

Colloque de Bose Ascension 2012

André Birmelé, Strasbourg

Sens et non-sens de l'expression 'présence réelle'

La question du Repas du Seigneur demeure une difficulté majeure dans le dialogue entre Eglises chrétiennes. L'impossibilité de célébrer ensemble une Eucharistie ou Sainte Cène relève du scandale. La vie des communautés locales où l'approche commune de la table du Seigneur est interdite aux chrétiens les plus engagés est directement affectée.

La majorité des chrétiens dira que le pourquoi de cette situation intolérable vient de compréhensions différentes de la *présence réelle*. Nombreux sont ceux qui ont appris dans leur catéchisme que pour les uns le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ, pour les autres des signes renvoyant au Christ et pour d'autres encore le corps et le sang du Christ tout en demeurant du pain et du vin. La difficulté dernière relèverait donc de la nature, de la réalité physique des éléments distribués lors du Repas du Seigneur. Cette compréhension *physiciste* de la présence réelle ne se retrouve pas seulement au niveau local. Bien des Eglises et bien des théologiens l'ont enseignée et s'en font encore l'écho.

Le but de cette contribution est de dépasser cette compréhension qui ne correspond pas aux véritables enjeux. Le problème de la présence réelle se pose en d'autres termes. Un retour sur les différents du XVI^{ème} siècle, une reprise à frais nouveaux de la problématique théologique et des conclusions des dialogues interconfessionnels de ces dernières années permettent d'aborder la question de la présence réelle sous un jour nouveau.

1. Les divergences du XVI^{ème} siècle.

Le conflit du XVI^{ème} siècle à propos de l'eucharistie est pluriel. Il oppose d'une part les réformateurs à l'Eglise romaine, il conduit par ailleurs à la rupture entre les réformateurs Martin Luther et Ulrich Zwingli, Jean Calvin défendant quant à lui une troisième option.

1.1. L'opposition des réformateurs à l'Eglise de Rome.

La compréhension de l'eucharistie de la chrétienté médiévale est, fortement marquée par la théorie de la satisfaction développée par Anselme de Canterbury (1033-1109). L'honneur de Dieu étant blessé par le péché de l'humain, il convient de satisfaire (littéralement *faire assez*) pour réconcilier Dieu. Cette satisfaction est en premier lieu l'œuvre de Jésus-Christ. Lorsque l'Eglise célèbre l'eucharistie elle *représente* le sacrifice du Christ et continue ainsi son œuvre de salut. Cette approche est pour l'Eglise de la fin du Moyen Age l'interprétation juste de la croix dont elle explique le pourquoi par delà les temps et les lieux. Un accent particulier est mis sur l'idée d'expiation des péchés, une notion pourtant absente dans l'œuvre d'Anselme. La nécessité que Jésus-Christ verse son sang pour chaque péché de chaque humain deviendra la conception non seulement théologique mais la conviction de foi largement partagée : la croix est un sacrifice réparateur et expiatoire, un sacrifice propitiatoire qui rend à Dieu l'honneur qui lui est dû.

La recherche contemporaine montre certes que ce développement ne correspond pas nécessairement à la pensée originelle d'Anselme. Il n'en demeure pas moins que cette vision sous-tend la compréhension de la messe dans le catholicisme médiéval. La messe sera

progressivement comprise comme répétition non sanglante du sacrifice du Vendredi Saint. La croix du mont Golgotha vaut expiation pour tous les péchés antérieurs à cette date. Pour les péchés intervenus postérieurement, un nouveau sacrifice est nécessaire.

Les réformateurs dénoncent pareille compréhension, la messe devenant, à leurs yeux, une œuvre d'Église par laquelle cette dernière opèrerait la réconciliation entre Dieu et les humains. Elle est, selon eux, le sommet du salut par les œuvres.

Pour comprendre la situation de l'époque il suffit de citer les affirmations majeures du Concile de Trente qui répond aux critiques de la Réforme du XVI^{ème} siècle et enseigne :

Parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé de manière non sanglante, lui qui s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire, et que par lui il se fait que, si nous nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents nous obtenons miséricorde, et nous trouvons la grâce d'un secours opportun (cf. He 4, 16). Apaisé par l'oblation de ce sacrifice, le Seigneur, en accordant sa grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés, même ceux qui sont énormes. C'est en effet une seule et même victime, c'est le même qui, s'offrant maintenant par le ministère des prêtres, s'est offert alors lui-même sur la croix, la manière de s'offrir étant seule différente (DH 1743)¹.

Si quelqu'un dit que, dans la messe, n'est pas offert un véritable et authentique sacrifice... qu'il soit anathème (DH 1751)

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais n'est pas un sacrifice propitiatoire, ou qu'il n'est profitable qu'à celui-là seul qui reçoit le Christ et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et pour les morts, ni pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités, qu'il soit anathème (DH 1753).

C'est cette compréhension de la messe qui est le lieu du différend. Les réformateurs refusent la pratique médiévale de la messe comprise comme sacrifice non sanglant répétant et complétant le sacrifice du Vendredi Saint. Ils refusent toute idée d'un automatisme sacramentel où la seule célébration de ce sacrifice par le prêtre serait suffisante, la simple réception de l'hostie par le fidèle opérant automatiquement le salut de ce dernier.

L'affirmation de la *présence réelle* ne fait que se greffer sur cette problématique fondamentale qui dépasse de loin la nature physique des éléments proposés. Pour expliquer la nouvelle nature des éléments, la théologie médiévale introduit, lors 4^{ème} Concile du Latran en 1215 (DH 802), la notion de *transsubstantiation*. Les formes extérieures (appelées *accidens*) des éléments demeurent mais leur substance originelle disparaît au profit d'une nouvelle substance, le corps et le sang du Christ.

Tout en ayant été formé dans cette tradition et en s'en accommodant dans un premier temps, Luther finit par dénoncer l'idée d'une transsubstantiation dans son écrit *De la captivité babylonienne de l'Église*.² S'opposant à l'interdiction faite aux fidèles de communier à la coupe, vu qu'elle est le sang même du Christ, Luther rejette toute idée de transsubstantiation

¹ Denzinger-Hünemann : *Symboles et définitions de la foi catholique*. Traduction française par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1996. Tous les textes majeurs de l'histoire de l'Église sont compilés dans cet ouvrage majeur et présentés sous forme de paragraphes numérotés. Ainsi DH 1743 renvoie au paragraphe 1743 de cet ouvrage où ce texte du Concile de Trente est cité.

² Martin Luther : *De la captivité babylonienne de l'Église*. *Martin Luther Œuvres*. Genève, Labor et Fides, 1957ss. Tome 2 (MLO II), pp. 157-260

comme *artifice d'une opinion humaine qui ne trouve d'appui ni dans l'Écriture ni dans la raison*³. Mais ce rejet ne signifie en rien refus de la présence réelle du Christ qui se donne aux siens lors de cette célébration.

En réponse à la Réforme, l'Église romaine a dogmatisé la transsubstantiation lors de la 13^{ème} session du Concile de Trente en 1551 (DH 1642) en ne manquant pas de condamner tous ceux qui refuseraient pareil enseignement (DH 1652).

1.2. L'opposition entre Martin Luther et Ulrich Zwingli.

Une seconde controverse est interne au camp des réformateurs. Elle oppose avant tout Martin Luther (1483-1546) à Ulrich Zwingli (1484-1531). Elle se conclura par une divergence majeure dans la compréhension du sacrement et des condamnations mutuelles entre les différentes familles de la Réforme.

Se sachant dans la même opposition que Luther à la pratique des sacrements de l'Église romaine, Zwingli pensait, dans un premier moment, être en parfait accord avec le réformateur de Wittenberg. Il voit le grand mérite de Luther dans la nouvelle insistance sur la nécessité de la proclamation de la parole lors de toute célébration du baptême et de la cène. Mais dès 1523 il soupçonne Luther de ne pas vraiment se distancer de la vision romaine.

Plus radical, Zwingli propose une nouvelle compréhension du sacrement marquée par la dualité *intérieur – extérieur*. Les éléments eau, pain et vin ne sont que des signes *extérieurs* renvoyant aux dons spirituels *intérieurs*. Les premiers ne peuvent pas être considérés comme porteurs des seconds. Ils n'ont pas de caractère de don, mais signifient le salut déjà réalisé en Christ – c'est-à-dire témoignent de ce salut. La grâce opérée sur la croix par Christ est déjà entièrement donnée et reçue dans la foi en la parole de Dieu contenue dans les Saintes Écritures, inutile d'envisager encore une grâce sacramentelle particulière.

Le sacrement n'est pas à négliger pour autant mais il est réponse de la foi. Il présuppose la foi du croyant, se fonde sur elle et l'atteste. Il est une célébration de la foi ; le témoignage du croyant et de la communauté en sont la donnée centrale. Le sacrement est le signe extérieur confirmant une réalité intérieure qui est déjà, avant et indépendamment de ce signe. Les défenseurs de pareille conception ont été appelés au XVI^{ème} siècle les *sacramentaires* (qualificatif qui peut prêter à confusion).

Les deux réformateurs s'expliqueront lors d'une rencontre à Marbourg en octobre 1529 mais cette dernière ne fera que sceller leur désaccord qui séparera durant des siècles luthériens et réformés. Une interprétation trop rapide de ce conflit le réduira à un désaccord sur le mode de présence du Christ dans la cène, Zwingli insistant sur l'affirmation *ceci signifie mon corps* face à un Luther maintenant *ceci est mon corps*. L'enjeu dernier était bel et bien la compréhension même du sacrement et plus particulièrement de la place et du sens de la foi. Pour Zwingli le sacrement est fête de la foi, un moment de confirmation de la foi où l'assemblée répond à la foi déjà advenue à travers l'écoute de la parole, pour Luther par contre le sacrement appelle et suscite la foi, mais sa réalité précède la foi même si le sacrement n'opère le salut que reçu dans la foi au même titre que toute proclamation de la parole. Là où Luther et les siens affirment une certaine équivalence entre don de la grâce dans la prédication, le baptême et la cène, Zwingli et les Zurichoïses insistent sur la grâce donnée par la parole orale et confirmée dans un second moment par les signes sacramentels fondés sur la foi née de la seule parole proclamée. En d'autres termes : le sacrement lui-même confère-t-il la grâce ou bien n'est-il que le signe confirmant la grâce déjà donnée dans l'écoute de la parole de l'Écriture ?

³ p.178

Le problème de la présence réelle n'est que la pointe de l'iceberg. La question de fond est celle de la réalité sacramentelle.

1.3. La compréhension de Jean Calvin

La compréhension zwinglienne qui marque la Réforme à Zurich n'est pas reprise à Genève par Jean Calvin (1509-1564). Calvin a certes le souci d'éviter un trop grand réalisme sacramentel qui lierait de manière inaliénable une donnée céleste à une réalité terrestre. Prenant ses distances par rapport à Augustin et Luther il distingue entre ce qui est pour l'âme don céleste du sacrement et ce qui est pour le corps le don terrestre. Mais le sacrement n'est pas pour autant une célébration de la foi confirmant la grâce déjà reçue. Le don terrestre et le don céleste adviennent simultanément. Calvin reprend les catégories augustiniennes en affirmant que *le sacrement est une forme visible de la grâce invisible*.⁴ Le sacrement est moment et sceau d'un événement céleste. Il est un mode de prédication, par lequel Dieu lui-même se donne. Ces *instruments de Dieu* opèrent la communion des croyants avec Dieu. *Il est certain que notre Seigneur, tant en sa parole qu'en ses sacrements nous présente à tous sa miséricorde et la grâce de sa bonne volonté*.⁵ Il est, pour Calvin, entendu que ces sacrements doivent être reçus dans la foi, tout automatisme sacramentel étant à rejeter.

Il y a souvent méprise sur la compréhension calvinienne du sacrement. Elle n'est pas la même que celle de Zwingli comme l'indiquent les références citées. Il se rapproche cependant de Zwingli dès lors qu'il est question de préciser la présence réelle du Christ dans les éléments de la cène. Le *Consensus Tigurinus* conclu en 1549 entre Bullinger, successeur de Zwingli d'un côté, et Calvin et Farel de l'autre, précise dans ses articles 21 à 26 que toute vision d'une présence réelle du Christ dans la cène est à rejeter: le Christ est au ciel, le pain et le vin ne sont que des *figurata*. Le souci de Calvin étant de préserver la divinité et la gloire de Dieu, il ne saurait être question de lier le Dieu infini aux éléments *finis* de la cène, le fini ne pouvant prétendre contenir l'infini. Christ glorifié est présent dans la communauté au moment de la célébration mais lier la présence du Christ glorifié à une hostie et à du vin porterait atteinte à sa toute puissance. Pour ces raisons Calvin parvient à des conclusions analogues à celles de Zwingli lorsqu'il s'agit d'affirmer la présence du Christ dans la cène. Mais cette affirmation commune, qui porte sur le mode de la présence du Christ, est d'un autre ordre que la compréhension de ce qu'est un sacrement. Sur ce dernier point Calvin est bien plus proche d'Augustin et de Luther que de Zwingli.

Cette compréhension calvinienne du sacrement se retrouve dans les confessions de foi réformées tels les *Catéchismes de Heidelberg* ou de *Genève* et en particulier dans la *Confession de foi de La Rochelle*, la confession de foi de référence des Eglises réformées françaises dont une première version est de la main de Calvin lui-même : *Nous croyons ainsi qu'il a été dit que tant en la cène qu'au baptême Dieu nous donne réellement et par effet ce qu'il y figure...nous rejetons les fantastiques et sacramentaires qui ne veulent point recevoir tels signes et marques, vu que Jésus-Christ prononce 'Ceci est mon corps et ce calice est mon sang'*.⁶

2. Le Repas du Seigneur et le don de la grâce

⁴ Jean Calvin : *Institution de la Religion Chrétienne*. Edition de 1560 republiée en français modernisé en 1978 par les éditions Kerygma-Farel (Aix en Provence-Fontenay sous Bois) cité *IRC*, ici *IRC IV*, 14, 1.

⁵ *IRC IV*, 14, 7. Cf. 14, 14.

⁶ *Confession de foi de la Rochelle* 37 et 38 – N.B. les zwingliens sont au XVI^{ème} siècle appelés les sacramentaires (Texte in : *Confessions et catéchismes de la foi réformée* - édités par O. Fatio, Labor et Fides, Genève 1986).

2.1. Christ, sacrement de Dieu.

Le mot *sacramentum* est entré dans le vocabulaire ecclésial à travers la Vulgate, la traduction du NT grec en langue latine. Le traducteur Jérôme utilisa le mot latin *sacramentum* pour rendre le mot grec *mysterion* de l'épître aux Ephésiens : *ce mystère est grand, il concerne le Christ et l'Eglise* (Ep 5, 32). *Sacramentum* est à l'origine un terme profane qui dans le monde romain désigne un objet sacré, un serment religieux voire un engagement militaire par serment.

Contemporain de Jérôme, Augustin d'Hippone (354-430) reprit le terme et lui conféra la portée théologique qu'il aura dans les siècles ultérieurs. Augustin l'utilise dans un double sens.

Il s'en sert tout d'abord pour parler du mystère de Dieu, qu'est la venue et surtout l'incarnation de Jésus-Christ. Le *sacramentum* n'est rien d'autre que Christ lui-même. Augustin utilise aussi la notion de *sacramentum* dans un sens dérivé et plus technique pour désigner les célébrations par lesquelles Christ se donne aux siens, l'advenue du *Logos* (la Parole) à travers la prédication de l'Evangile et la célébration des sacrements, en particulier le baptême et l'eucharistie. Ce faisant il reprend une tradition déjà établie par Tertullien (155-222) qui qualifiait ces célébrations de mystères, une tradition qui se basait aussi sur la compréhension paulinienne du rôle des apôtres *intendants des mystères de Dieu* (1 Co 4, 1), la mission de l'Eglise étant de vivre et de proclamer les mystères de Dieu.

Augustin est l'auteur de la célèbre formule souvent reprise dans l'histoire de l'Eglise : *La Parole accède à l'élément et fait le sacrement (Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum).*⁷ Des données créationnelles donc matérielles en particulier l'eau, le pain et le vin deviennent par la Parole porteurs de la promesse de Dieu et contribuent à l'insertion des croyants dans la communion avec Dieu.

Le *Logos*, Christ lui-même, advient sous la forme de la parole proclamée qui est le sacrement audible et sous la forme du sacrement qui est la parole visible. Cette conviction marquera l'histoire de l'Eglise en Occident et sera centrale dans la théologie de la Réforme.

Moine augustin, Martin Luther considère qu'il n'existe en fait qu'un seul *sacramentum*, le Christ lui-même : *Les Saintes Ecritures ne connaissant qu'un seul sacrement, Christ lui-même (Unum solum habent sacrae literae sacramentum... quod est ipse Christus Dominus)*⁸.

La Réforme du XVI^{ème} siècle continue certes à utiliser ce terme pour désigner divers actes ecclésiaux mais elle le fait avec une grande prudence, vu que l'Ecriture ne qualifie jamais de *sacramenta* des célébrations culturelles particulières. Les Eglises de la Réforme insistent sur le baptême et la cène mais évitent généralement de les regrouper trop rapidement sous le terme commun de *sacrements*. Elles préfèrent parler de *moyens de grâce* ou de *moyens de salut*.

La théologie contemporaine est largement revenue aux définitions proposées par Augustin. Ainsi le théologien allemand E. Jüngel parle d'un sacrement unique: Jésus-Christ, le sacrement de Dieu. Jüngel emploie le mot sacrement comme *notion théologique exprimant la médiation* entre Dieu et les humains, médiation qui advient en Jésus-Christ.⁹ En célébrant les sacrements, la communauté des croyants confesse sa foi et exprime l'incarnation du sacrement unique Christ, Dieu qui se donne en se servant des données de ce monde. Le théologien catholique Karl Rahner ne dit pas autre chose.¹⁰ Christ est le sacrement originel

⁷ Augustin : *Homélie sur l'évangile de Jean*. LXXX, 3

⁸ M. Luther : *Disputatio de fide infusa et acquisita*. Thèse 18 WA 6,86 (WA pour édition de Weimar, édition scientifique des œuvres de Luther, Weimer 1883-1986)

⁹ E. Jüngel, K. Rahner: *Was ist ein Sakrament?* Herder, Freiburg, 1971 p. 41 et 50.

¹⁰ cf. les différentes contributions de Rahner dans le même ouvrage cité dans la note précédente

(Ur-sakrament) qui est célébré dans la communauté des croyants, l'Eglise (Grund-sakrament). Le point de départ de Rahner est radicalement christocentrique, Christ étant le *sacramentum* et la *res sacramenti*. On pourrait certes citer d'autres auteurs catholiques plus critiques vis-à-vis des options de Karl Rahner comme le cardinal W. Kasper qui questionne l'approche de Rahner et la notion d'incarnation sacramentelle en Eglise. Mais il insiste, lui aussi, dans sa définition des sacrements sur leur finalité : célébrer le Christ, le Seigneur dont nous ne disposons pas et qui demeure toujours *mystère*, Christ lui-même comme étant le sacrement originel.¹¹ En célébrant les sacrements, la communauté des croyants confesse sa foi et exprime l'incarnation du sacrement unique Christ, Dieu qui se donne en se servant des données de la création, la parole orale et les éléments que sont l'eau, le pain et le vin. Christ est le sacrement et le contenu de toute célébration qui revendique ce nom. Insistant sur Christ, le sacrement unique de Dieu, la compréhension des célébrations sacramentelles particulières devient plus ouverte et il n'est pas exclu que d'autres moments forts de la vie ecclésiale soient, dans un sens dérivé, appelés sacrements sans qu'ils soient sacrement au sens où l'est Christ lui-même. Ce constat relativise les vieux débats sur le sens du mot sacrement et même le nombre de sacrements et leur institution.

2.2. Le don de la grâce

Lorsque l'on comprend Christ lui-même comme étant le *sacramentum*, la question de la présence réelle se pose en d'autres termes. Présence réelle ne signifie rien d'autre que Christ se donnant lui-même aux siens dans des célébrations ecclésiales.

Le lieu où Christ se donne aux siens est la Parole. Dieu incarné, Jésus-Christ mort et ressuscité veut faire participer les croyants à sa vie. Christ Parole se donne ici et aujourd'hui aux siens a) soit sous la forme de la parole proclamée, l'écoute des textes bibliques et la prédication, b) soit sous la forme sacramentelle en particulier le baptême et la sainte cène. Pour utiliser la terminologie d'Augustin : la prédication est le sacrement audible et les sacrements sont la parole visible.

Dieu ne se donne pas aux siens d'une manière spirituelle éloignée du monde et invisible mais, à l'image de l'incarnation en Jésus-Christ, Dieu choisit des données relevant de la matérialité et parfaitement identifiables pour se laisser recevoir par les humains. Il se propose à travers des écrits qui s'adressent à la raison humaine, les témoignages des premiers chrétiens rassemblés dans l'Ecriture Sainte. Il choisit l'eau lors du baptême ou le pain et le vin lors de l'eucharistie, des données de la création, pour se donner aux siens. C'est là le sens profond du sacrement.

Sur cette base il est certes inhabituel mais néanmoins approprié de comprendre la parole écoutée et proclamée comme ayant, elle-aussi, une dimension sacramentelle.

Parole de Dieu et Ecriture Sainte ne sont pas directement synonymes. Ce n'est qu'à partir de son centre Jésus-Christ que l'Ecriture obtient son sens. Ce n'est aussi qu'à partir du centre Jésus-Christ que la notion de sacrement fait sens. La Parole ne saurait être confondue avec la parole (avec un petit p) qu'est la lecture biblique, la prédication, le texte des Ecritures et son interprétation en Eglise. La parole (avec un p. minuscule) est le vecteur de la Parole (avec un P. majuscule). Seule cette dernière lui donne sens. Dans la lecture, l'écoute ou la proclamation de la parole, l'Evangile advient mais le texte en lui-même, sa simple lecture voire sa proclamation ne sont pas en eux-mêmes la Parole. Ils sont au service de la Parole et lui permettent d'advenir. Cette advenue est l'œuvre de l'Esprit Saint.

Affirmer cela ne signifie nullement relativiser l'Ecriture Sainte comme source et norme de tout enseignement et de toute vie chrétienne. L'Ecriture est suffisante et est son propre

¹¹ W.Kasper: 'Wort und Sakrament' in: *Glaube und Geschichte*, Mayence 1970 pp.285-310.

interprète. Aucun autre élément de la vie ecclésiale ne saurait se prévaloir d'une autorité analogue. En ce sens les Ecritures ont une autorité indéniable et indépassable. Mais cette autorité leur est conférée par la Parole qui y prend la parole. Le texte de l'Ecriture, devient, par l'Esprit Saint, la Parole vivifiante, le vecteur de l'Evangile qui met le croyant au bénéfice de l'œuvre du Christ, l'insère dans la grâce de Dieu et le fait participer à la communion de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Le croyant vit de cette Parole à laquelle l'Ecriture rend témoignage.

La lecture, l'écoute et la proclamation ne sont pas simple information à propos de Dieu mais une parole, donnée naturelle et témoignage humain, qui dans le fait même d'être proclamée et entendue devient, par l'Esprit Saint, parole performative, Evangile, une force qui place le croyant dans le tourbillon de la grâce de Dieu. La pratique liturgique le confirme. Une lecture biblique ou une prédication sont introduites par une prière demandant à l'Esprit Saint de faire aujourd'hui de cette parole la Parole vivante de Dieu. Il n'est donc pas incongru de parler de la présence réelle du Christ dans la proclamation de la parole. Cette parole n'est à localiser ni dans la lettre, ni dans l'encre, ni dans le papier. Elle ne saurait être séparée de l'Ecriture et de sa proclamation sans pour autant être faussement localisée d'une manière physicienne.

Il en va de même lors de la célébration du baptême et de la cène. C'est au moment de et dans ces célébrations que Dieu se donne et fait participer à son salut. C'est dans ces célébrations qu'il est réellement présent.

Le Repas du Seigneur un acte pour lequel manger et boire sont constitutifs. Mais le sens de l'événement sacramentel dépasse le sens premier de ces actes, le fait d'être rassasié. Le sens naturel est transcendé, ces actes deviennent porteurs d'un sens nouveau qui n'est pas sans rapport avec leur sens premier mais qui ne saurait être réduit à ce dernier voire simplement déduit de lui. Ce sens nouveau n'est pas l'œuvre de la foi ou de l'Eglise mais naît d'une interaction entre la communauté célébrante et l'œuvre du Christ agissant en elle. Par l'anamnèse (faire mémoire), l'action de grâce (eucharistie) et l'invocation de l'Esprit Saint (épiclese) la communauté célèbre son Seigneur et s'offre à lui, Christ se donnant à ceux qui célèbrent en leur offrant grâce, foi, amour et espérance. Les mots sont différents, les témoignages et actes sont divers selon les lieux et les moments, mais la conséquence performative est unique : Dieu déclare son amour et fait participer les récipiendaires à sa communion et au salut qu'il propose à toute l'humanité.

A la différence de la lecture biblique et de la prédication, l'accent n'est plus mis sur l'adhésion intellectuelle de l'auditeur mais plutôt sur la corporalité. Le récipiendaire du Repas du Seigneur sent et goûte ce que le Seigneur lui donne, une expérience spirituelle qui dépasse les seules données créationnelles, le pain et le vin, constitutives de ce repas.

La proclamation de la parole et la célébration du Repas du Seigneur s'inscrivent dans une même démarche. Par des voies différentes mais néanmoins analogues les croyants sont mis au bénéfice de la grâce de Dieu, placés dans la communion avec Dieu.

3. Les convergences des dialogues

3.1. L'accord entre les Eglises marquées par la Réforme

La présence du Christ lors de la célébration de la cène est soulignée par toutes les Eglises marquées par la Réforme. Affirmer la présence réelle signifie que les croyants communiant au pain et au vin de la cène ont, dans ce repas, part au corps et au sang du Christ qui les met au bénéfice du salut. Cette affirmation doit être distinguée de tout malentendu physicien qui identifierait directement l'hostie au corps et le vin au sang du Christ. Ces Eglises insistent sur

le fait que la présence réelle est à comprendre dans un sens plus large et concerne l'ensemble de la célébration. Cette compréhension plus large de la présence eucharistique du Christ n'entraîne pas la relativisation, et certainement pas la négation, du lien étroit de cette présence aux éléments. Elle permet au contraire de la préciser dans un cadre plus serein qui n'est plus prisonnier des vieux débats passionnés ayant marqué les relations entre les traditions réformatrices. Christ lui-même se donne avec le pain et le vin.

La participation même à ce repas est inscription dans la communion avec Dieu et dans la communion des croyants. Dans et par cette célébration Christ advient aujourd'hui au milieu des siens. C'est là le sens étymologique de la notion de *consubstantiation*, un terme que les réformateurs n'utilisaient pas mais qui sera ultérieurement courant dans les Eglises de la Réforme. Luther et son ami Melanchthon utilisaient l'image du fer incandescent. On ne saurait séparer le fer du feu et pourtant les deux demeurent deux réalités. Cette image a souvent été utilisée par les Pères de l'Eglise qui l'appliquaient cependant en premier lieu à l'union en Jésus-Christ du divin et de l'humain. Se référant aux Pères orientaux, les Eglises orthodoxes ont toujours repris cette image pour exprimer à la fois l'union du divin et de l'humain en Christ et la présence du Christ dans les éléments de la Cène, les deux unions relevant d'une même intention théologique.

La mise en avant d'une compréhension plus large de la présence réelle permet, après de longues années de dialogues, de parvenir à un accord fondamental qu'illustrent les termes de la *Concorde de Leuenberg (CL)* qui établit en 1973 la communion entre les luthériens et les réformés en Europe ¹²:

Dans la cène, Jésus-Christ, le ressuscité, s'offre lui-même, en son corps et en son sang donnés pour tous, par la promesse de sa parole avec le pain et le vin. Il nous accorde ainsi le pardon des péchés et nous libère pour une vie nouvelle dans la foi. Il renouvelle notre assurance d'être membres de son corps. Il nous fortifie pour le service des humains.

Nous ne saurions dissocier la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang de l'acte de manger et de boire. Toute considération du mode de présence du Christ dans la cène qui serait détaché de cet acte risque d'obscurcir le sens de la cène. (CL 15 et CL 19)

Cette conviction commune ne réduit pas la présence réelle à une présence simplement symbolique. Le Christ crucifié et ressuscité se donne effectivement avec les éléments et fait ainsi participer les croyants à son règne. Cette présence n'est pas le fruit de la foi ou de la subjectivité du récipiendaire mais l'accomplissement de la promesse de la Parole du Christ. Il se donne avec les éléments à tous les participants, aux croyants de la recevoir dans la foi en vue de leur salut.

Pour signifier leur compréhension de la présence réelle du Christ dans la célébration de ce repas, les Eglises marquées par la Réforme insistent aujourd'hui davantage sur l'anamnèse et l'épiclèse. Tout comme la prédication de la parole, la cène est anamnèse, mémorial de la mort du Christ à la lumière de la foi du matin de Pâques. Ce mémorial est étroitement lié à la demande de la présence du Christ par l'Esprit Saint qui accomplit, ici et maintenant, la promesse donnée dans les paroles d'institution. Anamnèse et épiclèse sont à la fois expressions de la présence du Christ et actions de grâce de la communauté célébrante qui loue Dieu pour son œuvre salvatrice et pour ce repas qui est, en ce temps, signe du royaume de Dieu à venir. Cette insistance sur l'anamnèse délocalise la question de la présence réelle du

¹² La Concorde de Leuenberg est reproduites dans : *Accords et dialogues œcuméniques bilatéraux, multilatéraux, français, européens et internationaux*. Ed. par A. Birmelé et J. Terme, Lyon, Olivétan, 2007 (CD ROM).

Christ des seuls éléments que sont le pain et le vin. L'anamnèse rend réellement présent ce dont on fait mémoire.

L'histoire passée, celle du Christ, devient notre histoire. Les croyants sont invités à participer à une réalité dont ils ne disposent pas, qui leur est extérieure et qui précède leur foi. Cette réalité est la mort et la résurrection du Christ au profit de tous.

Il faut ajouter que, ce faisant, les Eglises luthériennes et réformées se démarquent aujourd'hui nettement de l'option de Zwingli pour lequel les sacrements étaient des moments de confirmation de la foi, Christ se donnant aux siens par la seule parole proclamée. Cette option demeure très présente dans les milieux des Eglises dites libres (mouvance baptiste, pentecôtiste ou mennonite) avec lesquelles le dialogue sur cette question demeure délicat.

3.2. Le dialogue avec Rome

Les dialogues interconfessionnels contemporains entre l'Eglise catholique romaine et les Eglises de la Réforme ont permis de mettre en évidence de réelles convergences. Un renouveau de la théologie de l'eucharistie ainsi qu'un retour commun aux affirmations bibliques favorisé par les progrès de l'exégèse ont permis une nouvelle lecture commune du conflit de l'époque de la Réforme.

Il faut en premier lieu insister sur le dépassement du conflit sur le sens de la messe, la question majeure du XVI^{ème} siècle. Tout en affirmant être fidèle au Concile de Trente, l'interprétation aujourd'hui proposée par exemple par le Concile Vatican II va dans un autre sens. On insiste sur l'unicité du sacrifice du Christ sur la croix qui ne saurait être complété et qui vaut pour tous les temps et tous les lieux. La messe est anamnèse et non répétition d'un sacrifice. Le don du Christ aux siens est au centre de cette célébration.

Demeurent certes des divergences, la plus importante portant sur la compréhension du ministre présidant la célébration eucharistique. La non reconnaissance des célébrations eucharistiques des traditions de la Réforme provient en premier lieu du fait que les ministres de ces Eglises ne sont pas, aux yeux de Rome, en capacité de célébrer une eucharistie authentique.

La question de la présence réelle n'est pas entièrement réglée, mais la différence qui subsiste ne devrait plus justifier une division entre les Eglises. La réflexion sur l'eucharistie a, dans les dernières décennies, été centrale dans toute la théologie catholique et a entraîné des évolutions significatives. Le Concile Vatican II et sa *Constitution sur la liturgie* ainsi que la réforme liturgique qu'elle entraîna en sont la meilleure illustration. L'Eglise catholique romaine maintient certes l'affirmation de la transsubstantiation dogmatisée par le Concile de Trente mais cette affirmation n'est plus mise en avant avec la même insistance que par le passé.

Un grand nombre de théologiens catholiques contemporains soulignent que pareille affirmation est redevable aux catégories philosophiques de l'époque et que la présence réelle demande à être redite aujourd'hui à frais nouveaux. Ils proposent de parler de *transsignification* ou de *transfinalisation*. Ces propositions ne sont pas pour autant reprises par le magistère romain mais on notera que le terme transsubstantiation n'a joué aucun rôle lors du Concile Vatican II. Dans l'encyclique sur l'Eucharistie du pape Jean Paul II en 2003, le terme n'apparaît d'ailleurs qu'une seule fois... dans une citation du Concile de Trente. Le pape la mentionne pour exhorter les fidèles à ne pas s'attacher d'une manière magique aux éléments naturels que sont le pain et le vin (par. 15 de l'encyclique). Il n'en demeure pas moins qu'elle est fortement ancrée dans la piété populaire comme l'atteste l'adoration des éléments consacrés (cf. la Fête Dieu).

Tous soulignent que :

- le débat du XVI^{ème} siècle fut dominé par des schèmes de pensée qui ont été faussement absolutisés et érigés en barrières infranchissables. L'évolution théologique de toutes les Eglises permet aujourd'hui une certaine distance vis-à-vis de ce débat.
- les essais d'explication mis en avant au XVI^{ème} siècle ne voulaient finalement servir qu'une seule cause: affirmer le mystère de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, un souci commun à tous.
- l'affirmation de la présence réelle n'est pas à centrer sur le mode de la présence mais sur la finalité de cette dernière: le don du Christ aux siens en son sang et son corps dans le pain et le vin par la puissance de l'Esprit Saint.

Cette évolution trouve sa traduction dans les conclusions des dialogues. Ainsi dans le dialogue international luthérien-catholique qui a abouti en 1978 au texte majeur : *le Repas du Seigneur (RS)* tous s'accordent pour confesser la présence réelle du Christ dans les éléments de la Cène (RS 48), tout en notant que la question du mode de présence demeure ouverte¹³. Les luthériens rappellent leurs réserves face à l'enseignement catholique de la transsubstantiation qui peut apparaître comme *malentendu naturaliste* visant à *expliquer le mystère de la présence du Christ dans le sacrement (RS 49)*. Les catholiques voient dans la conception luthérienne, qui parle de *présence du corps et du sang du Christ dans, avec et sous le pain et le vin ... en analogie réelle avec l'incarnation* une vision qui, à leurs yeux, *ne fait pas entièrement droit ni à cette unité sacramentelle ni à l'efficacité de la Parole du Seigneur 'Ceci est mon corps'(RS 50)*. Tous estiment néanmoins que ces différentes conceptions du mode de présence ne doivent plus *être considérées nécessairement comme des oppositions entraînant la séparation (RS 51)*. Ce rapprochement a été confirmé par maints autres dialogues qui estiment tous que les controverses du passé sont aujourd'hui théologiquement dépassées vu les interprétations contemporaines et les évolutions au sein de chacune des familles, aussi au sein du catholicisme.

¹³ Textet français in : *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)* édités par la commission internationale catholique-luthérienne. Parsi, Cerf, 1986. pp.61-138.