CNTIV,466.

³ *Petit Traité*, in *Trois Traités*, 125.

IV,18,7). Il ne cache pas à ce sujet sa divergence avec « les anciens Pères » (de l'Église, Pères qu'il aime tant avoir de son côté), bien que l'erreur ait été minime au début et se soit beaucoup aggravée par la suite⁴ : « je ne puis bonnement excuser la coutume de l'Église ancienne (...) Parce que cela approche trop du Judaïsme et ne répond pas à l'institution du Seigneur⁵. »

Calvin admet volontiers qu'on présente l'action de grâces, la louange, la confession, avec leurs traductions d'obéissance concrète, comme des sacrifices que nous offrons : il n'a pas oublié Hébreux 13.15-16, qu'il commente sans réticence⁶. Dans le *Petit Traité*, il en fait un *fruit* de la Cène, qui définit, en second, son utilité⁷. Dans l'*Institution* il va jusqu'à l'inclure : « Il ne se peut faire que cette espèce de sacrifice ne soit en la Cène de notre Seigneur » (IV,18,17), mais ce n'est pas le sacrifice du Christ – c'est *notre réponse*, que le sacrifice du Christ rend possible. On ne trouve pas trace de l'idée (toute moderne) que le « mémorial » impliquerait l'actualisation, plus ou moins mystérieuse (ou mystérique) de l'événement. La Cène doit être « en fréquent usage à tous chrétiens ; pour leur réduire souvent en mémoire la passion de Jésus-Christ : par laquelle recordation et souvenance leur foi [soit] soutenue et confirmée, et eux incités et exhortés à faire confession de louange au Seigneur, et à magnifier et publier sa bonté » (*Inst.* IV,17,44⁸). Si « faire mémoire » a une dimension qu'on peut dire « objective », c'est dans le sens de la *mention*, de la confession publique et louange (comme dans l'Écriture).

Certains théologiens réformés ultérieurs ont tenté de reprendre le langage de la Cène-sacrifice. Pierre Courthial cite Pierre du Moulin : « La Sainte-Cène peut être appelée sacrifice puisqu'elle représente le sacrifice de la mort du Seigneur : selon que les signes et représentations prennent ordinairement le nom de ce qu'ils signifient⁹ ». Calvin justifiait la métonymie sacramentelle, mais ne semble pas l'avoir appliquée de cette manière, qui suscite aisément le malentendu (P. Courthial ne prétend pas qu'il l'ait fait). P. Courthial défend encore la thèse : « La Sainte-Cène est "sacrifice" en tant que prière liturgique par laquelle nous offrons Jésus-Christ à Dieu, demandant à ce Dieu trois fois saint : Père, Fils, et Saint-Esprit, de recevoir pour nous le sacrifice du Médiateur¹⁰. » Je n'ai pas

4. *Ibid.*, 124s.

5. *Ibid.*, 125.

6. *CNT* IV,530s., sans réticence mais sans mentionner la Cène.

7. *Trois Traités*, 113.

8. Déjà au § 37, Calvin écrit du commandement donné par Jésus « de le faire ainsi en mémoire de soi. Ce que saint Paul interprète, Annoncer la mort du Seigneur : afin que par notre confession nous le glorifions, et par notre exemple exhortions les autres à lui donner aussi même gloire. Ici nous voyons derechef où tend le but du Sacrement : c'est à savoir à nous exercer en la mémoire de la mort de Jésus-Christ ».

9. « Les Aspects sacrificiels de la Sainte-Cène », *la Revue Réformée* 9/34, 1958/2, 49.

10. *Ibid.*, 52 (tout en majuscules).

rencontré cette pensée chez Calvin, et son langage tend à l'exclure (et, d'ailleurs, P. Courthial ne tente pas de le citer à ce propos). Le passage qui s'en rapprocherait le plus, si je lis bien, se trouve dans le *Commentaire* de Nombres 19.2 : Calvin affirme que, pour participer à l'ablution qui purifie, « il faut que chacun offre le Christ au Père » ; mais cette « oblation quotidienne, qui se fait par la foi et les prières » est radicalement différente de ce que les papistes ont imaginé : il parle de « l'oblation de la foi et des prières par laquelle seule nous nous appliquons la force et le fruit de la mort du Christ¹¹ », et ne se soucie pas de la lier à la Cène. Le Réformateur peut avoir vacillé sur l'éternité (conçue a-temporellement ?) du sacrifice du Christ¹², mais sa théologie eucharistique n'admet pas qu'il soit, au moyen du sacrement, offert au Père – même aux seules fins de l'application.

Manger la chair et boire le sang du Christ

La manducation du corps du Christ, telle est la grâce que représente la Cène. Elle a lieu infailliblement et sans délai pour quiconque mange, avec la foi requise, le pain que lui tend le ministre. Peut-on tirer de ces évidences calviniennes que le rite ajoute une relation au corps du Christ, une participation, que n'assure pas la prédication ordinaire ? L'expression « manger... » est assez particulière pour que nous prolongions l'étude de la fonction sacramentelle en général en scrutant ce point précis. On peut être intrigué par l'insistance de Calvin sur la *distinction* entre « croire » et « manger », et sur notre union participative non seulement à l'Esprit de Jésus-Christ, mais à son *corps*, qui a souffert pour nous sur la croix, et d'autant plus que de fameux calvinistes, comme Robert L. Dabney ont estimé cette « opinion étrange »¹³ inacceptable : « Nous rejetons les vues de Calvin sur la présence réelle (...) ; d'abord, parce qu'elles sont non seulement incompréhensibles, mais impossibles¹⁴ » : sur Jean 6, « Calvin (*Com. in loco*) se donne beaucoup de mal, mais sans succès, pour faire porter au passage un autre sens, un

11. CO XXIV,333-334.

12. J'ai rencontré deux passages qui suggèrent. Dans sa *Défense contre Westphal*, Opusc. 1537, Calvin écrit : « Comme il est dit que l'Agneau a été sacrifié dès le commencement du monde, aussi il a fallu que les Pères sous la Loi prissent leur nourriture spirituelle en la chair et au sang de Christ... » ; dans son 1^{er} sermon sur 1 Corinthiens 10-11, CO XLIX,589 : « En somme, l'Agneau par lequel les péchés du monde sont effacés, a été immolé en son temps : mais il n'avait pas laissé d'être déjà sacrifié devant Dieu *en vertu et en efficace* devant la création du monde, comme il est dit en l'autre lieu ». La clause que je fais ressortir en italiques montre l'hésitation, voire l'embarras, de Calvin. Il n'aime pas spéculer sur une actualité éternelle, qui relativiserait l'inscription dans l'histoire (« en son temps »), il n'ose pas dire que le sacrifice a été de toujours accompli en réalité vraie (ontologiquement, ce qui serait plus fort que sa clause « en vertu et efficace »), mais il penche de ce côté, d'autant qu'il rattache (malheureusement) en Apocalypse 13.8 la clause « depuis la fondation du monde » au participe « immolé » plutôt qu'au verbe « a été inscrit ».

13. *Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, [1878] 1972, 810.

14. *Ibid.*, 811.

sens qui ne serait pas fatal au trait particulier de sa théorie¹⁵ ». La lecture sacramentaliste de Calvin glorifie, au contraire, ce qui paraît incongru à Dabney.

Une lecture attentive trouve peu de soutien pour ces réactions symétriques. Comment Calvin concevait-il la manducation ? Pourquoi insistait-il sur la chair ? Quelle relation établissait-il avec la Cène ? Les zwingliens avançaient la fameuse formule d'Augustin : « Pourquoi apprêtes-tu les dents et le ventre ? Crois, et tu as mangé ¹⁶ ! » Calvin plaide que « le Manger est un effet et fruit de la foi, plutôt que la foi même¹⁷ ». Il ne faudrait pas, cependant, élargir démesurément l'écart, qui s'enjambe d'un pas facile. Il convient de lire le passage tout entier :

Je confesse bien que nous ne mangeons point Christ autrement qu'en croyant : mais le manger est un effet et fruit de la foi, plutôt que la foi même. Car la foi ne regarde point seulement Christ comme bien éloigné de nous, mais elle le reçoit et embrasse, afin qu'il soit fait nôtre, et qu'il habite en nous : elle fait que nous sommes incorporés avec lui, que nous avons une vie commune avec lui, Jean, 17.21. Ceci donc est véritable, que nous mangeons Christ par la foi seule, moyennant que nous entendions quand et quand [en même temps] comment c'est que le foi nous conjoint avec lui¹⁸.

L'intention de Calvin n'est nullement de supposer une autre relation que celle de la foi, mais de distinguer, au sein de la foi, la démarche humaine (mue par Dieu) et ce qu'elle atteint et qu'elle obtient. Son souci, il l'exprime nettement : « afin que nul ne pensât que cela gît en simple connaissance » (*Inst.* IV,17,5) – il s'agit d'écarter une foi seulement cérébrale¹⁹. Raffinement, rigueur, du théologien, bien plutôt que réelle divergence. On gauchit sa pensée si on la fait ici glisser vers le sacramentalisme²⁰. Le *Commentaire* sur 1 Corinthiens 11.24 évoque, cette fois à propos de la Cène, l'autre opinion (de ligne zwinglienne), qui se contente de parler de notre communication aux biens acquis par le Christ en sa mort : « Ceux qui sont de cette opinion : bien, qu'ils

¹⁵. *Ibid.*, 813.

¹⁶. Citée, par exemple, dans la *Confession helvétique postérieure*, chap. 21, texte français de 1566 présenté par Jaques Courvoisier, Cahiers théologiques de l'actualité protestante 5-6, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1944, 123 (la citation vient du tract. 25,12 *In Joan. Evang.* ; je rappelle que cette *Confession*, rédigée par Bullinger, a été reçue par beaucoup d'Églises réformées européennes ; Courvoisier écrit, 8-9, : « On peut dire qu'avec le catéchisme de Heidelberg, paru trois ans plus tôt, elle est le livre le plus répandu et dont l'autorité est la plus universellement reconnue »).

¹⁷. *Commentaire* sur Jn 6.35, *CNT* II,130.

¹⁸. *Ibid.* ; langage très semblable un peu plus loin, 135, sur le v. 47.

¹⁹. Encore *Inst.* IV,17,11 : « toutes ces choses se reçoivent par foi, toutefois je n'accepte point cette cavillation : de dire que nous recevons Jésus-Christ seulement par intelligence et pensée (...) en nous amusant à une simple contemplation et nue... ».

²⁰. Paul Jacobs en offre un exemple intéressant, « Pneumatische Realpräsenz bei Calvin », in *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Actes du Colloque Calvin de Strasbourg 1964, Cahiers de la *RHPR* 39, Paris, P.U.F., 1965, 132 : « Pour se protéger, écrit-il, de la méprise sur Augustin dans laquelle sont tombés les zwingliens, aux yeux de Calvin, celui-ci souligne que la foi ne remplace pas le Manger [*nicht das Essen ersetzt*] ». Or tel n'est justement pas le langage de Calvin ! Il ne pourrait être question de *remplacer* la foi par le Manger ou le Manger par la foi. Le décalage est très fin, mais significatif.

la suivent : mais, quant à moi, je reconnais que lors nous participons aux biens de Christ, quand nous le possédons lui-même²¹.» La tolérance inhabituelle de Calvin (« bien, qu'ils la suivent ») révèle quelle était pour lui la taille des enjeux.

Que dire de l'autre insistance de Calvin, sur la manducation du *corps*, de la *chair* ? C'est, à coup sûr, une originalité de Calvin. Il faut noter d'emblée qu'il souligne aussi vigoureusement que ce corps reste au *ciel*, et que sa manducation, par laquelle notre *âme* est repue, est *spirituelle*. Le *Petit Traité*, déjà, enseigne que le Christ a exalté au ciel l'humanité sans changer sa nature, et qu'on détruit celle-ci, en anéantissant la gloire de l'Ascension, si on imagine un corps sans mesure ou en divers lieux à la fois²² ; l'*Institution* développe longuement, voire lourdement, la même argumentation (IV,17, 24.27-29...). La manducation est dite « spirituelle », et même la chair de Jésus-Christ, « chose autant spirituelle que notre salut éternel » (*Inst.* IV,17,33). L'adjectif est justifié : parce que l'Esprit est l'auteur de la conjonction, malgré l'éloignement « par si longue distance » (*Inst.* IV,17,10) ; parce que « l'Écriture, en parlant de la participation que nous avons avec Christ, réduit toute la vertu d'icelle à son Esprit » (*Inst.* IV,17,12).

Outre la conviction que les biens du salut sont nôtres dans la personne du Christ, un double motif paraît déterminer l'insistance sur sa chair : c'est le Christ *incarné* qui nous sauve, lui qui est venu partager notre bassesse et misère ; c'est sa mort sur la *croix*, subie en son corps, qui est au cœur de notre rédemption. Le *Commentaire* sur Jean 6 l'atteste éloquemment. La vie, qui procède de la divinité, « a été mise en sa chair, afin qu'on la puise de là » ; Dieu corrigeait ainsi notre orgueil, en nous arrêtant à « ce qui est contemptible en apparence » ; « ainsi sa chair est comme le canal qui épand et fait découler jusqu'à nous la vie, laquelle réside intérieurement en sa divinité²³ ». Nous le comprendrons bien « si nous considérons [ce] qui est la cause de la vie, à savoir la justice » ; la chair du Christ est vivifiante : « Car en icelle la rédemption des hommes a été accomplie : en icelle le sacrifice a été offert pour effacer les péchés, l'obéissance rendue à Dieu, par laquelle il fût apaisé envers nous : icelle aussi a été remplie de la sanctification du saint Esprit : icelle finalement après avoir vaincu la mort a été élevée et reçue en la gloire céleste²⁴. » Le *Petit Traité* énonçait : pour avoir part aux grâces, « il n'est pas seulement question que nous soyons participants de son Esprit : mais il nous faut aussi participer à son humanité, en laquelle il a rendu

²¹. CNT III,439. C'est au fond le même débat qu'avec la distinction croire/manger : Calvin affirme aussi fort qu'il le peut l'*union intime* avec Jésus-Christ.

²². *Trois Traités*, 129s.

²³. Sur Jn 6,51, CNT II,136.

²⁴. *Ibid.*, 136s. Cf. 143 sur Jn 6,63 : « elle est viande, parce que la vie nous est acquise par icelle... »

toute obéissance à Dieu son Père pour satisfaire de nos dettes²⁵ ». De telles explications permettent de suivre l'interprétation de Berkouwer, qui justifie le langage de Calvin par l'insertion contextuelle du thème : « Calvin n'est pas du tout obscur. Il pensait une participation au sein de laquelle le corps et le sang n'interviennent pas comme des substances isolées, mais où il y a communion avec le Christ lui-même en son corps et avec son sang véritables, avec le Christ en son offrande²⁶. »

Il n'y a rien d'obscur, en tout cas, dans l'enseignement constant de Calvin : notre manducation vivifiante de la chair du Christ *ne dépend pas* de la Cène. « Ce que Jésus-Christ, écrit-il, s'est appelé Pain de vie n'a pas été pour raison du Sacrement (comme plusieurs l'ont faussement interprété)... » (*Inst.* IV,17,4²⁷). Le *Commentaire* sur Jean 6 met les points sur les i. « Les anciens ont en cet endroit failli lourdement (...) Car il n'est point ici parlé de la Cène, mais de la communication perpétuelle de la chair, que nous avons hors l'usage de la Cène »²⁸ ; « tout ce passage est mal exposé de la Cène », « [i] est certain donc qu'il traite de la manière perpétuelle et ordinaire de manger la chair de Christ, qui se fait par la foi seulement²⁹ » ; pour cette manducation, « la seule foi est la bouche (par manière de dire) et l'estomac de l'âme³⁰ ». La Cène, elle, vient ensuite pour représenter et offrir aux croyants la grâce en cause ; le Christ l'a instituée « comme un sceau et [une] confirmation de ce sermon³¹ ».

La double insistance, assez originale, de Calvin n'a donc pas pour sens d'attribuer une causalité particulière à la Cène mais de glorifier, au cœur de la grâce, l'union au Christ qui s'est donné pour nous en son corps.

Comprendre « ceci est mon corps »

Les théologies eucharistiques de tendance sacramentaliste s'attachent aux paroles dites « d'institution », prononcées par le Christ lors de la dernière Cène qu'il a partagée avec ses disciples. Comment Calvin les comprend-il ?

²⁵ *Trois Traités*, 110.

²⁶ Gerrit C. BERKOUWER, *The Sacraments*, trad. du néerlandais par Hugo Bekker, Grand Rapids, Eerdmans, 1969, 231 (ma traduction de la traduction américaine) ; toute la section 228-236 (voire 240) concerne notre sujet ; il note en particulier, 235, avec Dankbaar, que la manducation est du corps *crucifié*, plutôt que du corps glorieux.

²⁷ L'édition de 1541 (Pannier, IV,11) porte : « Le Sacrement donc ne fit pas Jésus-Christ être le pain de vie... » (avec l'indication d'origine en 1536). Nous avons cité plus haut un passage du *Petit Traité* qui affirme aussi la présence préalable de la réalité spirituelle.

²⁸ *CNT* II,138 (sur 6.53).

²⁹ *Ibid.* (sur 6.54). Cf. le sermon du 28 mars 1562, *Supplementa Calviniana* VII, 161.

³⁰ *Ibid.*,140 (sur 6.56). Cf. 143 (sur 6.63) : « il nous faut apporter la bouche spirituelle de foi ».

³¹ *Ibid.*, 138s. (sur 6.54).

Il n'a pas varié. L'*Institution* de 1541 lance une pique aux littéralistes : « L'opinion de ceux qui s'opiniâtrent à tenir les mots jusqu'à la dernière syllabe, sans vouloir admettre aucune figure, n'est en rien plus probable. Quelque absurdité qu'on leur allègue, ils ne s'en soucient³² » ; il renforce ainsi les lignes de 1536 : « Si quelque fâcheux et importun s'arrête obstinément à ce mot : 'Ceci est mon corps', fermant les yeux à toutes autres raisons...³³. » Le *Commentaire* sur 1 Corinthiens 11.24 (publié en février 1546) n'est pas moins net : « il faut entendre que c'est une manière de parler figurée. Car de le nier, ce serait une impudence et opiniâtreté trop grande »³⁴ ; il reconnaît une « métonymie » ; cette métonymie se repère déjà en 10.4, « la pierre était Christ »³⁵, comme en 10.16 : « quand la coupe est appelée Communication, je confesse que c'est une locution figurée...³⁶ ». Le *Commentaire* de Matthieu 26.26-28 (de 1555) évoque de nouveau « la figure qui s'appelle métonymie »³⁷. Calvin reste donc fidèle à son analyse dans l'article XXII de l'*Accord de Zurich*, qui reprend le terme³⁸. Dans sa *Seconde Défense contre les calomnies de Joachim Westphal* il fait encore valoir la thèse : « celui qui confesse que le pain et le corps sont choses diverses, comment pourra-t-il faire qu'il n'y ait quelque figure en ces mots, Ceci est mon corps³⁹ ? ». S'il peut parler de changement ou conversion du pain, par la « consécration » qu'opèrent les paroles d'institution, il s'explique sans ambiguïté : « En somme, Consécration n'est autre chose qu'un témoignage solennel, par lequel le Seigneur nous destine à un usage spirituel un signe terrestre et corruptible » ; « il ne faut imaginer qu'il y ait changement de substance, mais seulement il suffit d'entendre qu'il est appliqué à un nouvel usage⁴⁰ ». Mettre les points sur les *i* !

Dans le feu de la controverse avec les luthériens sacramentalistes, Westphal et ses consorts, Calvin doit se répandre en considérations, plutôt répétitives, sur le « Ceci est... ». L'une de ses phrases supporte deux interprétations opposées, et

³². Édition de Pannier, IV,15.

³³. *Ibid.*, IV,17.

³⁴. CNT III,438.

³⁵. *Ibid.*, 410.

³⁶. *Ibid.*, 418.

³⁷. *Ibid.* I,651.

³⁸. CO VII,742. L'Ep. 880 à Bullinger, de février 1547, CO XII,482, explique bien qu'il est d'accord pour reconnaître une métonymie mais rechigne à comparer simplement (comme fait Bullinger) aux images profanes : la différence des figures sacramentelles, c'est que Dieu par elle promet sa grâce et la donne effectivement, vivifie le cœur, de qui répond avec foi (rien de tel avec une image de César).

³⁹. *Opusc.*, 1520. L'argument est le suivant : le luthérien distingue malgré tout le pain et le corps, et condamne néanmoins ceux qui trouvent une figure.

⁴⁰. *Commentaire* sur Matthieu 26.26-28, CNT I,651. À propos des éléments, l'*Inst.* IV,17,15, confirme « il ne s'y fait autre conversion qu'au regard des hommes » (noté par M. Vial, *Jean Calvin. Introduction...*, 153, ce qui change, c'est le regard des fidèles).

fournit un exemple intéressant du partage des esprits dans la lecture de Calvin. L'*Institution* (IV,17,20), après l'affirmation que « le pain est nommé Corps à la façon des Sacrements », proposition dont Calvin pense que les luthériens devront bien y consentir, avance : « Dont il s'ensuit que les paroles de Jésus-Christ ne sont point sujettes à la règle commune, et ne doivent pas être examinées selon la Grammaire ». Ronald Wallace, représentant d'une lecture sacramentaliste (modérée), y voit l'expression même de la conviction de Calvin : c'est pour protéger le mystère de la « présence réelle » qu'il tient à distance la rigueur philologique⁴¹. On peut y voir, cependant, tout le contraire ! Dans son contexte d'âpre discussion avec ses adversaires théologiques, Calvin montre à quelle conséquence, *inacceptable à ses yeux*, aboutit la logique de ces luthériens : traitées comme ils les traitent, les paroles de Jésus-Christ sortent du langage, et on peut leur faire dire n'importe quoi !

La phrase lue à la manière de Wallace n'exclut pas nécessairement l'interprétation figurée et reste compatible avec les autres déclarations de Calvin : par elle, Calvin pourrait simplement repousser l'accusation d'assujettir la Parole de Dieu aux règles humaines⁴². Diverses considérations de poids favorisent, cependant, l'autre lecture, celle qui discerne un reproche pour abandon de la philologie. Quel est l'objet du paragraphe en cause (*Inst.* IV,17,20) ? Il réplique au reproche (qu'on fait à Calvin) de ne pas s'accorder « aux mots de Jésus-Christ » et veut légitimer l'interprétation non-littérale : « Quoiqu'ils protestent qu'ils ont telle dévotion aux paroles de Jésus-Christ, qu'ils n'y oseraient admettre aucune figure, cette couverture ne suffit pour leur faire réprouver tant orgueilleusement toutes les raisons que nous amenons à l'opposite ». Contre les catholiques, d'abord, il invoque précisément les lois du langage : « Car cela ne fut jamais accoutumé ni ouï en nulle langue... » ; il dénonce la contradiction des luthériens sacramentaliste : refuser qu'on reconnaisse une figure de style alors qu'ils n'osent pas dire que le pain *est* Jésus-Christ et Dieu – comment faire encore de l'exégèse ? Le paragraphe suivant (21) invoque l'usage commun et scripturaire de la métonymie, « une façon de parler qui se trouve par toute l'Écriture », et se plaint : « Par

⁴¹. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, 198s. ; ce que je rends par « rigueur philologique », Wallace le désigne assez gauchement par « une interprétation trop littérale » (« A too literal interpretation would actually lead to a statement of doctrine which would endanger the real presence of Christ in the sacrament »), mais il est évident que pour Calvin, suivre « la règle commune » du langage n'est pas être littéraliste (Wallace, 197, cite d'ailleurs une belle formule : *Utinam tam literati essent, quam literales appetunt* [CO IX,198], « Ah ! s'ils étaient aussi littéraires/lettrés qu'ils veulent être littéraux ! »). Marc Vial, *Jean Calvin. Introduction...*, 152, lit la phrase comme Wallace (comme l'expression de la pensée propre de Calvin) mais sans « tirer » dans le sens sacramentaliste.

⁴². La *Seconde Défense*, *Opusc.*, 1521, repousse expressément cette accusation. Les luthériens ont souvent soupçonné les réformés de rationalisme (d'où aussi le zèle avec lequel Calvin souligne que le mystère de notre manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ surpasse tout entendement).

quoi ceux qui nous appellent Tropistes [trope = figure de style] se montrent en leur sottise facétie du tout [complètement] *barbares...* » : ce dernier mot montre que, pour Calvin, sévère, ses adversaires s'affranchissent des règles philologiques (ce qu'il appelle la « grammaire »). Le paragraphe 22 discute l'emploi du « verbe substantif », ce qui est plutôt grammatical, et proteste qu'il ne cherche qu'une chose, « s'enquérir quel est le vrai sens et naturel », tandis que le paragraphe 23 montre ce qu'il advient quand on cède aux littéralistes – « il leur est permis sous ombre d'un mot mal entendu et non exposé d'établir ce que bon leur semblera » – en appelle à nouveau à l'usage « accoutumé », et conclut des paroles de Jésus-Christ : « nous les exposons fidèlement et en telle dextérité qu'il est requis ». Toutes ces données du contexte même suggèrent un Calvin prisant fort haut la « dextérité » qui applique « la règle commune » de l'expression aux paroles du Seigneur – et déplorant plutôt qu'un Westphal, à ses yeux, la bafoue. La seconde lecture apparaît donc très probable.

Ce qu'on trouve ailleurs va dans le même sens. Inutile d'insister sur la formation d'humaniste reçue par Calvin, qui lui offrait, dans la controverse, un avantage dont il usait délibérément⁴³. Les remarques de philologie « pointue » ne sont pas rares dans ses commentaires⁴⁴. Surtout, il attaque volontiers ses adversaires en moquant leur incompetence en la matière⁴⁵, et ce, *particulièrement dans sa polémique avec les luthériens sacramentalistes*. Dans le *Dernier Avertissement à Westphal*, il s'étonne ironiquement des théologiens de Brême « que ces bons docteurs hébraïques (...) ne sachent encore l'alphabet des petits enfants... » et dit de leur refus de la métonymie : « ainsi démontrent-ils leur barbarie jusqu'au bout⁴⁶ ». Ceux de Magdebourg ne l'impressionnent pas davantage : « qu'ils aillent aux petits enfants, pour apprendre les premiers rudiments et principes de Grammaire⁴⁷ ». Face à Westphal et ses amis, il s'écrie encore : « c'est un jargon de

⁴³. Cf. François WENDEL, *Calvin et l'humanisme*, Cahiers d'histoire et de philosophie religieuses 45, Paris, Presses Universitaires de France, 1976 ; Peter OPITZ, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag des Erziehungsverein, 1994, en particulier 71-86.

⁴⁴. Quelques exemples glanés au fil de nos lectures : sur Osée 11.1 et 2, remarques sur *kî* et *kén* (CO XLII,431,434) ; sur Ésaïe 43.19, sur un usage rhétorique de l'interrogatif fréquent en hébreu (CO XXXVII,94) ; sur le Psaume 12.3 et 6, sur l'étymologie du mot hébreu pour « flatterie » et sur *lô* (dans mon édition de la version française, 62 et 63) ; sur 2 Pierre 1.19 et le mot *épilusus*, dans la réplique à Pighius (CO VI,270)...

⁴⁵. Par exemple, dans sa dénonciation de « l'Impiété de Valentin Gentil », *Opusc.*, 1933.

⁴⁶. *Opusc.*, 1685.

⁴⁷. *Opusc.*, 1624. Tout le passage mérité d'être cité : « Cela est reçu au langage vulgaire et accoutumé de tous les peuples, que les choses absentes sont notées et signifiées par le pronom, ou le mot démonstratif. Si ceux de Magdebourg nient cela, qu'ils aillent aux petits enfants, pour apprendre les premiers rudiments et principes de Grammaire : ou même qu'ils aient souvenance de ce qu'ils ont appris de leurs nourrices, oui bien s'ils ont été nourris de lait humain. Si en général cela est vrai, pourquoi toutes les langues du monde perdront-elles ou changeront leur nature et propriété en cet endroit tant seulement ? » On pourrait encore citer la *Déclaration naïve... contre Heshusius*, *Opusc.*, 1737 : « Je laisse passer les mots grecs, lesquels il a tant craint de perdre qu'il a mis des adjectifs pour des substantifs, et en cela a bien montré son ignorance ».

petits enfants, de s'élever ainsi sur ces grands chevaux contre la chair et la raison⁴⁸. » Amenant une fois de plus dans sa *Seconde Défense* l'argument du langage figuré de la manne et de la colombe (qui « est » l'Esprit), il en appelle à la règle grammaticale : « jusqu'à ce qu'il [Westphal] prouve que la grammaire convient à l'un de ces passages, laquelle n'a point de lieu en tous les autres », il ne saurait convaincre des gens de sain jugement⁴⁹. Dans l'argumentation parallèle de l'*Institution* il serait donc bien étonnant que le Français *renonce* à l'atout de la philologie (comme l'impliquerait la lecture de Wallace) ! Dans sa *Briève Résolution* qui expose et défend l'*Accord de Zurich*, il avait déjà écrit, après avoir évoqué la métonymie : « S'ils aiment mieux une autre figure, ; ce combat se devait plutôt renvoyer aux écoles de grammaire (...). Mais encore que la chose soit discutée entre les grammairiens, qu'y profiteront-ils sinon qu'ils se feront moquer des petits enfants⁵⁰ ? »

Ce n'est pas dans le « Ceci est mon corps » que réside, pour Calvin, le mystère⁵¹ : il en perçoit le « vrai sens et naturel », et en donne « une interprétation si facile et coulante » (*Inst.* IV, 17, 23), en respectant la règle commune du langage.

La présence de Jésus-Christ

De bons auteurs, couramment, résument la doctrine de Calvin : « Dans la Cène, le Christ descend jusqu'à nous⁵² » ; Calvin « soutient que le corps du Christ est présent dans la Cène⁵³... » Il n'est pas sûr que de telles formulations reflètent le mieux les conceptions du Réformateur.

Ronald S. Wallace en a fait la sobre remarque : Calvin n'échappe pas à la contradiction formelle dans son emploi du verbe « descendre »⁵⁴. A parcourir ses œuvres, il semblerait que la négation l'emporte sur l'affirmation. Il condamne la doctrine qui *abaisse* le Christ « sous les éléments corrompibles »⁵⁵.

⁴⁸. *Opusc.*, 1691, avec cette interpellation : « Écoutes-tu, matin ? Écoutes-tu forcené ? Écoutes-tu animal... ? ». Cette page illustre, comme tout l'ouvrage, la stratégie de Calvin à l'égard de ces luthériens : contre l'accusation de rationalisme, il professe ne suivre que l'Écriture et n'attribuer le nom de la chose (corps) au signe (pain) qu'en vertu de la communication réelle de la chose (au croyant).

⁴⁹. *Opusc.* 1536 (le volume édité par Piniereul comporte ici une erreur de numérotation : la page citée devrait porter le numéro 1537, et la page précédente 1536 au lieu de 1537).

⁵⁰. *Opusc.*, 1497.

⁵¹. Le mystère, rappelons-le, est celui de notre union à Jésus-Christ, manducation spirituelle de sa chair, qui est le bien offert par la Parole et reçu par la foi déjà hors de la Cène (et, bien sûr, également lors de la Cène, qui le représente).

⁵². Rémy HEBDING, *Pour comprendre la pensée de Jean Calvin. Introduction à la théologie du Réformateur*, Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2009, 63 (cf. 66 : « dans la Cène, par l'entremise du pain et du vin, Christ s'abaisse jusqu'à nous... »).

⁵³. François WENDEL, *Calvin, sources et évolution*, 268 ; selon Wendel, cette affirmation se conjugue avec la négation d'un « rapport local ou spatial avec les éléments matériels de la Cène », les deux étant « difficilement conciliables ».

⁵⁴. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, 208 (208f).

⁵⁵. *Petit Traité*, in *Trois Traités*, 129, et *Inst.* IV, 17, 12 (avec « entre » au lieu de « sous »)..

Il ne permet « point qu'on déroge à la gloire céleste de notre Seigneur Jésus, ce qui se fait quand on le *tire ici-bas* par imagination, ou qu'on le lie aux créatures terriennes » (*Inst.* IV,17,19) ; sa chair nous vivifie « sans qu'elle bouge du ciel » (24) ; il rejette l'argument de ceux à qui il ne « semble pas que Jésus-Christ nous soit présent s'il ne *descend* à nous » – « il n'est pas requis que Jésus-Christ soit attiré ici-bas » (31). « Jésus-Christ ne descend pas corporellement⁵⁶. » Que le Christ se présente à ses fidèles n'empêche pas « que le corps de Christ ne descende point en terre⁵⁷ ». Calvin exploite le traditionnel *sursum corda*, « les cœurs en haut » (*Inst.* IV,17,36), et prêche : « Ce Sacrement nous est donné, non point pour attirer Jésus-Christ ici-bas, mais plutôt pour nous élever là-haut à lui⁵⁸. » Le *Commentaire* sur 1 Corinthiens 11.24 précise : « [C]ette communication du corps de Christ, laquelle je dis nous être offerte en la Cène, ne requiert point une présence locale, *ni la descente de Christ*⁵⁹... » Et pourtant... il parle aussi quelquefois le langage de la « descente » ! L'important, alors, comme Wallace l'observe avec finesse, c'est qu'il « insiste toujours sur l'ajout d'une qualification presque paradoxale⁶⁰ ». « Nous disons que Jésus-Christ descend à nous tant par le signe extérieur que par son Esprit, pour vivifier vraiment nos âmes de la substance de sa chair et de son sang » (*Inst.* IV,17,24). Le moyen de notre communication « est que nous montions au ciel, et elle ne requiert pas que Christ descende à nous autrement que par sa grâce spirituelle⁶¹ » – expression qui montre à la fois la réticence à l'égard de l'idée de descente, et sa ré-interprétation possible. Si le Seigneur, du ciel, *condescend* à user des signes visibles pour que notre rudesse puisse sentir la vérité de sa promesse, et si son Esprit accomplit cette promesse pour les croyants, d'une certaine manière il « descend ». Mais non pas dans un autre sens.

Sur la *présence*, Calvin ne varie guère. À la suite de saint Augustin, il affirme la présence de majesté, celle qui remplit l'univers, selon la nature divine du Fils, et la présence de la grâce spirituelle (selon laquelle « il est toujours avec son Église », *Inst.* IV,17,28) qui est présence par l'Esprit et qui ne manque pas à la Cène – mais il souligne l'*absence* selon la nature humaine, et donc l'absence du corps (26). Dès le *Petit Traité* il lutte contre toute tentative pour « enclore » le corps dans le pain ou le *conjoindre localement*⁶². C'est une constante de son

56. 4^e sermon de l'Ascension (Ac 1.9-11), dans l'édition de Conrad Badius, 368. Semblablement, 1^{er} sermon de la Pentecôte (Ac 2.1-4), *ibid.*, 394, « il ne faut point qu'il descende ici-bas (comme les Papistes imaginent) pour nous communiquer son corps et son sang ».

57. *Seconde Défense contre Westphal, Opusc.*, 1522.

58. 16^e sermon sur 1 Corinthiens 10-11 (1 Co 11.23-25), CO XLIX,789.

59. CNT III,440.

60. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, 209.

61. *Seconde Défense contre Westphal, Opusc.*, 1527.

62. *Trois Traités*, 129.

combat. La tentation qui accompagne l'usage de signes matériels, c'est que nous y attachions la Présence salutaire, et Calvin ne cesse de prémunir contre elle. Nous ne mangeons qu'un petit morceau et ne buvons qu'une goutte de vin : « ce qui se fait entre les chrétiens les doit tellement attirer en haut qu'ils oublient tout ce qui est du corps et de cette vie caduque⁶³ ». Le *Commentaire* sur Ésaïe 40.20 rappelle que « Dieu ne nous est pas présent par un simulacre, mais par sa parole et la puissance [*virtutem*] de son Esprit. Quoiqu'il nous propose dans les sacrements une image de sa grâce et des biens spirituels, il n'a cependant rien d'autre en vue que de nous inviter à monter jusqu'à lui⁶⁴ ». En général, quand il explicite ce qu'il entend quand il affirme la présence du Seigneur lors de la Cène, Calvin suit la ligne qu'il trace dans le *Commentaire* sur 1 Corinthiens 11.24 : « pour nous être présent, il ne change point de lieu, mais du ciel il fait découler sur nous la vertu de sa chair présentement et vraiment⁶⁵ » ; Calvin recourt volontiers à l'image du soleil, qui, du ciel, nous vivifie, image introduite dès 1539 dans l'*Institution*⁶⁶.

L'erreur consisterait à tirer du langage courant de Calvin la thèse, que nos citations excluent expressément, de la présence du corps *dans* le pain (il s'oppose à ceux qui affirment une présence *in pane*⁶⁷). Calvin répète, du corps ou de la chair du Seigneur, qu'il nous l'offre, présente, exhibe, donne très réellement, avec et sous le pain et le vin. Des lecteurs pressés, conditionnés par l'enseignement catholique ou luthérien, imaginent aisément qu'il suppose une présence dans le pain, ou conjointe. Or Calvin semble éviter de parler de « présence dans ou sous le pain ». Comme nous l'avons vu, il peut préciser, dans les termes de sa lettre (très diplomatique) d'août 1563 à l'Électeur Frédéric que la substance de la chair et du sang du Christ « nous est communiquée sous *les symboles* du pain et du vin⁶⁸ ». L'offre et exhibition se fait sur le mode de la *signification*, tandis que la réalité reste au ciel ; et, si cette réalité est donnée, c'est parce que *simultanément* la foi reçoit la grâce d'une union avec le ciel. Il n'y a aucune « présence » dans le pain, outre cette double relation. Dans son effort pour parer aux accusations du luthérien, Calvin s'avance plus que d'ordinaire quand il

63. 15^e sermon sur 1 Corinthiens 10-11 (sur 1 Co 11.20-23), CO XLIX,771. Proche, *Inst.* IV,17,29 : « Car à quoi tend cette présence invisible dont ils babillent, sinon afin que ceux qui désirent d'être conjoints à Jésus-Christ s'amuse au signe extérieur ? Or le Seigneur Jésus a voulu retirer non seulement nos yeux, mais aussi tous nos sens, de la terre ».

64. CO XXXVII,20.

65. CNT III,441. Le texte latin (CO XLIX,489) emploie l'*adjectif* « présente » qualifiant la « vertu », *praesentem... virtutem*.

66. Édition Pannier, IV,24.

67. Comme le reconnaît Wallace, 209 (avec n.8), citant *Inst.* IV,17,31. La version française de ce même paragraphe n'emploie pas « dans » pour *in*, mais « au » (au pain) et « sous » (sous le pain).

68. Ép. 3986, CO XX,73.

écrit : « Westphal presse pour la présence de la chair de Christ en la Cène : nous ne la nions pas simplement, pourvu que par la foi il monte en haut avec nous »⁶⁹. Il se hâte alors d'ajouter : « Mais s'il entend que Christ se représente là d'une façon corporelle, qu'il cherche d'autres gens pour tenir son parti⁷⁰ », et revient à la vertu vivifiante coulant pour nous du ciel⁷¹.

Nous avons trouvé *une* fois, après une attaque contre la « sottise imagination de la présence charnelle de Jésus-Christ en la Cène », la proposition : « Même en la Cène il se montre présent d'une façon spéciale » (*Inst.* IV,17,30). Le passage n'explique pas comment « spéciale ». L'analogie des textes sur l'avantage pédagogique du mode visible et tangible de la parole qu'est le sacrement suggère que ce mode est ici en vue : c'est la *monstration* qui est spéciale, le Seigneur s'offrant à nous par une parole visible qui nous touche dans la bassesse de notre corporelle condition.

La communication de la substance

Le terme de « substance » a tenu dans les controverses eucharistiques une telle place qu'on doit encore considérer l'emploi qu'en fait Calvin. Il est quant à lui, étonnamment variable. Le *Petit Traité* énonce le plus courant, sous sa plume : « j'ai coutume de dire que la matière et substance des sacrements, c'est le Seigneur Jésus⁷² » ; il n'a jamais abandonné cette coutume : « J'appelle la matière ou la substance Jésus-Christ avec sa mort et sa résurrection » (*Inst.* IV,17,11). Il peut préciser que « nos âmes sont nourries de la substance de la chair de Christ⁷³ », que « la substance spirituelle de la chair et du sang du Christ nous est vie, laquelle nous est communiquée sous les symboles du pain et du vin »⁷⁴. Si, dans l'*Institution* de 1536, Calvin refusait de dire qu'en la Cène « la substance même du corps » nous soit donnée – il restreignait aux biens qu'il nous a acquis [*beneficia*]⁷⁵ – il a vite changé, sur ce point, de langage. Mais le *Petit Traité*, soulignant la nécessité de l'intelligence dans la célébration du mystère, ose cette formule, choquante pour tout sacramentaliste : « Il s'ensuit donc que la substance gît en doctrine⁷⁶. » Contre Westphal, il reconnaît : « j'ai mis entre les opinions qui sont à rejeter celle qui contient que le corps de Christ

69. *Opusc.*, 1527.

70. *Ibid.* (c'est la phrase qui suit immédiatement).

71. *Ibid.*, avec, 1525, l'image favorite du soleil... À noter que la clause « en la Cène » n'équivaut pas tout à fait à « dans le pain ».

72. *Trois Traités*, 108s.

73. *Seconde Défense contre Westphal*, *Opusc.*, 1524.

74. Lettre à Frédéric, déjà citée, *CO* XX,73.

75. *CO* I,123, que cite à propos Rémy Hebding, 67. On relève que ce passage privilégie déjà le verbe *exhibere* (pour le corps, *in sacramento*).

76. *Trois Traités*, 133 (134 de la messe : « la propre et principale substance de la Cène y défaut »).

est présent en la Cène réellement et substantiellement », et il n'en démord pas⁷⁷. Il ne transige à aucun moment sur la distinction et la distance :

...je confesse franchement que je rejette la mixtion [le mélange] qu'ils veulent faire de la chair avec nos âmes, comme si elle décollait par un alambic : parce qu'il nous doit suffire que Jésus-Christ inspire vie à nos âmes de la substance de sa chair : même que sa chair distille la vie en nous, combien qu'elle n'y entre pas⁷⁸.

Le parallélisme entre la manducation spirituelle du corps du Christ et la manducation corporelle du pain, qui entre bien, lui, dans notre corps et se « mélange » à notre chair, se brise en cet endroit.

Le plus troublant concerne le rapport entre la « substance » et la « vertu », la puissance qui produit chez les fidèles les effets de vie et de salut. Calvin distingue, et, pourtant, n'explique guère notre union à la substance qu'en termes de vertu vivifiante, de bienfaits qui « découlent » du ciel sur nous : ainsi dans les passages que nous venons de citer⁷⁹. Il peut prêcher : « nous communiquons au corps et au sang de Jésus-Christ *en vertu, quand nous tirons vie de lui*⁸⁰ ». Le *Commentaire* sur 1 Corinthiens 11.24 énonce : « j'entends que nos âmes sont repues de la substance de son corps, afin qu'à la vérité nous soyons faits uns avec lui : ou, *ce qui vaut autant, que la vertu vivifiante découle en nous* de la chair de Christ par le S. Esprit, combien qu'il y ait longue distance entre elle et nous, et qu'elle ne se mêle point avec nous⁸¹ ». L'équivalence affirmée est significative⁸². Calvin est obligé d'y recourir pour traiter le cas des croyants de l'Ancienne Alliance. C'est une pierre angulaire de sa théologie des sacrements que « tout ce que nous avons aujourd'hui en nos Sacrements, les Juifs l'avaient anciennement aux leurs, à savoir Jésus-Christ et ses richesses spirituelles » (*Inst.* IV,14,23) ; « les anciens Sacrements le la Loi avaient une semblable vertu que les nôtres ont aujourd'hui⁸³ ». Il n'évite pas le mot « substance » : le sacrement « retient sa substance » dit-il à leur propos⁸⁴, et de la manne il s'écrie : « Qui est-ce qui osera dire le signe vide *et sans substance*, qui démontrait aux Juifs la vraie communion de Jésus-Christ » (*Inst.* IV,14,23). Il bute alors sur une difficulté : « comment se peut[-il] faire que les Juifs aient été participants d'une même viande spirituelle, et d'un même breuvage, *vu que la chair de Christ n'était pas encore*, laquelle ils pussent

77. *Opusc.*, 1527 ;

78. *Inst.* IV,17,32. Même rejet de toute « infusion » dans la *Seconde Défense*, *Opusc.*, 1524.

79. Aussi bien dans l'*Inst.* que contre Westphal, mais aussi la lettre à Frédéric, et couramment.

80. 7^e sermon sur 1 Corinthiens 10-11 (1 Co 10.15-18), *CO XLIX*,667.

81. *CNT* III,439.

82. On regrette que la première partie de la phrase soit souvent citée sans la seconde, ce qui fausse l'impression qu'éprouve le lecteur : par exemple, par F. WENDEL, *Calvin, sources*, 260.

83. *Commentaire* sur 1 Corinthiens 10.3, *CNT* III,409.

84. *Ibid.*

manger⁸⁵ ? » C'est en invoquant le bénéfice de la rédemption, appliqué d'avance, que le Réformateur offre sa solution. « Cette façon de le recevoir, écrit-il, était une œuvre secrète du saint Esprit, qui besognait en eux en telle sorte que, combien que la chair de Christ ne fût point encore créée, toutefois, ils en sentaient l'efficace⁸⁶. » Un certain embarras se trahit dans la suite, car il admet, entre les anciens et nous, une différence de façon de manger et de « mesure » – « selon la mesure de la révélation », ce qui semble se rapporter à la clarté de la signification, mais il ajoute : « la manducation en est aujourd'hui *substantielle*, ce qui ne pouvait être pour lors⁸⁷ ».

Si le sens du mot « substance » n'est pas pleinement élucidé, un paragraphe du résumé intitulé *Un très bon moyen d'entrer en accord, si on cherche la vérité hors mise toute contention* (qui suit le traité contre Heshusius) montre assez la pensée de Calvin :

...il se présente encore un doute touchant le mot de substance, pour lequel apaiser ce moyen me semble le plus propre, qu'on ôte cette grossière imagination de la manducation de la chair, comme si elle était semblable aux viandes corporelles, lesquelles étant prises par la bouche descendent au ventre. Car après que cette absurdité sera ôtée, il ne faut point nier que nous ne soyons repus substantiellement de la chair de Christ, d'autant que véritablement nous croissons avec lui en un même corps par la foi, et sommes faits un avec lui. Dont il s'ensuit que nous sommes conjoints à lui par une société substantielle, tout ainsi que la vigueur substantielle découle du chef aux membres. Il faudra donc mettre cette définition, Que nous sommes faits participants de la chair de Christ substantiellement : non pas qu'il se fasse quelque mélange charnel, ou bien que la chair de Christ attirée du ciel, entre dedans nous, ou soit engloutie par la bouche : mais d'autant que la chair de Jésus-Christ ne vivifie pas autrement nos âmes, quant à la force et efficace, que nos corps sont nourris de la substance du pain et du vin⁸⁸.

Ainsi les fils principaux de la doctrine eucharistique de Calvin se tissent-ils ensemble. Parler « substantiel » ne le rapproche guère des théologies romaine et luthérienne ; il s'agit de maintenir au centre, contre la superficialité intellectualiste, l'union à Jésus-Christ, à Jésus-Christ venu en chair et mort sur la croix.

L'examen de thèmes propres à la doctrine de la Cène converge avec l'étude de la conception calvinienne du sacrement, de sa nature, de son rôle, de son « efficace ». De nombreuses citations, prises de genres divers parmi les écrits et des époques successives du ministère, permettent d'assurer, en conclusion, quelques points.

85. *Ibid.* sur 1 Corinthiens 10.4, 410.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*, 411 (409 : différence seulement de *degré*). De même dans la *Seconde Défense, Opusc.*, 1537. Un semblable effort de différenciation apparaît, mais sans le vocabulaire de la substance, dans l'*Inst.* IV, 14, 26.

88. *Opusc.*, 1754.

(1) Nulle part Calvin n'attribue au sacrement un rôle de *cause* quant à la grâce qu'il signifie, outre le rôle de signification lui-même. Il l'exclut plusieurs fois. Quand il paraît, exceptionnellement l'affirmer, une exégèse fine et rigoureuse permet de dire ce sens improbable.

(2) Calvin fait un effort soutenu pour exalter le rôle des sacrements, et particulièrement celui de la Cène. Il joue, pour ce faire, de deux ressorts théologiques : il applique au sacrement, « parole visible », le langage d'*instrumentalité* dont on use pour la Parole (elle offre et montre Jésus-Christ), jusqu'aux verbes « contenir » et « conférer » une ou deux fois ; il souligne la *concomitance* du don de la grâce dès que la foi est présente, si bien qu'il peut dire qu'à la Cène nous mangeons la chair du Christ, alors qu'elle n'est pas dans le pain.

(3) Aux oreilles de plusieurs, le discours qu'il tient alors a des résonances « sacramentalistes », mais il ne faut pas s'y méprendre. Calvin a pu rechercher de telles résonances pour des raisons diplomatiques. Son motif principal, cependant, est la volonté de repousser l'accusation, qu'il estime injuste, de ne garder des sacrements que « nus et vides ».

(4) Son anthropologie teintée de platonisme pousse Calvin, plus que quiconque avant lui, à valoriser l'avantage pédagogique de la communication visible et tangible de la promesse (ou offre). Sans aller jusqu'à la nécessité, il s'en rapproche (en vue de notre « rudesse »). Il n'est pas mù, cependant, par la valorisation du « corporel » associé à l'incarnationnisme moderne.

(5) Le rôle de sceau, qui ratifie et confirme, s'ajoute à celui de parole visible, sans pouvoir s'en séparer. Calvin semble puiser une assurance supplémentaire dans la conviction que le Seigneur lui-même lui tend les signes de sa promesse, conviction dont il ne rend pas clairement compte.

(6) Il est aussi vraisemblable que la concomitance, dans la Cène, du « geste » spirituel de la manducation de la chair du Sauveur par la bouche de la foi, et du geste corporel de la manducation du pain qui représente cette chair, la coïncidence de fait entre la réalité et son signe/symbole, ait permis une *intensification* unique de l'expérience de la grâce – pour le sentiment intime de Calvin le fidèle, et pour son interprétation de théologien, très souvent relative à la *subjectivité* des adorateurs.

Malgré certaines tensions, la cohérence de l'ensemble est indéniable, voire admirable. La gloire de Jésus-Christ, ultime substance des sacrements, y resplendit. Quant à sa pleine adéquation, selon les critères de l'Écriture, *sola Scriptura* ! c'est une autre enquête qui permettrait de conclure !

Henri BLOCHER

Vaux-sur-Seine