

INCARNATION ET EUCHARISTIE

par Gérard SIEGWALT

Le protestantisme et l'eucharistie

On connaît sur l'eucharistie l'accord doctrinal potentiel entre l'Église catholique romaine et l'Église luthérienne¹, et la possibilité de l'étendre à l'Église réformée². Cet accord suscite pourtant un malaise : ce n'est pas de penser qu'il serait illégitime ou illusoire ; il est au contraire d'une grande clarté et vérité. Le malaise tient à la question : l'accord est-il « couvert » par les pratiques correspondantes des Églises concernées ? On pensera évidemment ici immédiatement à la question de l'intercommunion et à celle de la reconnaissance mutuelle des ministères. Mais cette double question, pour importante qu'elle soit, ne peut esquiver cette autre qui est posée, elle, aux seules Églises protestantes, luthérienne et réformée. Elle l'est par des catholiques, tels ces prêtres d'un diocèse d'Allemagne fédérale interpellant leurs frères pasteurs sur la pratique protestante, et en particulier sur la fréquence de la pratique protestante de l'eucharistie, ou tel Mgr Le Bourgeois, évêque d'Autun et président de la Commission épiscopale pour l'Unité des Chrétiens, intervenant dans un sens semblable à l'Assemblée du Protestantisme français, en 1975, ou plus récemment, en 1980 à Strasbourg, lors d'une journée de réflexion sur l'eucharistie. La question de la pratique eucharistique ne peut être retournée aux catholiques par les protestants. On ne peut que reconnaître sa justesse. On ne peut aussi que se réjouir de ce que des directions d'Églises invitent et encoura-

gent les paroisses, là où ce n'est pas encore le cas, à rendre sa place à la Sainte Cène dans le culte — ce que fit récemment l'Église luthérienne d'Alsace et de Lorraine. Mais il reste bien souvent un écart entre ces appels et la réalité ; dans bien des paroisses, il faut reconnaître la rareté extrême avec laquelle est célébré le culte eucharistique. On peut parler à ce propos d'une véritable situation de détresse ; elle l'est d'une part en soi, car comment l'Église peut-elle vivre et se construire sans la Parole et le Sacrement, elle l'est d'autre part pour des chrétiens individuels, peut-être encore peu nombreux par endroit, mais qui vont en augmentant, qui souffrent de cette privation de la communion au corps et au sang du Christ, dans le repas du Seigneur, la célébration de l'eucharistie.

L'état de fait évoqué n'est certes ni univoque, ni sans explication. Il n'est pas univoque : le renouveau biblique, patristique, liturgique et communautaire de ces dernières décennies a renouvelé le culte dans un certain nombre de paroisses tant de l'Église luthérienne que de l'Église réformée, et en un nombre croissant de lieux il y a au moins une célébration de l'eucharistie par mois ; dans certaines paroisses, on en vient même à renouer purement et simplement avec la tradition de l'Église primitive et ancienne de la célébration dominicale du culte eucharistique. Et l'état de choses indiqué n'est pas sans explication : tant Luther que Calvin ont voulu demeurer fidèles à la tradition primitive de l'Église, conscients qu'ils étaient tous deux, avec une force certes différente, du don et de la volonté du Christ s'offrant dans la Parole et le Sacrement. Mais soit que les circonstances les en ont empêchés — c'est le cas de Calvin à Genève —, soit que l'insistance, légitime à l'époque, mise sur la prédication orale de l'Évangile a progressivement isolé celle-ci du Sacrement dans la conscience des luthériens comme des réformés, l'appauvrissement du culte luthérien et du culte réformé s'est fait de manière décisive sous l'influence conjuguée d'abord de l'orthodoxie confessionnelle du XVII^e siècle qui a mis l'accent sur la vraie doctrine entendue comme la vraie intelligence de la foi, et qui a ainsi conduit à une doctrinarisation ou intellectualisation de l'Évangile, y compris le Sacrement, ensuite du piétisme qui a opposé à la doctrina-

risation la conversion du cœur et la piété personnelle ainsi que la réalité fraternelle, communautaire de l'Église, mais qui n'a pas eu en général le sens du Sacrement, finalement du rationalisme du XVIII^e siècle qui a tenté de réduire la Parole aux vérités de la raison et a largement évacué le Sacrement, suivi en cela par le libéralisme du XIX^e siècle.

La situation est alors celle-ci : bien des paroisses luthériennes et réformées sont davantage marquées, jusqu'à nos jours, par l'héritage des siècles qui ont suivi la Réforme que par la Réforme elle-même ; cet héritage est varié et à certains égards contradictoire, mais il est commun en ce qui concerne la dévaluation *effective* du Sacrement *célébré* compris comme centre, avec la Parole, du culte chrétien.

On ne peut que constater que le renouveau indiqué, qui implique le renouveau de l'héritage de la Réforme du XVI^e siècle lui-même, un héritage certes repris et si nécessaire corrigé ou enrichi à la lumière du renouveau biblique et patristique, est encore insuffisamment répercuté dans beaucoup de communautés locales. Il s'y heurte souvent, du côté d'une partie du peuple chrétien, à un traditionalisme et un conformisme faits de bric et de broc, au hasard des circonstances qui ont marqué les paroisses ou leurs pasteurs concernés, même s'ils peuvent comporter bien des aspects valables, à condition que leur inspiration soit perçue ; du côté d'une autre partie du peuple chrétien, à une piété avant tout individuelle dont la consécration comme aussi la part de vérité ne sauraient être niées, mais qui n'est pas à hauteur d'Église, pas consciente que la foi nous insère dans la réalité vivante du corps du Christ qui dépasse les individus, et par là les porte.

Ce qui manque dans bien des paroisses luthériennes et réformées, c'est une compréhension de la foi portée par et vécue dans et à partir de l'Église, dans et à partir du centre de l'Église qui est le culte eucharistique, c'est-à-dire, selon la formulation d'Acte 2 : 42, l'enseignement des apôtres (Parole) et la fraction du pain (Sacrement), avec la communion fraternelle et les prières qui se développent autour du don du Christ dans la Parole et le Sacrement et à partir de là. L'Église n'est apostolique, fondée sur les apôtres, et également missionnaire, apte à rayonner dans le monde, pour le salut

de celui-ci, que si elle se laisse ainsi constituer par le Christ en Église, dans le culte.

De quoi y va-t-il ? Au lieu de se laisser déterminer par ce qui est, il s'agit de tendre vers ce que le Christ veut opérer en prenant appui sur la plénitude des saintes Écritures et sur la riche tradition vivante de l'Église qu'elles portent et qui est ce que le Christ a déjà opéré et au bénéfice de quoi il nous met. Il s'agit pour l'Église d'être construite dans l'ouverture à cette plénitude de l'Écriture et de la tradition vivante et authentique qu'elle a suscitée et que les Réformateurs ont, la purifiant en leur temps des excroissances illégitimes qu'elle avait engendrées, reconnu dans son principe, et qu'il appartient à l'Église de tous les temps de continuer à accueillir, à vivre, à purifier et, si cela lui est donné, à enrichir, dans le même mouvement dans lequel elle accueille le témoignage des saintes Écritures dont la tradition ainsi entendue est le fruit vivant.

Il faut se mettre brutalement devant l'évidence : la différence fondamentale entre l'Église catholique romaine et bien des paroisses luthériennes et réformées, c'est que la première célèbre l'eucharistie chaque dimanche, voire plus fréquemment, et ce dans la fidélité au témoignage scripturaire et à la tradition de l'Église ancienne, tandis que de nombreuses paroisses protestantes ne la célèbrent qu'exceptionnellement. L'accord doctrinal potentiel mentionné sur le repas du Seigneur coexiste avec cette différence pratique qui contredit la valeur de l'eucharistie reconnue pourtant en principe d'un point de vue doctrinal ; aussi faut-il déplorer l'état de fait qui caractérise une partie des Églises luthérienne et réformée. La situation décrite doit du moins conduire ces Églises à se poser la question de leur « ecclésialité » : y a-t-il Église, au sens plénier du terme, quand le lien entre l'Église et l'eucharistie n'est pas plus essentiellement affirmé et surtout aussi réalisé que ce n'est le cas largement, dans le protestantisme ?

Nous ne voulons faire ici autre chose que de montrer le fondement de l'Église et de l'eucharistie dans l'incarnation du Christ, et dégager de ce lien les implications pour la construction de l'Église.

Incarnation et eucharistie

Voici la thèse qui sera ici développée : il y va dans le repas du Seigneur, la sainte eucharistie, de la communion au mystère de Dieu devenu, en Christ, homme pour notre salut.

Le Christ participe à notre humanité pour nous faire participer, dans l'éon présent et pour l'éternité, à sa vie divine ; il nous introduit dans sa réalité divino-humaine par le don que sur la croix il a fait de sa vie à Dieu pour nous, et tel qu'il l'a signifié et continue, en raison de sa présence par le Saint-Esprit, de le signifier dans la Sainte Cène qui est indissociablement Parole et Sacrement, la plénitude de l'Évangile. « Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jean 6 : 51ss.). Il s'agit d'une communion à la réalité divino-humaine du Christ, à sa réalité de Dieu-homme qui, par la puissance du Saint-Esprit, est jusqu'à la fin des temps « le pain vivant qui descend du ciel » et est reçu sous les espèces du pain et du vin consacrés dans la sainte eucharistie ; le Christ, se distançant d'une compréhension purement historique, commémorative de la Sainte Cène, le précise, disant : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (Jean 6 : 63).

Cette affirmation concernant le lien entre le cœur de la foi dans le Christ fait homme pour notre salut — cette foi est scellée par la résurrection et le don du Saint-Esprit — et l'eucharistie comme Parole et Sacrement, appelle plusieurs précisions.

1. La Réforme du XVI^e siècle a vu dans la justification par grâce, à cause du Christ, dans la foi, l'article fondamental de la foi chrétienne. Elle fonde expressément la justification dans la personne et l'œuvre du Christ incarné, et affirme leur actualisation et ainsi l'ef-

fection de la justification par le Saint-Esprit dans l'Église, et centralement dans le culte de la Parole et du Sacrement. L'assertion faite, relative à l'étroit et indissoluble lien entre le Christ incarné et l'eucharistie, est corroborée par la Réforme tant luthérienne que réformée, avec, il est vrai, une accentuation différente en ce qui concerne le Sacrement : Luther place ce dernier au même plan que la Parole, Calvin y voit une simple confirmation de la Parole qui, elle, a la première place. Mais cette différence ne peut être majorée s'il est vrai que, aujourd'hui, les textes d'accord entre luthériens et réformés reconnaissent la place égale et la valeur du Sacrement en relation avec la Parole³.

La Réforme a aussi expressément reconnu les dogmes trinitaire et christologique, sur le plan des affirmations de foi, mais, il faut le noter, seulement jusqu'à un certain point : le schisme de 1054 entre l'Église latine et l'Église d'Orient avait été précédé, depuis des siècles, par une accentuation différente des théologies et des Églises des deux parties de la chrétienté — théologie du salut personnel et collectif dans une Église aux rites sacramentels progressivement définis juridiquement et structurée de manière hiérarchique et centralisée en Occident, théologie de la nouvelle création anticipée dans la « liturgie », le culte, dans une Église communiale en Orient. Il n'y a pas exclusive entre ces deux théologies et ces deux Églises qui ont coexisté, avec la possibilité d'une critique et d'une fécondation réciproques, pendant des siècles. Mais la Réforme du XVI^e siècle émane du tronc occidental, marqué irrémédiablement depuis le Grand Schisme par une théologie et une Église à bien des égards unilatérales, privées de leur correctif oriental fondé, lui aussi, et peut-être plus pleinement, dans la tradition biblique. Luther d'abord, Calvin à sa suite, s'inscrivent dans et se dressent contre une thématique théologique et une réalité ecclésiale, occidentales.

Cela explique que la reconnaissance des dogmes de l'Église ancienne par les Réformateurs du XVI^e siècle et la continuité dans laquelle la Réforme voulait se situer par rapport à l'Église indivise, se limitent avant tout aux grands conciles trinitaire et christologique qui ont précédé les développements particuliers et distincts de l'Orient et

de l'Occident et ne concernent pas de manière positive tant l'accentuation théologique et ecclésiale particulière de l'Orient chrétien que la *praxis*, l'effectuation de la théologie dans la spiritualité et centralement dans la liturgie, et l'effectuation de l'Église dans la convivialité communiale concrète entre l'évêque avec les presbytres et les diacres, et tout le peuple des chrétiens. L'Église orthodoxe, dans sa fidélité à la tradition vivante et authentique du premier millénaire, reste jusqu'à nos jours, pour l'Église catholique romaine comme pour les Églises luthérienne et réformée (ainsi que pour les autres Églises issues du mouvement de réforme du XVI^e siècle : l'Église anglicane et les diverses Églises protestantes) un appel providentiel, une invitation et un défi positif, pour les guérir de leurs infirmités et impasses tenant à leur acharnement parfois obsessionnel sur une vérité théologique et une réalité ecclésiale étriquées.

Si la Réforme a lié avec force, sur le plan théologique, la justification dans la foi et l'Église, elle n'a pas su donner au XVI^e siècle, ni du côté luthérien ni du côté réformé, une expression de ce lien dans une *pratique* ecclésiale et liturgique ou culturelle qui puisse nous paraître pleinement satisfaisante aujourd'hui. Certes, grâce au dialogue œcuménique — en particulier avec l'Église orthodoxe et l'Église anglicane depuis le début du mouvement œcuménique ainsi qu'avec l'Église catholique romaine dans la mouvance de Vatican II —, d'importants progrès sont devenus possibles et ont été aussi, jusqu'à un certain point, réalisés. Mais aujourd'hui même, il faut reconnaître que la situation des Églises luthérienne et réformée dans leur théologie comme dans leur *praxis* ecclésiale et liturgique reste à bien des égards insatisfaisante lorsqu'on la compare à la tradition vivante et authentique de l'Église des premiers siècles qui se continue potentiellement et, dans nombre de ses expressions, aussi réellement dans l'Église orthodoxe. J'émettrai la même affirmation en regard de l'Église catholique romaine, mais à un degré sans doute moindre, moindre en raison de sa latinité séculaire et de ce qui continue à la séparer, peut-être autant sinon plus dans la *praxis* que simplement dans la théologie, de l'Église d'Orient, moindre aussi en raison des dogmes qui lui sont propres et que ne confessent tels quels

ni l'Église orthodoxe, ni les Églises de la Réforme.

La Réforme du XVI^e siècle et les Églises luthérienne et réformée doivent être, dans la ligne même de la préoccupation de la Réforme, reliées à l'Église indivise des dix premiers siècles, tant sur le plan théologique que sur le plan de la praxis ecclésiale et liturgique, et cela signifie aussi : reliées à l'Église orthodoxe actuelle en tant et pour autant qu'elle est la continuation de l'Église ancienne. Ce n'est qu'ainsi que l'affirmation centrale de la Réforme à propos de la justification dans la foi et la juste situation qui lui est donnée tant à partir du Christ, Dieu-homme, que par rapport à l'Église et son centre, le culte, pourra recevoir sa pleine portée dans une praxis ecclésiale et liturgique, et que les unilatéralités vers lesquelles elle a évolué dans l'histoire du protestantisme pourront être surmontées. La même nécessité de la relier à l'Église indivise et à sa continuation dans l'Église orthodoxe apparaît pour l'Église catholique romaine : celle-ci en semble de plus en plus consciente depuis le concile Vatican II, et jusqu'au pape actuel.

Il peut sembler que nous prônons un simple retour en arrière. Or, l'Église orthodoxe actuelle n'a pas stagné depuis le premier millénaire, et les évolutions propres à la chrétienté occidentale, tant catholique romaine que protestante, ne sont pas uniquement problématiques, mais comportent bien des richesses évangéliques, théologiquement comme aussi ecclésialement, et sans doute même cultuellement. Ces richesses, ces valeurs, il faut les discerner, les reconnaître et les faire fructifier, l'Église orthodoxe du schisme les siennes, les Églises occidentales les leurs, chacune pour elle-même et les unes à l'égard des autres. Et à la lumière de ces valeurs, il faut reconsidérer le premier millénaire de l'indivision, comme il faut examiner tout, l'Église indivise comme les Églises dans la séparation, à la lumière de la tradition biblique éclairée par le Saint-Esprit promis et donné à l'Église dans la foi. Il ne s'agit pas, dans ce qui est ici prôné, de simple œuvre de restauration ; il s'agit d'exprimer et de vivre aujourd'hui, dans la reconnaissance et non dans l'oubli ou l'ignorance de la tradition vivante de l'Église depuis l'origine, le lien entre le Christ, la justification dans la foi et le culte

de l'Église. Il s'agit de laisser le Christ, Dieu-homme, réaliser par le Saint-Esprit sa pleine œuvre de justification dans la communion eucharistique où, par la Parole et le Sacrement, il nous donne part à sa divino-humanité.

Lorsque l'Église ne vit pas, comme forme normale de son culte, l'eucharistie, en tant que communion au mystère rédempteur du Christ, Dieu-homme, la foi comme l'Église elle-même deviennent progressivement malades et dépérissent.

L'Église, dans sa *praxis* et dans son culte, ne se substitue certes pas à l'existence chrétienne individuelle. Mais il n'y a à la longue d'existence chrétienne individuelle que dans et à partir de l'Église et de son centre, la liturgie de la Parole et du Sacrement.

2. Il ne suffit pas d'affirmer théologiquement, mais il faut aussi réaliser pratiquement, c'est-à-dire vivre, le lien entre le Christ incarné pour notre salut et l'eucharistie.

La théologie en Occident a toujours à nouveau eu tendance, depuis sa séparation d'avec l'Orient chrétien, à se développer pour elle-même, comme sa propre fin, et ainsi non seulement à devenir autonome par rapport au lieu ecclésial et à la liturgie du peuple croyant, mais encore à se dépréoccuper de la réalisation, de l'effectuation, dans la *praxis* ecclésiale et liturgique, de ses affirmations. L'acte d'intellection de la foi a eu tendance à se couper de la réalité de l'Église et de la foi vécues dans et à partir du culte, et à devenir une sorte de superstructure dont l'enracinement dans la foi au Christ, Dieu-homme, vécue en Église dans l'eucharistie, n'apparaît pas. Ce qui était une tendance dès le Moyen Âge et qui était violemment combattu par les Réformateurs, principalement par Luther, a porté ses plus beaux fruits dans la théologie protestante, et ce en partie déjà dans l'orthodoxie confessionnelle du XVII^e siècle, davantage dans la théologie rationaliste du XVIII^e siècle, dans le libéralisme du XIX^e siècle, et dans la théologie « scientifique » du XX^e siècle.

L'objection fondamentale faite ici, dans la ligne même de la Réforme et de toute la tradition vivante de l'Église, à une théologie autonome, ne porte pas sur l'usage de la raison, aujourd'hui de la raison éclairée par les sciences, mais sur la normativité de cette raison dont le caractère « neutre » du point de vue de la foi est, com-

me il apparaît de plus en plus clairement aux sciences elles-mêmes, une illusion : la « scientificité » est toujours portée par une certaine option ou foi philosophique — ce que l'on appelle aujourd'hui une idéologie, c'est pourquoi la raison scientifique doit être soumise à la foi au Christ, non l'inverse.

La foi au Christ doit certes être justifiée, c'est-à-dire qu'il doit en être rendu compte vis-à-vis de la raison scientifique, et d'une manière générale vis-à-vis de la culture dominante. C'est là la tâche exigeante de la théologie. Dans ce dialogue critique, la foi peut et veut gagner en profondeur et en clarté ; elle peut et veut être positivement enrichie dans sa perception du Christ par ce que les sciences et la culture révèlent de la réalité : si la raison scientifique et la culture doivent être soumises au Christ, cela implique que le Christ et la foi en lui ont une portée pour toute la réalité et donc pour les sciences et la culture qui l'expriment. La théologie, dans sa tâche, ne saurait être que libre ; sa liberté n'est certes pas une liberté par rapport au Christ, mais une liberté par le Christ et pour lui ; elle est liberté par rapport aux (faux) dieux des sciences, comme aussi par rapport aux toujours possibles faux absolus de l'Église dans telles de ses expressions théologiques et pratiques qui renieraient ou occulteraient la plénitude du témoignage biblique et de la tradition vivante et authentique suscitée sur sa base par le Saint-Esprit, et qui rendraient l'Église incapable d'être apostolique, d'être dans la succession des apôtres et donc du Christ, et par voie de conséquence d'exercer sa mission, de laisser le Christ exercer sa mission de salut par elle dans le monde. Quant à une théologie chrétienne qui se voudrait libre par rapport au Christ, elle ne serait plus une théologie chrétienne.

La tendance de la théologie en Occident, particulièrement nette, quoique certes non vraiment générale, dans le protestantisme, va vers une autonomie de la théologie par rapport à l'effectuation de la foi dans l'Église et dans son centre, le culte. Outre que le décollage de la théologie par rapport à l'Église vécue dans et à partir de sa liturgie est toujours près de devenir un décollage par rapport au Christ lui-même — car il n'est pas sans son corps, l'Église, et il n'est pas sans le don qu'il fait de lui-même dans l'eucharistie où, par la Parole et le Sacrement, et dans la puissance du Saint-Esprit, il anime constam-

ment son corps, l'Église, de sa vie divino-humaine —, ce décollage expose la théologie, non enracinée dans, non constamment référée à la concrétion de la foi dans l'Église et la liturgie, par conséquent sans repère théologique vivant et vécu, au danger d'être emportée par tous vents de doctrines, les modes changeantes de pensée des sciences et de la culture, au danger de l'abstraction qui n'est plus concrétisable, plus effectuable ecclésialement et liturgiquement et, partant, au danger de la stérilité tant spirituelle que théologique.

Il est un autre danger de la théologie en Occident, à nouveau principalement protestante, qui est de se contenter de la « bonne » théologie, en l'occurrence la claire perception du lien entre le Christ incarné pour notre salut et l'eucharistie. Ce lien est affirmé dans d'importants documents que les Églises, par leurs commissions théologiques, élaborent, étudient, et même quelquefois adoptent, sans qu'il en résulte beaucoup d'effets sur le plan de la *praxis* ecclésiale et liturgique. Il n'est pas question ici encore de la réalisation des implications œcuméniques de ces textes, par exemple, pour ce qui est du document mentionné ci-dessus sur le repas du Seigneur, d'intercommunion et de reconnaissance mutuelle des ministères entre les Églises concernées. Il est simplement question de l'effectuation, du côté des Églises protestantes, luthérienne et — potentiellement aussi — réformée, dans la *praxis* ecclésiale et liturgique, des affirmations théologiques de ces différents documents, et en particulier de celui sur le repas du Seigneur : la première application de ce qui y est dit ne saurait être autre qu'une célébration fréquente, si possible dominicale du repas du Seigneur, selon une forme qui soit responsable, c'est-à-dire qui puisse répondre d'elle-même relativement à la plénitude du témoignage scripturaire et de la tradition vivante, authentique, de l'Église. Seule une telle *praxis* rend, de la part des Églises protestantes intéressées, la « bonne » théologie du dit document crédible œcuméniquement, et d'abord vis-à-vis de l'Église catholique romaine.

D'une manière générale, le protestantisme n'est pas dépourvu de « bonne » théologie. Les affirmations théologiques des documents signalés sont généralement préparées et étayées par des théologiens

dont la liberté de recherche et d'enseignement est rarement irresponsable mais contribue bien souvent, à travers le dialogue intérieur à toute la communauté des théologiens, dans l'ouverture des uns aux autres par-delà les différences d'appartenance ecclésiastique, et dans la pratique aussi du dialogue avec les sciences et toute la culture, à une théologie à la fois plus fidèle et plus riche. Ainsi, le lien mentionné entre le Christ incarné pour notre salut et l'eucharistie, est loin d'être une nouveauté dans la théologie protestante contemporaine. Mais, d'une part, il reste largement objet d'affirmation théologique jusques et y compris dans la prédication orale — on peut entendre des sermons remarquables sur le Christ, sur sa présence dans la Parole et le Sacrement, sans que le Sacrement soit célébré ! —, sans donc déterminer la *praxis* ecclésiale et liturgique, d'autre part cette affirmation théologique est en fait, au regard des Églises protestantes (luthérienne et réformée) prises dans leur ensemble, une affirmation parmi d'autres, sans qu'elle soit l'affirmation proprement déterminante, c'est-à-dire celle qui fonde et détermine toutes les autres en tant que chrétiennes.

C'est ainsi que toute la pastorale de l'Église, dans la catéchèse, dans l'évangélisation, dans la cure d'âme, dans la diaconie, est loin de trouver dans le lieu ecclésial par excellence — parce que lieu de la présence du Christ — qu'est la liturgie, le culte de la Parole et du Sacrement, son point d'ancrage constant et dynamique, ou pour reprendre une formulation déjà employée : son repère vivant et vécu. Que de détours, d'improvisations au hasard des modes, sur le plan de la pédagogie et de la catéchèse, du témoignage oral et de l'évangélisation, de la psychothérapie et de la cure d'âme, de l'engagement caritatif, social, politique et de la diaconie ! Non que les « nouveautés » dans ces différentes orientations seraient sans intérêt et même sans importance, non que la pastorale de l'Église ne devrait pas en tirer profit, mais c'est par leur référence au Christ, non pas abstraitement, mais au Christ dans son advenir, dans son action dans l'eucharistie, qu'elles sont « baptisées » par lui et concourent à édifier, à construire la foi et l'Église et à les enrichir de ces apports venant des sciences et de la culture, au lieu d'être des « trouvailles »,

des *Fündlein* comme aime à dire Luther, ou des « gadgets » comme on dit aujourd'hui, qui divertissent, au sens pascalien du mot, mais ne structurent pas, tant ceux qui les emploient que ceux au « profit » de qui elles sont employées.

Le Christ a donné à son Église, pour y opérer par le Saint-Esprit son salut dans et pour le monde, la Parole et le Sacrement (nous nous limitons ici au Sacrement de communion au corps et au sang du Christ). La vie chrétienne tout comme la réalité de l'Église ont, dans l'eucharistie, leur lieu-source. Ni la vie chrétienne ni la réalité de l'Église ne s'y épuisent, mais elles en partent : en même temps elles y trouvent toutes les formes essentielles et la substance de leur être en Église et dans le monde : la louange de Dieu — action de grâce, « eucharistie » — et toutes les prières adressées à Dieu par lesquelles nous l'honorons comme Dieu, le laissons être Dieu, ainsi que, à travers la louange, l'offrande de nous-mêmes à Dieu, en sacrifice vivant ; la fraternité des différents membres de l'Église, conformément à l'être réel de chacun, particulièrement comme aux manques aussi aux dons et au ministère de chacun, ainsi que la communion avec les pécheurs, les « petits », les « pauvres » du monde, par un amour attentif et généreux, dans lequel nous prolongeons le don de nous-mêmes à Dieu en don pour le « prochain » ; le témoignage par la Parole et jusqu'au don de la vie, jusqu'au martyre du sang, à la suite du Christ.

Ainsi le Christ, à travers l'eucharistie, façonne son corps et ses membres, les chrétiens individuels, à son image. Il est celui qui donne gloire à Dieu ; il est le frère universel, des siens et des « petits », et leur diacre, leur serviteur ; il est le témoin qui a scellé son témoignage par le don de sa vie. Le Christ façonne : pour et par la prière, pour et par l'amour fraternel, pour et par le témoignage. Il façonne pour et par tout ceci son seulement des esprits, non seulement des cœurs, mais des esprits et des cœurs incarnés dans des corps. Le Christ est corps lui-même, Fils de Dieu incarné. Il crée non seulement l'esprit ou le cœur, mais par le Saint-Esprit le corps, son corps, l'Église. Et dans son corps, il crée et anime des hommes nouveaux, à l'esprit, au cœur nouveaux, qui sont des êtres corporels. Le Christ façonne des hommes corporels ; il les façonne pour et par

la prière du corps, pour et par l'amour fraternel et le service vécu avec le corps, pour et par le témoignage de la bouche certes, mais de la bouche comme organe du corps : le corps n'est pas exclu dans ses autres organes, ni dans sa totalité, du témoignage, mais il est impliqué tout entier. C'est pourquoi non seulement les différentes formes d'art peuvent et veulent être associées au témoignage, et également à la prière dont l'organe d'expression ne saurait être la seule bouche, et sans doute aussi à l'amour fraternel, s'il est vrai que l'amour est source d'invention non seulement d'utilité, mais de gratuité, et pour tout dire de beauté, mais encore l'expression corporelle fait partie, est la forme « naturelle », produite dans la nature, dans le corps comme lieu de l'esprit et du cœur, de la prière tout comme de l'amour et du service fraternels ainsi que du témoignage.

Prier avec le corps, aimer les frères et les servir avec le corps, c'est cela que veut dire aussi : réaliser pratiquement, vivre concrètement, le lien entre le Christ incarné pour notre salut et l'eucharistie ; c'est cela également l'expression que ce lien prend à partir de l'eucharistie, dans l'être du chrétien individuel et de l'Église dans le monde.

Donnons ici des exemples qui doivent être considérés comme tels, c'est-à-dire sans vouloir enfermer en eux une recette et encore moins une loi. Qu'on le fasse différemment, qu'on fasse certaines choses et pas d'autres, ou d'autres et pas celles-là, l'important est de savoir ce que l'on fait et de le faire avec le corps.

Prier avec le corps : les juifs le font, dans leurs célébrations à domicile comme à la synagogue ; les musulmans le font également, d'une manière on ne peut plus publique, sans qu'ils le fassent pour autant « pour être vus » ; on prie avec le corps dans l'Église orthodoxe, enfants, parents et vieux, par le chant des hymnes, la psalmodie et la prière responsorielle, par le signe de croix et la genuflexion, la prosternation, l'encens et l'offrande de dons, les habits liturgiques et les icônes ; on prie avec le corps dans les communautés monastiques, tant orthodoxes et catholiques que, maintenant également, protestantes ; on prie avec le corps encore et à nouveau dans les paroisses catholiques ; on prie aussi avec le corps dans des jeunes Églises d'Afrique et d'Asie. Et dans le protestantis-

me, fait-on le signe de croix comme Luther le recommande, a-t-on la possibilité de prier par terre, comme le recommande la longue tradition vivante de l'Église, utilise-t-on les vêtements liturgiques fondés dans la tradition d'Israël et dans le baptême chrétien, voit-on le sens de toutes les formes d'art sacré, y compris l'icône ... ?

Aimer et servir avec le corps : dans la famille juive, rassemblée la veille du sabbat autour de la table familiale éclairée par le chandelier à sept branches et portant la coupe et les pains du sabbat, le père de famille bénit la coupe de vin et la fait circuler, puis bénit et rompt le pain et le fait passer autour de la table ; on chante des psaumes, dit des bénédictions pendant le repas qui s'en suit, associant à cette « liturgie » domestique l'hôte étranger, fût-il chrétien ; on peut vivre des choses analogues en pays musulman. Depuis l'Église primitive jusqu'aujourd'hui dans l'Église orthodoxe, dans l'Église catholique romaine, dans les communautés monastiques, dans des confréries, dans de rares paroisses protestantes, on pratique le « baiser de paix », que ce soit sous forme de l'accolade ou des mains qui se joignent à d'autres mains. Partout, jusqu'aujourd'hui, on apporte des dons, pour le service de Dieu et des pauvres. Dans l'Église orthodoxe, on distribue à la fin de la liturgie le pain béni (non consacré) parmi les assistants, en particulier aussi à ceux qui n'ont pas communiqué. Ici ou là, des diacres portent soit les dons aux pauvres, soit les espèces consacrées du pain et du vin de l'eucharistie aux malades et aux impotents. L'eucharistie rayonne vers le monde, l'amour et le service du prochain forment une unité avec la prière, et les expressions mentionnées de l'amour et du service fraternels, avec le corps, portent en elles une grande charge symbolique et tendent à se prolonger dans d'autres expressions.

Témoigner avec le corps : la prière avec le corps, et l'amour fraternel et le service avec le corps, sont par eux-mêmes déjà un témoignage avec le corps. Il y a également, comme cela a déjà été mentionné, les différentes formes de l'art, jusques et y compris celui de préparer un bouquet de fleurs pour l'autel ou d'allumer un cierge : ce sont là aussi bien des formes de prière que de témoignage. Il y a le témoignage de la bouche, de la parole dite, parole d'esprit et de

cœur : il est lié aux mains et aux pieds, aux yeux et aux oreilles, à tous les sens du corps qui sont les organes par lesquels nous appréhendons à la fois celui ou ceux auxquels s'adresse notre parole, et d'abord la parole elle-même qui veut être dite. Tout témoignage, déjà celui du lecteur à l'église, met à contribution totalement, jusqu'au cœur, jusqu'à l'esprit, dans le corps ; dans tout témoignage rendu au Christ, nous donnons de notre sang, comme lui ; la parole dite n'est pas seulement quelque chose, elle est ce quelque chose, ce quelqu'un à qui nous offrons notre vie, notre corps.

Le protestantisme, et depuis quelque temps aussi, dans une certaine mesure, le catholicisme, ont tendance à enseigner et, ceci étant fait, à penser que, lorsqu'une chose est dite, elle est aussi réalisée. Mais on ne réalise que par le faire, le vivre, que par l'expérience. On écrit des bibliothèques de livres, on dépense des fleuves de salive, et ce qui est écrit et dit ainsi est quelquefois excellent. Mais cela ne change rien, ou si peu, parce que cela reste « théorique » et n'est pas effectué « pratiquement ». Il suffit de participer une fois au repas de la veille du sabbat dans une famille juive, ou au *séder* de la Pâque juive, pour avoir un nouvel accès, et combien vivant et inoubliable, à la dernière Cène de Jésus avec ses disciples. Ce qui façonne, ce qui ne s'oublie pas, mais s'imprime en l'homme et le marque, c'est tout ce qu'on appelle la tradition orale : elle n'est pas de fait simplement « orale » mais « pratique », elle est faite de paroles et de pratiques, de paroles liées à des pratiques, qui s'éclairent mutuellement. Ce qu'on appelle « rite », c'est un symbole dynamique, une parole en action vécue communautairement dans et avec le corps ; le rite réalise la Parole et structure tout l'être de l'homme, pour autant qu'il prend en charge non le seul corps à l'exclusion du cœur et de l'esprit, ni le seul esprit ou le seul cœur à l'exclusion du corps, mais tout l'homme.

Le protestantisme, par peur du ritualisme qui sépare le corps du cœur et de l'esprit, a largement perdu le rite. Aussi est-il souvent si démuné devant l'eucharistie, le rite de la Parole et du Sacrement institué par le Christ et par lequel le Christ, par le Saint-Esprit, façonne jusque dans le corps l'être nouveau des siens et de l'Église gratifiés par lui du salut, par la communion à lui dans sa divino-

humanité. Et cette méconnaissance du rite conduit le protestantisme ainsi caractérisé — qui n'est pas tout le protestantisme — à toutes sortes de subterfuges, aux « trouvailles » dont il a été parlé, mais qui n'ont de signification pouvant être réelle, vraiment constructive pour l'Église, que lorsqu'elles sont rapportées au rite, baptisées par lui, non lorsqu'elles prennent la place que seul le rite peut tenir. Cette méconnaissance du rite conduit le même protestantisme à une grande impuissance spirituelle, compensée soit par l'exaltation du passé glorieux des ancêtres dans la foi, soit par un doctrinarisme raisonneur et desséchant, soit par une piété introvertie et sans force, soit par l'activisme, soit par la logomachie, soit par plusieurs de ces compensations à la fois. Mais l'image que ce protestantisme donne ainsi de lui, n'est pas l'image de l'Église, construite sur le Christ, Dieu-homme, et mise au bénéfice du salut grâce à la Parole et au Sacrement, selon la plénitude du témoignage biblique et de la tradition vivante de l'Église animée par le Saint-Esprit.

Le protestantisme, en particulier, ne pourra guérir ni par des études savantes ni par des manifestes, quelles qu'en soient la valeur, l'utilité et également la nécessité inaliénable, ni par des programmes de toutes sortes, mais seulement en se branchant sur la réalité vivante du Christ, Dieu-homme, telle qu'elle s'atteste, sur la base du témoignage biblique et dans la force du Saint-Esprit, dans la tradition vivante de l'Église qui se constitue, depuis le commencement et jusqu'à la fin du monde, dans et à partir de l'eucharistie. Le protestantisme ne peut construire l'Église que s'il vit l'Église. Il ne peut vivre qu'en vivant l'eucharistie et en vivant à partir d'elle, et ce dans la communion avec l'Église indivise du premier millénaire, dans l'ouverture attentive et sensible aux valeurs d'Église, principalement dans l'Église catholique romaine et dans l'Église orthodoxe, mais également les autres Églises issues de la Réforme du XVI^e siècle, et d'abord dans l'Église anglicane.

Vivre l'Église, et si on ne sait comment, se brancher sur l'Église là où elle vit, à l'intérieur du protestantisme ou dans la chrétienté plus vaste qui n'est pas une chasse gardée, mais la providentielle offre de Dieu à toutes les Églises, et particulièrement à celle qui en a le plus besoin.

3. N'est-il pas abusif, et pour le moins indûment restrictif, de centrer toute la foi chrétienne sur l'incarnation du Fils de Dieu telle qu'elle fonde l'eucharistie ?

On sait l'appauvrissement du témoignage biblique, et donc de l'Évangile, et partant de la foi et de l'Église, qui résulte de la concentration de la théologie sur un aspect peut-être central, peut-être même le centre de la foi, mais sans qu'il soit saisi de manière plénière. Il n'y a pas seulement le risque de placer au centre ce qui n'en est qu'une explicitation particulière — risque auquel succombent de nombreuses sectes —, mais aussi de ne pas faire valoir le centre dans toute sa portée — danger d'une théologie qui a tendance à opposer comme une alternative, un « ou bien... ou bien », ce qui en fait, dans le témoignage biblique considéré en plénitude, est une complémentarité, un « et...et ». C'est ainsi qu'il n'y a pas d'alternative, dans la Bible, entre une théologie de la rédemption et une théologie de la création, ni même entre l'affirmation du Christ et celle de la révélation universelle, ni non plus entre une théologie de l'incarnation et une théologie de la résurrection, entre la croix du Christ et le Saint-Esprit de la nouvelle création. Autrement dit : le deuxième article du *Credo* est lié autant au premier qu'au troisième. Il n'y a d'alternative qu'entre Dieu et Satan, mais c'est mal voir cette alternative que de l'introduire à l'intérieur du *Credo* lui-même et d'opposer alors le Père, le Fils et le Saint-Esprit. On en vient à démoniser Dieu : il devient destructeur au lieu d'être le Créateur, le Rédempteur et le Sanctificateur. Et Satan, le diviseur, que l'on sert en divisant Dieu pour n'en garder qu'une partie, est celui que l'on confesse en fait, tout en nommant Dieu, lorsqu'on retranche Dieu de Dieu. Dieu n'est confessé que s'il est confessé en plénitude, comme Père, Fils et Saint-Esprit ; ce n'est qu'ainsi que Satan est réduit à néant, et que l'alternative entre Dieu et Satan est tranchée dans le sens de Dieu. C'est là l'acte de foi : il est renonciation à Satan parce qu'il est confession du Dieu tri-un.

Le dogme christologique de l'Église ancienne affirmant la divino-humanité du Christ, Fils de Dieu, est associé au dogme trinitaire ; les deux sont inséparables. Dans la liturgie de l'Église orthodoxe, cela est exprimé par le fait que sur l'autel se trouvent deux chandeliers, un chandelier à deux tranches rappelant le dogme des deux natures, et un

chandelier à trois branches, attestant le dogme trinitaire ; et aussi en ce que pour faire le signe de croix, on joint deux doigts pour signifier la divino-humanité du Christ, laissant les trois doigts restants signifier la sainte Trinité. La divino-humanité du Christ est le cœur de la foi chrétienne, parce qu'elle introduit dans le mystère du Dieu tri-un ; celui-ci est référé à son centre qu'il a dans le Christ incarné. Telle est l'affirmation fondée bibliquement des dogmes trinitaire et christologique, plus simplement de la confession de foi chrétienne.

Ce n'est pas le lieu d'explicitier cela ici⁴. Dans la liturgie, lorsqu'avec la tradition vivante de l'Église ancienne elle fait place à la plénitude du témoignage biblique, et partant à la plénitude de la révélation de Dieu, Dieu est confessé comme Père, Fils et Saint-Esprit, comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur. Toute la création, la nature et le cosmos, toute l'histoire, l'humanité, sont associés à la louange que l'Église adresse à Dieu en Christ, par le Saint-Esprit, et ce parce que l'œuvre de Dieu en Christ par le Saint-Esprit, son œuvre de création, de rédemption et de sanctification, vaut pour « toutes choses ». Dans la Parole et le Sacrement, les données de la nature et de la culture — le langage humain que revêt la Parole et le pain et le vin sont à la fois des faits de nature et de culture ; ils concentrent en eux toute la nature et toute la culture — sont offertes à Dieu et prises en charge par lui pour servir de signes de son œuvre de création, de rédemption et de sanctification. Ce qui a été dit sur le corps — prier, aimer et servir, témoigner avec le corps — exprime assez que l'affirmation de l'incarnation du Christ est ouverte autant vers la création que vers la sanctification, qu'elle porte en elle et présuppose toute une théologie de la création, en même temps qu'elle implique toute une théologie du Saint-Esprit et de la nouvelle création, celle-ci devenant réelle dès maintenant dans la sanctification, avant de se manifester en plénitude lors de la parousie du Christ. Et l'on devine toutes les implications éthiques d'une foi au Christ qui est aux dimensions de la Trinité et englobe « toutes choses », tout le créé, faisant éclater sur tout le don et la volonté de rédemption de Dieu et appelant tout, et premièrement l'homme en tant que couronnement responsable de la création terrestre, et en lui

tout le réel, à l'obéissance de la foi en Dieu qui œuvre pour rendre « toutes choses nouvelles ». Mais le cœur de cette foi, là où elle se fonde historiquement, dans l'humanité même, c'est l'incarnation du Christ, et le lieu-source où nous sommes rendus participants de la divino-humanité du Christ, c'est l'eucharistie.

Construire l'Église

Ce n'est certes pas en un jour qu'on pourra faire droit, dans un protestantisme théologiquement, ecclésialement et liturgiquement appauvri, là où il l'est et pour autant qu'il l'est, à ce que pourtant réclame la vérité évangélique, dans la ligne de l'Écriture sainte et de toute la tradition vivante de l'Église. Mais c'est avec une claire vision des choses et, partant, avec constance et aussi diligence qu'il faut, dans l'amour, œuvrer dans le sens de la vérité, celle de l'Évangile dans sa plénitude.

Ainsi, on peut pour le moins tendre rapidement vers une célébration mensuelle, voire un dimanche sur deux, dans les paroisses qui jusqu'ici ne célèbrent la Sainte Cène que trois ou quatre fois par an, et vers une célébration dominicale partout où on pratique déjà la célébration mensuelle ou bi-mensuelle. Pour ce faire, on pourra partir des grandes fêtes liturgiques, Noël et l'Épiphanie, la Passion et Pâques, Pentecôte et la Trinité, la Transfiguration, et on pourra y ajouter telle fête mariale dont le fondement biblique est sans conteste, les fêtes de saint Jean, de saint Michel et de tous les anges, de tous les saints témoins. Car c'est à travers ces fêtes que l'eucharistie prend chaque fois une connotation nouvelle, de telle sorte que son sens s'enrichit tout au long de l'année liturgique. La célébration fréquente nourrit et approfondit la communion avec le Christ, et aussi le sens de l'Église.

La seule liturgie de la Parole garde sa raison d'être, dans un autre culte, là où il est possible de le prévoir à côté de l'eucharistie, soit le dimanche même, soit en semaine. De même l'étude biblique, en groupe et individuelle, sera toujours essentielle, comme également la prière, dans le secret de la chambre ou lors d'« heures » de prière en

groupe. Quant à la communauté fraternelle, elle se vivra à toutes ces occasions comme à d'autres encore. L'eucharistie célébrée fréquemment éclairera et approfondira les différentes formes de l'écoute particulière de la Parole, de la prière et de la fraternité.

Pour arriver à une célébration fréquente de l'eucharistie, nous recommandons deux aides pratiques :

— la première consiste à éveiller et à approfondir le sens de l'eucharistie et, lié à elle, le sens de la prière liturgique, de la rumination méditative de la Parole et de la communauté fraternelle, lors de week-ends ou de retraites de paroisse, ou lors d'une retraite individuelle ou en groupe, dans telle communauté monastique ;

— la deuxième est à l'intention plus particulière des pasteurs et des diacres qui participent à la présidence de la célébration de l'eucharistie. L'aide ici recommandée consiste à organiser, de la part de l'Église, des stages de formation liturgique, pour que le culte eucharistique puisse être célébré de manière à la fois digne, enjouée et communautaire, et qu'ainsi il soit mis fin à la caractéristique de tant de cultes protestants, soit : plus c'est raide, mieux cela vaut ! ; soit, ce qui n'est pas mieux : plus c'est improvisé, mieux cela vaut ! ; soit encore : plus le pasteur est seul à faire tout, mieux cela vaut !

Le culte eucharistique mérite qu'on y apporte tout le soin qu'appelle la *leitourgia* (liturgie), le service que comme son peuple nous laissons Dieu nous rendre, en lui rendant en tant que son peuple le service qui lui est dû.

Notes

1. *Le Repas du Seigneur* (Commission mixte catholique romaine et évangélique luthérienne, 1978).
2. Cf. notre article, *Portée d'un accord potentiel luthéro-catholique sur le Repas du Seigneur pour les Églises luthériennes et réformées*, In *Positions luthériennes*, 1980/3, pp. 177-192.
3. Cf. Thèses de Lyon (1970) et Concorde de Leuenberg (1973).
4. On trouvera une actualisation de la confession de foi trinitaire dans la brochure *Nature menacée et responsabilité chrétienne*, éd, Oberlin, Strasbourg, 1979, pp, 9-12.