

Article

« Protestantismes et sacrements »

André Gounelle

Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 2, 1990, p. 197-207.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400533ar>

DOI: 10.7202/400533ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

PROTESTANTISMES ET SACREMENTS *

André GOUNELLE

RÉSUMÉ. — Pour montrer comment les divers protestantismes (luthériens, réformés et radicaux) comprennent les sacrements, cet article procède de manière typologique, en dégagant les logiques dominantes de chacun. Les principales questions retenues sont les conceptions du baptême et de la Cène, le nombre des sacrements, leur fonction par rapport à Dieu et à sa grâce.

O n a toujours tort de parler du protestantisme au singulier. Il existe des protestantismes, très différents les uns des autres. De même, au 16^e siècle il n'y a pas une seule réforme, mais plusieurs : la luthérienne qui commence en Allemagne avec Luther et Mélanchthon ; la réformée, qui a son centre en Suisse et dont les deux principales figures sont Zwingli et Calvin ; la radicale, terme discutable mais commode qui désigne les mouvements anabaptistes, inspirés ou illuministes et antitrinitaires. À ces réformes protestantes, il faut ajouter l'anglicane qui ne l'est que partiellement, et la catholique, qui ne l'est pas du tout.

Cet article se propose de montrer comment les divers protestantismes comprennent les sacrements. Il procédera de manière typologique ; autrement dit, il essaiera de dégager des logiques dominantes, plutôt que de décrire des positions concrètes dans leur complexité, leurs nuances, leurs hésitations et parfois leurs contradictions. Chez bien des auteurs, et dans les diverses confessions, les logiques se combinent, se mélangent, s'influencent de manière plus ou moins cohérente. Elles ne se trouvent jamais à l'état pur. Toutefois, les dégager permet de poser des points de repère et de clarifier les débats.

* Cet article est l'élaboration d'un chapitre du Séminaire de doctorat donné à la Faculté de théologie de l'Université Laval, en septembre-octobre 1989, sur « Les principes théologiques du protestantisme ».

I. LES DISPUTES PROTESTANTES SUR LES SACREMENTS

Les divers protestantismes (luthériens, réformés et radicaux) ont en commun le principe matériel du salut gratuit, et le principe formel de l'autorité de la seule Bible. Par contre, leurs conceptions du sacrement les divisent et les opposent. Les désaccords, violents au 16^e siècle, se poursuivent jusqu'à nos jours, quoique sous une forme atténuée. Le baptême et la Cène (nom que les protestants donnent à ce que les catholiques appellent eucharistie) ont toujours constitué une pomme de discorde, et ont entraîné affrontements et divisions non seulement entre catholiques et protestants, mais aussi entre les diverses branches ou tendances de la Réforme.

1. En ce qui concerne le baptême, très tôt, dès 1522, peut-être même avant, apparaissent en Allemagne et en Suisse des « anabaptistes ». Anabaptiste signifie littéralement : celui qui rebaptise. En fait, les anabaptistes considèrent comme nul et non avenu le baptême administré à un bébé, ils ne lui accordent aucune validité ; ils le considèrent comme un simulacre dépourvu de valeur. Ils n'estiment donc pas baptiser une seconde fois quelqu'un qui l'aurait déjà été précédemment. Pour eux, il existe un seul baptême, celui qu'on reçoit quand on confesse de manière consciente et responsable sa foi. Au 16^e siècle, leurs thèses se répandent très vite en Europe, ce qui entraîne des réactions brutales, non seulement de la part des catholiques, mais aussi des luthériens et des réformés. De très dures persécutions s'abattent sur les anabaptistes. Ainsi, plusieurs centaines seront noyés dans le lac à Zurich, ville réformée ; avec un humour sinistre, le jugement dit : « ils ont péché par l'eau, ils seront punis par l'eau ». Cette violence s'explique en partie par les enjeux du débat : il mettait en cause la nature de la communauté civile, celle de la communauté religieuse, et leurs relations. Beaucoup d'anabaptistes contestaient l'ordre politique ; tous refusaient le lien entre l'Église et l'État et donc la corrélation entre le christianisme et la culture. Dans le contexte du 16^e siècle, on voit en eux de dangereux anarchistes ou libertaires.

Aujourd'hui, la situation a changé. Le débat sur le baptême des bébés continue, certes, mais avec moins d'âpreté qu'autrefois. Ainsi, parfois pédobaptistes et antipédobaptistes coexistent dans une même Église sans trop de difficultés. On en a un exemple avec l'Église Réformée de France qui accepte à certaines conditions que des pasteurs refusent le baptême des bébés, et qui laisse les parents libres de faire ce qu'ils jugent en conscience le plus conforme à l'enseignement biblique. Théologiquement, elle n'a pas résolu ni tranché le problème ; néanmoins, il ne provoque plus de ruptures en son sein.

2. Luthériens et réformés n'ont pas la même compréhension de la Cène. Cette divergence a empêché qu'ils s'unissent et s'allient. En 1529, Luther, Zwingli et Bucer se rencontrent à Marbourg pour une conférence convoquée par le prince Philippe de Hesse. Ils publient un texte en 15 points. Sur les quatorze premiers il y a une entente totale ; le quinzième, qui traite de la Cène, constate un désaccord assez grave pour entraîner une rupture ; à la diète d'Augsbourg, l'année suivante, il n'y aura pas un front uni protestant face à l'Empereur et aux représentants du pape. À un moment où leur intérêt vital poussait les protestants à s'unir, ils n'ont pas pu le faire à cause de la Cène. En 1556, les luthériens interdisent à Calvin de prêcher à Strasbourg, où il avait été pasteur 15 ans auparavant, parce que, disent-ils, « il professe une autre doctrine

que nous sur la Sainte Cène ». Durant tout le 16^e siècle, luthériens et réformés s'affrontent durement sur ce point ; ils se divisent sur ce que nous nommons (ce qui ne peut que faire sourire l'historien) la communion.

Aujourd'hui, luthériens et réformés ne conçoivent toujours pas de la même manière la Cène. Toutefois, comme le manifeste entre autres la *Concorde du Leuenberg* (1973), cette diversité doctrinale n'interdit plus l'intercommunion. Comme pour le baptême, la question théologique demeure ; elle ne se traduit plus par une hostilité et des affrontements entre Églises. Mais si les conflits ne revêtent pas la violence qu'ils eurent autrefois, on ne peut toujours pas parler d'une position protestante sur les sacrements. Les divergences restent considérables.

II. LA LISTE ET LE NOMBRE DES SACREMENTS

Au 16^e siècle, le terme même de sacrement a posé problème. Le Nouveau Testament n'emploie jamais ce mot. Certes, la Vulgate traduit le grec « musterion » par « sacramentum » ; mais « musterion » ne s'applique ni au baptême ni à la Cène, et n'a pas grand rapport avec ce que nous appelons « sacrement ». On a donc affaire à une notion créée et développée par la tradition théologique, sans grands fondements bibliques. Pour cette raison, les anabaptistes préfèrent l'éviter et parler des « ordonnances » du Christ. De son côté, jusqu'en 1525, Zwingli l'écarte pour trois raisons. D'abord, parce qu'il veut s'en tenir le plus possible aux termes et concepts qui se trouvent dans les Écritures. Ensuite, à cause des superstitions qui, au fil des âges, en s'agglutinant à cette notion l'ont faussée. Enfin, parce qu'elle a l'inconvénient de mettre dans la même catégorie le baptême et la Cène dont la nature et la signification diffèrent ; il vaudrait donc mieux les considérer séparément. Néanmoins, il apparaît vite très difficile d'éliminer complètement ce terme, et Zwingli, à contre-cœur, se résigne à l'employer, ce que feront également les écrits symboliques réformés. Petit à petit on s'accorde dans le protestantisme à appeler « sacrement » un rite utilisant un élément matériel (eau, pain et vin), institué ou ordonné par Jésus-Christ, avec un commandement explicite de répétition. Plus que des raisons théologiques, le poids de l'habitude et de la tradition a imposé cette définition et cette conception du sacrement dans le protestantisme.

Face au catholicisme qui compte sept sacrements (baptême, eucharistie, confirmation, mariage, onction des malades et mourants, pénitence ou absolution, ordination des prêtres), les protestants, dans leur immense majorité, n'en admettent que deux : le baptême et la Cène. On constate cependant parmi eux quelques hésitations et flottements sur ce chiffre. Luther, suivi par Mélanchthon, en reconnaît d'abord trois : au baptême et à la Cène, ils ajoutent la pénitence ou absolution ; ils y renoncent finalement parce qu'aucun signe matériel n'y est clairement attaché. Le strasbourgeois Bucer considère comme un sacrement l'imposition des mains qui doit se pratiquer, selon lui, en trois circonstances : pour la confirmation, pour le mariage et pour la consécration des pasteurs. Certains groupuscules s'interrogent sur le lavement des pieds, geste accompli par le Christ avec ordre de répétition. Il n'y a pas eu vraiment débat sur ce point au 16^e siècle, et on a ensuite justifié l'exclusion du lavement des pieds en l'assimilant à la Cène. Dans deux passages de *l'Institution de la religion*

chrétienne, Calvin écrit qu'on pourrait ranger la consécration des pasteurs parmi les sacrements ; il n'y voit pas d'objections majeures ; il n'y tient cependant pas beaucoup parce qu'en principe les sacrements s'adressent à l'ensemble des fidèles et pas à certaines catégories seulement ; ils ne doivent pas servir à faire des distinctions parmi les chrétiens.

En 1934, dans un article qui fit à l'époque du bruit, Marc Boegner, alors président de la Fédération protestante de France, a proposé de reconnaître cinq sacrements : baptême, Cène, confirmation, pénitence, consécration pastorale ; par contre il excluait le mariage et l'extrême onction. Plus récemment, Leopold Schummer, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Bruxelles, a défendu la sacramentalité de la consécration pastorale. L'onction des malades a eu aussi quelques partisans. Néanmoins, au 16^e siècle comme aujourd'hui, ces discussions sur la liste des sacrements restent marginales, et le protestantisme, massivement, s'en tient au baptême et à la Cène.

III. QU'APPORTE LE SACREMENT ?

À quoi sert le sacrement ? Qu'opère-t-il et qu'effectue-t-il ? Quelle fonction remplit-il ? À cette question, on trouve trois grands types de réponse dans le protestantisme : celle des écrits symboliques luthériens, celle des confessions de foi zwingliennes, et enfin celle de la tradition calvinienne. Voyons successivement ces trois réponses.

1. Pour la première, les sacrements donnent le salut ; ils confèrent la grâce ; ils sont les véhicules par lesquels les bienfaits de Dieu parviennent aux fidèles et les atteignent. Luther formule cette réponse en 1529 dans les deux catéchismes qu'il rédige pour l'instruction du peuple chrétien. « Le baptême, écrit-il dans le *Petit catéchisme*, opère la rémission des péchés, affranchit de la mort et du diable, et donne la félicité éternelle à celui qui croit... ; dans le sacrement de l'autel, la rémission des péchés, la vie et le salut nous sont accordés. » Dans le *Grand catéchisme*, il déclare : « Dieu nous a commandé de nous faire baptiser si nous voulons être sauvés... ; nous prenons la Cène pour obtenir le trésor par lequel et dans lequel nous recevons la rémission des péchés. » Ces phrases attribuent une sorte d'efficacité au sacrement ; elles n'y voient pas seulement un signe (comparable à une lampe-témoin) ; elles en font l'instrument dont Dieu se sert pour nous atteindre. Certes, le sacrement n'agit pas par lui-même ; mais Dieu agit dans le sacrement, à travers lui, dans et sous (*in et sub*) l'eau du baptême, le pain et le vin de la Cène. Cette première réponse appelle trois remarques.

— D'abord, elle se rapproche évidemment beaucoup de celle du catholicisme contemporain avec, cependant, une différence essentielle. Pour le luthéranisme, c'est Dieu qui donne le sacrement à l'homme, et non l'homme qui offre le sacrement à Dieu. Dieu agit, l'homme reçoit. Dans cette perspective, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (écrite par Mélancthon en 1530) écarte la notion de « sacrifice » à propos de la Cène. Le sacrifice implique, en effet, que l'homme apporte quelque chose à Dieu, et risque de réintroduire le salut par les œuvres. « Être baptisé, écrit Luther, ce n'est pas être baptisé par des hommes, mais par Dieu lui-même. Bien que le baptême soit administré par des hommes, il est l'œuvre de Dieu. » Il en va exactement de même pour la Cène.

— Ensuite, il importe de noter que, par sacrement, Luther entend à la fois l'élément matériel (eau, pain et vin) et la parole qui les accompagne. Elle est l'une des parties constitutives du sacrement ; là où elle manque, on ne peut pas parler de sacrement. Luther le souligne fréquemment et fortement : « le baptême, ce n'est pas seulement de l'eau, écrit-il, mais c'est une eau comprise dans la parole » ; de même, pour la Cène, il affirme : « c'est un pain et un vin compris dans la parole de Dieu, et liés à la parole ». Il n'y a donc pas lieu de distinguer parole et sacrement : le sacrement comporte, implique, inclut la parole. Séparés de la parole, les éléments matériels n'ont aucune valeur particulière. Dans cette perspective, la réserve eucharistique n'a pas de sens ; le pain consacré n'est corps du Christ qu'au moment où l'on prononce sur lui la parole : « ceci est mon corps ».

— Enfin, pour le luthéranisme, Dieu agit-il en dehors de la foi de celui qui reçoit le sacrement ? Les écrits symboliques du luthéranisme donnent des indications contradictoires sur ce point ; les réformés ont beaucoup critiqué ce manque de netteté. Certains textes disent que le sacrement exige la foi ; d'autres déclarent qu'un incroyant qui recevrait la Cène mangerait bien le corps du Christ. En tout cas, les luthériens affirment que le sacrement n'est salutaire que pour les fidèles. Aux autres, il apporte ou signifie leur condamnation.

2. À la question « qu'opère le sacrement ? », on trouve une tout autre réponse chez les premiers réformés suisses, c'est-à-dire Zwingli, Oecolampade et Farel. Pour eux, le Saint-Esprit donne le salut et confère la grâce. Il agit directement, sans intermédiaire, sur le cœur et l'esprit des croyants. Il n'a besoin « ni d'un conducteur, ni d'un véhicule », écrit Zwingli, récusant ainsi l'idée de moyens ou d'instruments de grâce. Il en résulte que les sacrements « n'apportent ni ne dispensent la grâce » ; ils ne constituent nullement des canaux dont Dieu se servirait pour nous communiquer ses dons. Mais, déclare le Réformateur de Zurich, « les sacrements sont le signe de la grâce déjà faite ». Ils donnent « une figure visible » à l'action invisible et antérieure de Dieu. Ils l'expriment, la manifestent aux yeux de tous. Ils extériorisent ce que nous avons reçu intérieurement. Ils témoignent publiquement de la foi du croyant et de ce que Dieu a fait pour lui. Comme l'écrit Farel, « les sacrements sont signes et proclamations publiques de ce qui doit être dans le fidèle ». Le sacrement est donc second par rapport à l'action de Dieu. Il vient après, il en représente la suite, la conséquence. Trois remarques permettront de situer la position zwinglienne.

— D'abord, quand on compare luthéranisme et zwinglianisme, on constate que de l'un à l'autre le sujet du sacrement change. Les écrits symboliques luthériens considèrent que dans les sacrements Dieu agit ; on a affaire avec eux à un mouvement de Dieu vers l'homme. Au contraire, Zwingli voit dans les sacrements une action de l'homme, qui en les recevant ou en les prenant témoigne publiquement de la grâce qu'il a reçue. On a donc un geste du croyant qui s'adresse à ses semblables, un mouvement du fidèle qui dit sa foi aux autres fidèles et aux infidèles. Oecolampade déclare qu'on participe à la Cène non pas pour soi, mais pour les autres. On n'en a pas vraiment besoin pour soi, puisque par l'action de l'Esprit créant la foi, Dieu nous a tout donné. Par contre, il s'agit de témoigner devant les autres. Le baptême et la Cène ne constituent pas le don de Dieu, mais la réponse des fidèles au don que Dieu leur a fait.

— Ensuite, dans les écrits symboliques du luthéranisme, le baptême et la Cène n'apparaissent pas comme des actes de nature ou de visée essentiellement communautaires. Le *Grand* et le *Petit catéchisme* ne parlent presque pas de l'Église dans les chapitres sur le baptême et la Cène. Ils ne présentent guère le baptême comme l'entrée ou l'incorporation dans l'Église (Luther dit certes, sans s'y arrêter, que le baptême introduit dans la chrétienté, mais chrétienté peut désigner aussi bien le fait d'être croyant, l'état de chrétien, que la communauté ecclésiastique). Les sacrements se situent avant tout au niveau de la relation personnelle avec Dieu, du tête-à-tête entre Dieu et fidèle. Au contraire, Zwingli y voit des actes essentiellement ecclésiastiques. Ils manifestent le passage entre la foi privée et la foi communautaire, ou entre l'Église invisible et l'Église visible. Ils expriment l'engagement du chrétien dans la communauté. Zwingli rappelle qu'à Rome, le *sacramentum* désignait la cérémonie d'engagement dans la légion. De même, baptême et Cène signifient que nous nous engageons dans l'armée du Christ, que nous voulons nous battre pour l'Évangile. Ils ne relèvent donc pas de la sotériologie, des chapitres qui traitent du salut, mais de l'ecclésiologie, des chapitres qui traitent de la vie et de l'action du chrétien dans le monde. Par les sacrements, écrit Zwingli, « nous attestons à tous les hommes que nous formons un seul corps et que nous constituons une fraternité ». Dans cette optique, il faut célébrer le sacrement régulièrement, mais pas trop fréquemment, précisément parce qu'il s'agit d'une attestation publique qui doit constituer un événement marquant. De même (la comparaison est de Zwingli), une fête nationale qui exprime, concrétise, ou symbolise la cohésion et la cohérence d'un peuple n'a pas lieu chaque semaine, sans cela elle ne remplirait plus sa fonction. Dans la tradition zwinglienne, largement adoptée par les Églises réformées en dépit des efforts de Calvin pour établir une fréquence hebdomadaire, on s'en tient à quatre services de Cène par an.

— Enfin, il y a une évidente proximité entre les thèses de Zwingli et les positions anabaptistes. Dans la *Fidei ratio* (1530), le Réformateur de Zurich écrit : « Le baptême est donné devant l'Église à celui qui avant de le recevoir a confessé la religion du Christ, ou a la parole de promesse par laquelle on sait qu'il appartient à l'Église. » À première vue, une telle phrase devrait conduire logiquement à un anti-pédobaptisme. On sait que les premiers anabaptistes suisses apparaissent dans l'entourage de Zwingli, parmi ceux qui subissent son influence. Il ne faut certainement pas y voir un hasard, et Eck, le théologien catholique qui s'oppose aux Réformateurs, le note avec lucidité et ironie : en combattant les anabaptistes, dit-il, Zwingli condamne les conséquences de ses propres idées. En fait, la différence vient de ce que Zwingli estime que le sacrement témoigne du don que Dieu m'a fait (et qu'il a fait au bébé en le faisant naître dans une famille chrétienne, au sein, donc, du peuple avec qui il a fait alliance), alors que pour les anabaptistes, le sacrement exprime ma reconnaissance et mon acceptation du don de Dieu et mon engagement au service de l'Évangile. Pour le Réformateur de Zurich, le sacrement se réfère au salut gratuit (la justification), et à l'élection de Dieu qui se choisit un peuple ; le baptisé, qu'il le veuille ou non, est précédé d'une communauté qui décide en partie de sa vie. Les anabaptistes raisonnent beaucoup plus en terme d'individu ; pour eux, chacun se détermine lui-même ; le sacrement renvoie à la décision personnelle du croyant de vivre dans l'obéissance et la fidélité à l'Évangile (la sanctification).

3. Calvin élabore une troisième réponse protestante à la question « qu'effectue le sacrement ? ». Il le fait en espérant parvenir à réconcilier les luthériens allemands avec les suisses réformés. Il n'y parviendra pas. Si les Zwingliens se rallient à ses vues (non sans les influencer et les modifier sur quelques points), par contre les luthériens les refuseront, ce qui se traduira par une dure polémique.

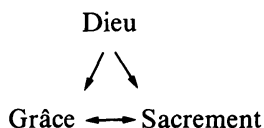
On peut représenter les positions protestantes antagonistes par trois schémas qui les forcent et caricaturent quelque peu, mais qui ont l'avantage de bien faire apparaître les logiques qui les sous-tendent et qui s'affrontent. Le luthéranisme voit dans le sacrement le véhicule de la grâce que Dieu nous accorde. En prenant le sacrement, nous recevons en lui et à travers lui le don de Dieu, ce que l'on peut figurer ainsi :

Dieu → sacrement → grâce

Pour le zwinglianisme le sacrement suit le don de Dieu, en dépend et en découle. Ce qui conduit à la séquence suivante :

Dieu → grâce → sacrement

À ces deux conceptions linéaires, Calvin va substituer une structure triangulaire :



Au moment où le croyant reçoit le baptême et prend la Cène, Dieu agit par le Saint-Esprit dans son cœur. La cérémonie et le don de Dieu ne se succèdent pas dans un ordre ou dans l'autre. Leur relation ne se définit pas par une causalité ou une instrumentalité mais par une conjonction et une simultanéité. Cette conjonction n'a rien de mécanique ou d'automatique. Elle vient d'un acte de Dieu. Nous avons, cependant, la certitude qu'elle se produit toujours, parce que Dieu l'a promis. Trois remarques éclaireront la conception calviniste du sacrement.

— D'abord, elle paraît beaucoup plus complexe et subtile que celles du luthéranisme et du zwinglianisme. Il faut reconnaître qu'elle a un parfum de compromis diplomatique. Néanmoins, elle répond bien aux deux objectifs que Calvin s'assigne : d'une part, écarter tout magisme ou toute superstition concernant les sacrements ; d'autre part, éviter de les dévaluer ou d'en diminuer l'importance. Il s'agit, Calvin le dit expressément dans son *Petit traité de la Cène*, de combiner ce qu'il y a de juste dans les thèses de Luther et dans celles de Zwingli, ce qui implique l'élimination de ce que les unes et les autres ont de faux ou d'excessif. Au-delà des raisons de politique ecclésiastique, un véritable souci d'équilibre théologique anime Calvin. Il ne veut ni identifier le signe et la réalité signifiée, ce à quoi tend, selon lui, le luthéranisme, ni les dissocier, ce qui constitue, à ses yeux, le danger du zwinglianisme.

— Ensuite, si la position du luthéranisme se définit par les propositions *in et sub* (Dieu agit dans et à travers le sacrement), si celle de Zwingli s'exprime plutôt par la préposition *ante*, qui revient constamment dans la *Fidei Ratio* (Dieu agit avant le sacrement ; la grâce précède le signe qui la manifeste), le calvinisme, pour sa part, se caractérise par la préposition *cum*. La grâce opère avec le sacrement, conjointement à

lui. Comme l'écrit le calviniste contemporain Pierre Marcel, le corps et le sang du Christ ne nous sont pas donnés dans le pain et le vin, mais avec le pain et le vin. Il en résulte que pour les réformés, zwingliens ou calvinistes, les éléments matériels ne subissent aucun changement. Ils ne sont pas transformés, ils ne prennent pas une valeur intrinsèque. Ils renvoient à l'action de l'Esprit dans les cœurs (action antérieure pour Zwingli, simultanée pour Calvin), qui seule leur donne sens. En dehors de la cérémonie, ils n'ont aucune valeur. On ne conserve donc pas ce qui en reste après la cérémonie ; on le jette.

— Enfin, on constate une parenté profonde entre le statut que Calvin reconnaît à la Bible et celui qu'il attribue aux sacrements. Comme le pain et le vin ne sont pas corps et sang de Christ, de même le texte biblique n'est pas en lui-même parole vivante de Dieu. Il ne le devient que lorsque l'Esprit agit dans les cœurs au moment où nous lisons la Bible. La Parole de Dieu n'est ni l'Esprit seul, ni l'Écriture seule, mais l'Esprit et l'Écriture à la fois distincts et conjoints. Quand il y a épiclesse (invocation de l'Esprit), on appelle l'Esprit non pas sur le livre ou sur les éléments matériels, mais sur les gens qui lisent le livre ou qui reçoivent l'eau du baptême, le pain et le vin de la Cène.

Ces trois réponses peuvent se résumer en une phrase. Pour le luthéranisme, le sacrement confère le don de Dieu ; pour le zwinglianisme, il le manifeste ; pour le calvinisme, il l'accompagne.

IV. LES GRANDES LIGNES DE LA CONCEPTION RÉFORMÉE

Pour esquisser la compréhension réformée du sacrement, il faut indiquer d'abord ce qu'elle nie, ensuite ce qu'elle affirme.

1. Deux négations essentielles la caractérisent.

— Premièrement, pour les réformés, le sacrement ne donne pas le salut. Le croyant est sauvé par la mort et la résurrection du Christ, non par une cérémonie quelle qu'elle soit. Les réformés n'ont jamais cru qu'un enfant mort sans baptême soit perdu ou en danger de l'être. Ils ont longtemps refusé de baptiser les bébés moribonds, ce qui leur paraissait une superstition. De même, ils estiment qu'un incroyant qui participerait à une sainte Cène recevrait un peu de pain et de vin, nullement le corps et le sang du Christ ; il n'y a pas pour eux communion des impies, des non-croyants, de ceux qui sont étrangers à la foi. Le baptême et la Cène constituent des signes, rien de plus et rien de moins ; il ne faut pas confondre, identifier, assimiler le signe avec la chose signifiée, sinon on tombe dans cette idolâtrie que les réformés des 16 et 17^e siècles ne cessent de reprocher au catholicisme.

— Deuxièmement, pour les réformés, le sacrement n'occupe pas une place centrale dans le culte et dans la piété chrétienne. Dieu vient à nous et nous rencontre principalement par sa parole qu'on trouve dans la Bible, qu'annonce et qu'explique la prédication. À la source et au cœur de la vie croyante, il y a l'écoute de la parole, la lecture, l'étude et la méditation de la Bible. Les sacrements viennent après, et n'ont qu'une valeur auxiliaire. Dans l'architecture réformée classique, la chaire domine la

table de communion, indiquant où va la priorité. On juge complet un culte sans célébration de la Cène, alors qu'on estime la prédication nécessaire et essentielle pour qu'il y ait culte. De manière un peu schématique et simplificatrice, on peut contraster ainsi les diverses positions. Le catholicisme classique pense que Dieu nous atteint, nous rencontre principalement par le sacrement ; la prédication est un élément auxiliaire, au service du sacrement ; elle explique ce qu'il opère. Le luthéranisme considère que Dieu nous atteint aussi bien par la prédication que par le sacrement qui se situent sur le même plan et ont la même valeur, ce qu'exprime bien Mélanchthon : « La foi, écrit-il dans les *Loci communes*, est éveillée à la fois par la parole et par le sacrement. » Pour les réformés, Dieu nous atteint principalement par la prédication, et le sacrement vient appuyer la prédication ; il en est, comme l'écrit Calvin, une « aide inférieure ». Dans cette perspective, le *Catéchisme d'Heidelberg* (texte calviniste de 1563) déclare : « le Saint-Esprit produit la foi dans nos cœurs par la prédication de l'évangile, et la confirme par l'usage des sacrements ». Cette phrase marque nettement la hiérarchie qu'établissent les réformés, là où celle du luthérien Mélanchthon posait une égalité.

2. Après les négations, voyons les affirmations. Le courant réformé accorde une double signification aux sacrements.

— Ils ont, d'abord, une valeur de témoignage, comme le souligne fortement Zwingli. Ce qui se passe dans les cœurs, personne, sauf Dieu, ne le sait. L'action de l'Esprit reste secrète, cachée ; elle échappe aux yeux des hommes. Les sacrements nous offrent le moyen d'extérioriser ce que nous vivons intérieurement. En recevant le baptême et en prenant la Cène, nous confessons ce que Dieu a fait pour nous devant la communauté croyante et devant le monde. Les sacrements rendent l'Église visible ; ils la font apparaître. D'où la volonté d'éviter le plus possible des baptêmes et des Cènes en privé, à domicile, dans l'intimité d'un foyer. Il s'agit d'actes de nature publique qui doivent avoir lieu devant tous, sinon ils perdent une partie de leur signification. Un ami de Zwingli, qui se sépara de lui et devint un leader anabaptiste, Conrad Grebel, écrit : « La Cène est une expression de la communauté fraternelle... Aussi personne... ne devra la recevoir tout seul. » Pour la même raison, il importe que les sacrements soient célébrés avec ordre et dignité, autrement ils ne constitueraient pas un bon témoignage.

— Les sacrements ont ensuite une valeur pédagogique. Ils apportent le soutien que rendent nécessaire les déficiences et les fautes de l'homme. Ce thème se rencontre peu chez Zwingli ; par contre, il prend beaucoup d'importance dans l'œuvre de Calvin. Pour le Réformateur français, normalement, la parole de Dieu devrait nous suffire. Avec la Bible et la prédication de l'Évangile, nous avons tout ce qu'il nous faut pour notre vie spirituelle. Il ne nous manque rien. Pourtant dans sa faiblesse (dont les textes ne disent pas très clairement si elle vient de la corporité ou du péché), l'homme éprouve le besoin de signes, de symboles, d'éléments matériels qui concrétisent et aident à percevoir les choses spirituelles. Dans cette perspective, Calvin compare les sacrements aux béquilles dont se sert un infirme pour soutenir sa marche. Il écrit que Dieu les a institués à cause de notre imbécillité, ce qui, dans la langue du 16^e siècle, signifie fragilité, manque de force. Les sacrements ne sont donc pas réservés à des

chrétiens particulièrement dignes, qui auraient atteint un haut niveau de fidélité à l'Évangile, mais au contraire à ceux qui chancellent dans leur foi.

*
* *
*

Les réformés entendent se garder de deux dangers: ils refusent tout autant l'exaltation que le dédain des sacrements.

Ils ne veulent pas leur accorder une importance excessive. Une vie chrétienne sans aucune pratique sacramentaire n'est pas forcément incomplète, mutilée ou de mauvaise qualité. Comme l'écrit Emil Brunner, « les sacrements ne sont pas inconditionnellement nécessaires. Affirmer le contraire reviendrait à contredire le Nouveau Testament. La promesse: "là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux" garde toute sa valeur et toute sa réalité, même si la Cène n'est pas célébrée ». Les sacrements sont pour le croyant non pas une nécessité, mais un instrument.

Les Réformés se gardent, toutefois, de mépriser ou de négliger les sacrements. Dans certains courants issus de la Réforme radicale, on les supprimerait volontiers. Ainsi les quakers rejettent le baptême et la Cène parce qu'ils estiment que ces cérémonies prêtent trop à superstition, et que les querelles sanglantes du passé les ont déconsidérées. On trouve des attitudes semblables dans l'Armée du salut. Catherine et William Booth, qui en furent les fondateurs, ont écrit que les sacrements entravaient la vie spirituelle, et constituaient un contre-témoignage parce qu'ils poussent à donner un rôle important au rite aux dépens de la vie intérieure et de la sanctification. Devant de telles positions, les réformés rappellent et soulignent que les sacrements fournissent une aide dont on aurait tort de se passer. Le croyant qui estimerait n'en avoir pas besoin se surestimerait et tomberait dans un dangereux orgueil spirituel.

On retrouve dans cette volonté de n'en faire ni trop ni trop peu le souci d'équilibre qui caractérisait Calvin, et sa volonté d'accorder au sacrement une valeur limitée et réelle. Il ne faut pas dissimuler la fragilité de cet équilibre. Dans les Églises réformées, se manifestent constamment les deux tentations contraires: celle de donner un rôle central aux sacrements, celle de les considérer comme insignifiants. La pratique navigue toujours, tant bien que mal, entre ces deux écueils.

BIBLIOGRAPHIE

- Actes du colloque G. Farel*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1983.
BOEGNER, Marc, « Y a-t-il d'autres sacrements que le baptême et la Cène? », *Foi et Vie*, 1934/1.
BOUVIER, André, *Henri Bullinger, le successeur de Zwingli*, Delachaux & Niestlé et E. Droz, 1940.
BUHLER, Pierre, « Le conflit des réformateurs sur la sainte Cène », *Positions luthériennes*, 1979/3.
CADIER, Jean, *La doctrine calviniste de la sainte Cène*, Imprimeries réunies, 1951.
CALVIN, Jean, *Petit traité de la Cène*, Les bergers et les mages, 1959.
CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Labor & Fides, 1958.

- CALVIN, Jean, « Consensus Tigurinus », dans *Calvin, homme d'Église*, Labor & Fides, 1936.
- Concorde du Leuenberg, in *Information-Évangélisation*, avril-mai 1974.
- Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor & Fides, 1986.
- CONGAR, Yves, « De Marbourg (1529) à Leuenberg (1971) », *Istina*, 1985/1.
- COTTRET, Bernard, « Pour une sémiotique de la Réforme... », *Annales*, mai-avril 1984.
- ESTEP, W.R., *Anabaptist Beginnings (1523-1533). A Source Book*, B. de Graaf, 1976.
- FAREL, Guillaume, *Sommaire et brève déclaration*, Belle Rivière, 1980.
- FAREL, Guillaume, *Du vray usage de la croix de Jésus-Christ*, J.G. Fick, 1865.
- GERRISH, B.A., *The Old Protestantism and the New*, T. & T., Clark, 1982.
- GERRISH, B.A., « Discerning the Body: Sign and Reality in Luther's Controversy with the Swiss », *The Journal of Religion*, juillet 1988.
- GOUNELLE, André, « La Réforme et la Cène », dans L. Gagnebin et A. Gounelle, *Le protestantisme, ce qu'il est, ce qu'il n'est pas*, La Cause, 1985.
- GREINER, Albert, « La doctrine des sacrements chez Calvin et Luther », *Foi et Vie*, 1948/1.
- HAMMANN, Gottfried, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Labor & Fides, 1984.
- LEJEUNE, Charles, « Quelques aspects de la pensée de Zwingli au sujet de la Sainte-Cène », *Dialogue*, n° 61, Janvier-mars, 1984.
- LIENHARD, Marc, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Centurion et Labor & Fides, 1983.
- LOCHER, Gottfried W., *Zwingli's Thought*, Brill, 1981.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, t. 7, Labor & Fides, 1966.
- MARCEL, Pierre, « La communication du Christ avec les siens : la Parole et la Cène », *Revue Réformée*, n° 145, 1986/1.
- MELANCHTHON, Philippe, *La confession d'Augsbourg et l'Apologie*, Cerf, 1989.
- MILDENBERGER, Friedrich, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, 1986.
- SCHUMMER, Léopold, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Franz Steiner, 1965.
- SÉGUY, Jean, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Mouton, 1977.
- STAUFFER, Richard, *Interprètes de la Bible*, Beauchesne, 1980.
- STEPHENS, W. Peter, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, 1986.
- SUSS, Theobald, *La communion au corps du Christ*, Delachaux & Niestlé, 1968.
- VON ALLMEN, Jean-Jacques, « Les sacrements d'après le catéchisme d'Heidelberg », *Études théologiques et religieuses*, 1944/2.
- WILLIS, David, « A reformed Doctrine of the Eucharistic and Ministry and its Implications for roman-catholic Dialogues », *Journal of Ecumenical Studies*, 1984/2.
- ZWINGLI, Huldrych, « Exposition de la foi » (*Fidei ratio*), *Études théologiques et religieuses*, 1981/3.
- ZWINGLI, Huldrych, *Deux traités sur le Credo*, Beauchesne, 1986.