

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

DES MOYENS DE LA GRÂCE LA PAROLE, LE BAPTÊME, LA SAINTE-CÈNE

par

Auguste LECERF †

Professeur de Dogmatique

à la Faculté libre de Théologie Protestante de Paris
Docteur en Théologie,

Notes dogmatiques II



LA REVUE RÉFORMÉE

*REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE
à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la
SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE*

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises réformées françaises et étrangères
sous la direction de

Pierre MARCEL
pasteur de l'Eglise réformée de France

Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS
se référer page 3 de la couverture

AVIS DIVERS

Ce numéro est le second de l'année 1955, tome VI.

Nous serions reconnaissants à nos abonnés qui n'ont pas encore adressé leur souscription pour l'année 1955 de bien vouloir acquitter leur abonnement dès réception de ce numéro, et en tout cas avant le 30 juin 1955. Nous les en remercions. Ils nous éviteront un travail considérable, onéreux, et, en définitive, inutile.

Prix de ce numéro en librairie : 470 fr.

(Franco de port et 15 % de réduction à MM. les pasteurs et assimilés, étudiants, comptoirs de librairie, pour toute commande de nos divers numéros spéciaux. Catalogue gratuit sur simple demande).

— *Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque tome (année ordinaire).*

— *Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable pour l'année suivante.*

— *Les abonnements doivent être réglés dans les six premiers mois de l'année. Les frais de rappel (30 francs) sont à la charge des abonnés.*

Le texte du présent fascicule, le deuxième des « Notes dogmatiques » du Professeur Auguste LECERF, a fait l'objet d'un cours professé pendant l'année universitaire 1940-1941 à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris.

Les notes de ce cours sur « Les moyens de la grâce » avaient été rédigées avec soin. Le manuscrit se suffisait à lui-même et nous n'avons pas eu à le compléter par des notes d'étudiants. On y discerne à chaque instant l'extrême maturité de ce grand théologien que Dieu devait nous enlever deux années plus tard.

Notre travail s'est borné à une fidèle transcription, à la recherche et aux additions des références bibliques le plus souvent sous-entendues, au développement de quelques notes et références simplement cotées dans le texte, et à la présentation générale.

Il n'en reste pas moins qu'un ouvrage posthume ne présente pas le même caractère définitif que celui d'un ouvrage auquel l'auteur a mis lui-même la dernière main. Ces « Notes dogmatiques » ne sont que l'esquisse de la pensée d'un grand dogmaticien, et doivent être utilisées avec prudence.

Pierre MARCEL.

Auguste LECERF

NOTES DOGMATIQUES

Fascicule I : La Prière et les problèmes dogmatiques qui s'y rattachent, *Revue Réformée*, n° 19 (1954/3). Prix de librairie : 350 fr.

Fascicule II : Des moyens de la grâce : La Parole, le Baptême, la Sainte-Cène, *Revue Réformée*, n° 22 (1955/2). Prix de librairie : 470 fr.

Plusieurs autres fascicules seront publiés.

Portrait d'Auguste LECERF, sur papier couché, franco : 150 fr.

PROCHAIN NUMÉRO

Théodore de BÈZE

LA CONFESSION DE FOI DU CHRÉTIEN

Introduction, préface, texte modernisé et notes
de Michel RÉVEILLAUD

DES MOYENS DE LA GRÂCE LA PAROLE, LE BAPTÊME, LA SAINTE-CÈNE

INTRODUCTION

DÉFINITIONS

La grâce est l'action intérieure que le Saint-Esprit, — c'est-à-dire Dieu considéré comme la puissance immanente en lui-même et en toute réalité créée —, exerce intérieurement dans les anges et les hommes, dans les créatures raisonnables en général, pour les rendre participants à sa nature, en déterminant leurs pensées, leurs affections et leur volonté à se conformer à ses vertus et à sa volonté.

Quand il s'agit des hommes, on distingue la grâce *commune*, donnée à des degrés divers à tous les hommes, et la grâce *particulière*, donnée à ceux-là seuls qui sont prédestinés au salut.

La grâce commune a pour champ d'action le domaine temporel, et a pour but de maintenir ou de restaurer en l'homme pécheur l'image de Dieu au sens large ; de faire que cette créature totalement corrompue reste ou redévie, malgré la puissance du péché qui tend à la rabaisser au-dessous de la bête, un être doué d'intelligence et de liberté naturelles, capable de culture, avec des instincts religieux et moraux. Cette grâce engage la responsabilité personnelle du pécheur quand elle le met en présence de la Loi et de l'Evangile, de la Parole en un mot, parce qu'elle lui apporte formellement le pouvoir, la possibilité d'obéir. Elle est résistible.

*La grâce particulière a pour champ d'action le domaine éternel. Elle a pour fin de mener à la glorification, en passant par le chemin de la foi et de la sanctification, ceux qui en sont les objets. C'est le Christ qui a objectivement rempli les conditions nécessaires pour que nous soyons sauvés, c'est-à-dire acquittés, sanctifiés et glorifiés. Mais pour que son œuvre nous profite, il est nécessaire que nous devenions un avec lui ; que nous soyons insérés dans son corps mystique qui est l'Eglise, au sens de communion des saints. Or, on ne peut s'unir ainsi à lui que par la foi, mère de la sanctification. La grâce particulière est l'action du Saint-Esprit qui produit en nous l'obéissance de la foi. Elle est efficace et invincible. Elle change le *pouvoir*, qui ne resterait jamais qu'un pouvoir, — parce que le pécheur ne juge jamais à propos, par lui-même, d'en bien user —, en *acte* ; et cela en brisant la résistance désespérée de l'homme naturel.*

dans des sectes dont les membres se recrutent par adhésion individuelle. Dès que celle-ci devient une formalité, la secte tend à devenir une église rationaliste, comme c'est le cas pour une fraction importante des quakers.

Attitude du mysticisme spéculatif.

Mais il y a un mysticisme spéculatif, qui a ses racines dans l'agnosticisme et dans des notions panthéistiques. Celui-là, quand il fleurit sur le terrain du christianisme traditionnel et qu'il s'allie à un sincère attachement à l'Eglise, versera au contraire dans une conception mystique des moyens sensibles de la grâce, et il tendra à canaliser la grâce dans ces moyens.

A la première question : Y a-t-il des moyens de grâce ?, il répond : Non seulement Dieu se sert de moyens pour donner sa grâce, mais, sauf cas exceptionnels, comme l'impossibilité matérielle, il ne confère la grâce du salut que par ces moyens.

La réponse à la deuxième question : Quels sont ces moyens de grâce ?, dépendra principalement de l'idée qu'on se fera des conséquences de la chute originelle.

Pour le catholicisme oriental et romain, la chute n'a que des conséquences relativement peu considérables sur la constitution psychologique du pécheur. Le péché original n'est proprement que l'imputation juridique du péché d'Adam à ses descendants. La nature de l'homme n'en est pas pour cela profondément modifiée. Le franc-arbitre reste substantiellement intact. Il est affaibli pourtant par la concupiscence. Il suffira donc de la grâce prévenante et coopérante, aidant le franc-arbitre, pour que le pécheur non seulement puisse formellement obéir à l'appel de la Parole de Dieu, mais pour qu'il y obéisse en effet. Mais, une fois qu'il y a obéi, il n'est pas pour cela rentré en grâce. Il reste sur le plan de la nature. Car, ce qu'il a perdu par la chute, c'est le *donum superadditum*, le don surajouté des vertus surnaturelles, surajoutées à la nature : la foi, l'espérance et la charité.

Or, ces vertus, pour devenir surnaturelles, doivent être infusées par le sacrement du baptême. Elles auront besoin ensuite d'être confirmées, sustentées ou restaurées, par d'autres sacrements : la confirmation, l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction.

On le voit, dans cette conception, la grâce prévenante ou préparatoire, correspond assez bien à la grâce commune des réformés. Elle est surnaturelle, mais son action reste sur le plan de la nature. La grâce proprement dite, la grâce qui sauve, s'oppose au contraire à la nature, et y surajoute son action, et c'est cette grâce-là qui est canalisée par les sacrements. Il en résulte qu'il n'y a proprement que les sacrements qui soient des moyens de grâce au sens technique du terme.

PREMIERE PARTIE

LA PAROLE COMME MOYEN DE GRÂCE

La Réforme de LUTHER et de CALVIN croit que la chute a plongé les hommes dans la corruption totale. Le franc-arbitre de l'homme est perdu. Même quand le pouvoir physique et formel lui est rendu, il ne fera jamais bon usage de cette possibilité tant que son cœur ne sera pas changé. Dans ce sens, — certitude objective du refus de l'homme —, on dit qu'il ne peut pas répondre par un acte de foi, qui soit la confiance du cœur, à l'appel de Dieu. De sorte que l'acceptation de la foi, quand elle a lieu, est un don de Dieu, une grâce conférée par la grâce agissant et donnant l'efficace à la Parole. La Parole engendrant la foi est donc le premier moyen de la grâce qui ne s'oppose plus à la nature, mais qui la rénoye de fond en comble.

Les luthériens et les réformés sont d'accord pour reconnaître que les sacrements sont des moyens de grâce qui s'ajoutent à la Parole.

Pour le présent, nous avons à considérer la Parole comme moyen de grâce. Il faut en déterminer le concept et les modalités en comparant le luthéranisme et le calvinisme ; essayer de comprendre la nature de la nécessité de ce moyen de grâce qu'est la Parole ; nous demander enfin à quelles conditions la Parole sera pour nous un moyen de grâce.

1^e CONCEPT ET MODALITÉS DE LA PAROLE

Nous possédons aujourd'hui la Parole de Dieu sous forme normative dans les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Cette Parole, comme le dit l'apôtre Pierre (2 Pier. 1 : 20), n'est pas le résultat d'une interprétation particulière, car la parole prophétique n'a pas été apportée par la volonté de l'homme, mais les saints hommes de Dieu, poussés par le Saint-Esprit, ont parlé. C'est la Parole de Dieu parlant par l'organe des hommes inspirés.

Sous sa forme normée, c'est la prédication du ministre de l'Eglise, auquel le Ressuscité a promis le secours de sa présence jusqu'à la fin des siècles.

Ainsi, quant à sa forme, la Parole est l'expression intelligible de vérités d'ordre moral et spirituel, exprimées en langue humaine et s'adressant en première ligne à l'intelligence de ceux qui la reçoivent pour toucher leurs cœurs et incliner leurs volontés. « Je vous parle, dit saint Paul, comme à des personnes intelligentes. » (1 Cor. 10 : 15).

Le néo-protestantisme a changé tout cela. En réalité, il ne connaît pas une Parole de Dieu. Pour lui, les inspirés sont des hommes qui ont fait ce qu'il appelle des expériences religieuses. Il entend par là des émotions, des sentiments de péché, de pardon, de sainte tristesse et de joies mystiques. De ces émotions, d'après H. Bois par exemple, ils concluent librement à une cause personnelle qui est Dieu et à des faits comme son déplaisir ou son pardon. D'après Auguste SABATIER, ils créent des symboles conformes aux idées régnantes de leur temps et de leur milieu culturel. Bref, la prophétie est, sous sa forme intellectuelle de parole, le résultat d'une interprétation particulière et ne peut être comprise que par une interprétation particulière. Elle nous serait apportée précisément, θηληματική προφητεία, par la libre volonté de l'homme. Dans la prédication, elle ne serait une parole de Dieu que si elle décrivait fidèlement les expériences des hommes de Dieu et plus spécialement de Jésus de Nazareth, dont l'expérience originale aurait été celle de la paternité divine, que nous serions tous appelés à faire. Pour être une parole de Dieu originale, le prédicateur devrait décrire ses propres expériences religieuses et, contrairement à ce que faisait saint Paul, se prêcher lui-même.

Ce qu'il y a au fond de tout cela, c'est tantôt, dans le symbolisme, la renonciation à la foi en un Dieu qui soit intelligence et conscience, une personne qui puisse se révéler à des personnes, et les comprendre lui-même quand elles errent vers lui ; tantôt, dans le cas du criticisme néo-kantien de H. Bois, c'est l'immolation volontaire de la foi à l'infini de la souveraineté de Dieu et aux grandes doctrines scripturaires de la corruption totale, de la grâce, de l'élection éternelle, devant l'autel de la liberté d'indépendance qui serait l'apanage inaliénable de l'homme. Pour arriver à ce résultat, il faut d'abord pouvoir prendre des libertés avec l'enseignement prophétique et apostolique.

Pour nous autres, issus de CALVIN, comme nous sommes trinitaires et que nous croyons au Verbe qui était au commencement avec Dieu (Jean 1 : 1-2), nous n'éprouvons aucune difficulté à croire que l'Esprit qu'il envoie ait pris ce qui était à lui et l'ait mis en la mémoire des auteurs sacrés, puis les ait poussés à parler et à écrire (Jean 16 : 13-15). Et, comme le Dieu infini est souverain, l'élection et la grâce sont notre suprême consolation dans la vie et dans la mort¹, et nous n'avons aucune raison de procéder aux amputations proposées par H. Bois. Et, puisqu'on nous parle d'expériences religieuses, il en est une que nous avons faite et que nous faisons, et qui est le rocher de notre foi : c'est le témoignage du Saint-Esprit qui nous atteste que l'Ecriture est un buisson ardent, du milieu duquel nous entendons Dieu nous juger, et, quand nous avons souhaité à sa condamnation, nous acquitter, nous justifier dans le Christ. Voilà pour la *forme*.

La Parole de Dieu dans l'Ecriture est très exactement un mes-

¹ Catéchisme de Heidelberg, Q. 1.

sage, un enseignement qui nous vient de Dieu par l'organe des messagers qu'il inspire. Et la prédication est une parole de Dieu, parce qu'elle nous présente ce message sous une forme adaptée aux circonstances et dans la mesure où elle le reproduit fidèlement. Ainsi, une pierre de touche : l'Ecriture. Un métal de qualité variable : la prédication ; de l'or ? de l'argent ? quelquefois simplement du clinquant, quand ce n'est pas du plomb !

Pour le fond, la *matière*, il est bien entendu que ce qui est Parole de Dieu, ce n'est ni le rouleau de la *Thora*, que les Juifs mettent dans un tabernacle et qu'ils révèrent presque comme les catholiques l'hostie consacrée ; ni les caractères graphiques, ni les mots lus ou récités à haute voix, mais l'enseignement vivifiant qu'il contient. De ce point de vue, une phrase du catéchisme, comme le récitait LUTHER, un sermon d'étudiant, peut être beaucoup plus une parole de Dieu, au sens de *moyen de grâce*, qu'un texte historique nous informant que Paul a parlé dans telle synagogue plutôt qu'ailleurs. Cela ne signifie pas que Celui, sans la volonté de qui un passereau ne tombe pas à terre (Matth. 10 : 29), n'ait pas veillé à la présence de ce détail immatériel en soi, et que, par cette inspiration verticale dont parle Karl BARTH, il ne puisse pas s'en servir pour parler à une âme. Mais cela veut dire qu'il faut se garder de la superstition d'après laquelle tous les mots de la Bible auraient en eux-mêmes une efficacité magique pour sauver les âmes, et qu'un sermon ne peut être efficace qu'à condition d'être composé d'une enfilade de passages bibliques. On peut aller loin dans cette superstition ! « En 1714, NITZSCHE, à Gotha, d'après THOLUCK², écrivit une dissertation sur la question de savoir si la sainte Ecriture ne serait pas Dieu lui-même. » Après cela, il n'y avait plus qu'à copier des passages de la Bible pour s'en faire des amulettes ou des gris-gris !

La Parole de Dieu, considérée comme moyen de grâce, c'est l'enseignement religieux contenu dans la Bible. Un texte d'un des plus rigides docteurs réformés du XVII^e siècle, Pierre DU MOULIN, me donne l'assurance que je suis dans la tradition classique réformée quand j'avance une telle affirmation. « Par l'Ecriture, dit-il, nous n'entendons pas le papier et les caractères, mais les divins enseignements y contenus³. »

Si maintenant on me demande quel est en substance cet enseignement, je dirai avec les autres dogmatiens réformés : la Loi et l'Evangile. La Loi, dont le Christ nous a donné le sommaire : « Aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes » (Matth. 22 : 37 ; Marc 12 : 30 ; Luc 10 : 27) ; l'Evangile : « Dieu a aimé le monde au point de donner son Fils unique, afin que quiconque se confie en lui ait la vie éternelle. » (Jean 3 : 16).

² *Vermischte Schriften*, II, 86.

³ P. DU MOULIN, *Le Bouclier de la Foi*, Sect. 5.

Quand Paul désigne l'Ancien Testament par le terme de « Loi », il considère celui-ci sous sa forme légale, et alors il l'oppose à l'Evangile. Mais, quand il le fait, il reconnaît que *novum in vetere latet*. La Loi mosaïque n'a pas aboli la promesse faite à Abraham (Gal. 3 : 17, 21). Alors aussi le salut était obtenu par la foi (Rom. 4 : 11-12 ; 11 : 32 ; Gal. 3 : 6-7), car l'Evangile était déjà annoncé dans le temps de l'Ancien Testament (Gal. 3 : 8).⁴

Les réformés et les luthériens sont d'accord pour reconnaître le caractère divin de la Loi et de l'Evangile. Cependant, entre les réformés eux-mêmes s'est élevé un débat sur la question de savoir s'il fallait prêcher la Loi au peuple chrétien, qui n'est plus sous la Loi, mais sous la grâce. Mais ceux qui prétendaient qu'il ne fallait pas prêcher la Loi entendaient seulement dire qu'il ne fallait pas faire passer les chrétiens par une période légale en les incitant à essayer de mériter la vie éternelle, pour les mieux convaincre de leur impuissance et les presser à recourir à la grâce. Ils n'étaient nullement antinomiens, et expliquaient le Décalogue dans le catéchisme au chapitre de nos devoirs de reconnaissance envers Dieu. Au fond, c'est une dispute de mots, tout au plus un différend sur la méthode.

Plus importante est la controverse entre réformés et luthériens sur l'usage de la Loi pour le chrétien régénéré. Les deux partis sont d'accord pour reconnaître à la Loi un usage civil (*usus civilis* ou *politicus*), pour réfréner le péché par la crainte du châtiment, un usage pédagogique (*usus elencticus* ou *paedagogicus*), pour reprendre la conscience et lui donner le sentiment du péché, et un usage normatif (*usus didacticus* ou *normativus*), pour enseigner le chrétien converti et régénéré sur ce que Dieu exige de lui. Mais les luthériens ne réservaient ce dernier usage que pour les parties non encore régénérées du chrétien. Dans l'état parfait, il n'y aura plus de Loi.

Pour les réformés, l'usage *civil* et l'usage *pédagogique* sont seulement accidentels et n'existent qu'en raison de cet accident qu'est le péché, tandis que l'usage *normatif* est le véritable et primitif usage de la Loi : « Tu as donné tes commandements afin qu'on les observe soigneusement », dit le psalmiste (Ps. 119 : 4). L'alliance des œuvres conclue avec Adam, avant la chute, n'est pas abolie par l'Evangile en tant qu'obligation ; elle est au contraire restaurée. La Loi est éternelle. C'est l'Evangile qui n'est que pour le temps de notre pèlerinage et, sous l'Evangile, ce sont les commandements de la Loi morale que Dieu écrit sur le cœur des régénérés. Dans l'éternité, ceux-ci resteront liés au devoir d'obéir à la volonté de Dieu.

Etre affranchi de la Loi, c'est ne plus avoir affaire à Dieu comme Juge, mais à lui comme Père ; ne plus avoir à redouter la malédiction qui pèse sur les violateurs de la Loi, mais seulement ce que l'Ecriture

⁴ Pour plus de développements sur ce point, cf. P. MARCEL, *L'Actualité de la Prédication*, p. 37-42, Revue Réformée, n° 7.

nomme les « verges d'homme » (2 Sam. 7 : 14) : le châtiment d'un père et non le glaive du justicier. C'est enfin être affranchi des observances cérémonielles. Je m'en rapporte pour plus de développements au traité de CALVIN sur la *Liberté chrétienne*⁵.

2° NÉCESSITÉ DE LA PAROLE COMME MOYEN DE GRÂCE

Un autre débat entre réformés et luthériens porte sur le rapport entre la Parole et le Saint-Esprit dans la régénération. Les réformés et les luthériens sont d'accord pour dire que l'acte du Saint-Esprit est nécessaire pour que la Parole soit efficace. Mais les réformés ne lient pas l'action du Saint-Esprit à la Parole.

La Parole agit sur le plan de l'intelligence et du cœur. Elle est toujours efficace, dans ce sens qu'elle ne retourne jamais à Dieu sans effet : elle touche ou elle endureit. Mais elle ne touche à salut que si le Saint-Esprit agit *cum verbo*, avec la Parole. Les luthériens préfèrent dire *per verbum*, par la Parole, parce que le Saint-Esprit est comme canalisé quant à son action dans la Parole (il s'agit ici, bien entendu, des adultes seulement) ; Dieu ne communique la grâce que *par et avec* la Parole et les sacrements.

C'est donc la question de la nécessité de la Parole qui se pose à présent. Pourquoi Dieu agit-il en se servant de la Parole et en quel sens celle-ci est-elle nécessaire ?

Dieu pourrait évidemment sauver les pécheurs sans leur dire ce que leur salut lui a coûté, et en imprimant tout à coup dans leur cœur une forte aversion pour le mal et un amour instinctif du bien. Mais, dit l'Ecriture, Dieu veut un peuple de franche volonté ; il veut que nous l'aimions, parce qu'il nous a aimés le premier (1 Jean 4 : 19). Il faut donc qu'il nous parle pour nous faire connaître notre péché et notre misère, puis ce que le Christ a fait pour nous délivrer, et enfin comment nous pourrons lui prouver notre reconnaissance en conformant notre volonté à la sienne⁶. En bref, Dieu veut traiter ceux qu'il sauve comme des êtres intelligents et libres, et entrer en communication intellectuelle avec eux. Il fallait donc qu'il parlât. Pour que sa Parole restât purement conservée, la tradition eût été insuffisante au cours des siècles, à moins d'un miracle perpétuel ; car, c'est une loi de l'histoire que les traditions, surtout les traditions religieuses, s'altèrent. Ici, plus qu'ailleurs, vaut le proverbe : *Verba volant, scripta manent*. Seule l'Ecriture peut être conservée avec une pureté suffisante par les seuls moyens d'une providence spéciale, mais agissant dans le cadre des moyens naturels. L'Ecriture nous fait comprendre la nature de la nécessité de la Parole écrite, en la comparant, dans les Psaumes, à la lanterne du voyageur dans la nuit (Ps. 119 : 105) et, dans la deuxième épître de Pierre (1 : 19), à une lampe qui brille

⁵ CALVIN, *Institution*, III, xix, 2.

⁶ Catéchisme de Heidelberg, Q. 2.

dans un lieu obscur, et cela jusqu'à ce que l'étoile du matin se lève dans nos cœurs, c'est-à-dire à l'aube du jour éternel.

Mais cette nécessité n'est pas absolue. L'Ecriture elle-même nous dit que Dieu fait miséricorde à qui il veut. La grâce, qui fait ordinairement usage de moyens, est pourtant libre à l'égard de tous moyens. La parabole des brebis et des boucs (Matth. 25 : 31 ss.) nous enseigne qu'il y en aura au dernier jour qui s'étonneront, quand le Maître leur dira : « J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire. » Le soldat romain païen qui porta aux lèvres desséchées du Crucifié une éponge imbibée de vinaigre sera de ceux-là (Marc 15 : 36). Dieu peut faire connaître par révélation intérieure à un païen qu'il est le seul Dieu et qu'un médiateur est nécessaire pour réparer les violations de ces lois non écrites, dont parle une héroïne de la tragédie grecque, et qu'il peut lui révéler comme émanant de Lui. Qui sommes-nous pour lier la grâce de Dieu ? Il faut savoir gré à CALVIN, à la *Confession de Westminster* et à nos anciens docteurs réformés, d'avoir eu en cette matière comme partout le souci de la liberté souveraine de Dieu.

3° CONDITIONS POUR QUE LA PAROLE SOIT UN MOYEN DE GRÂCE

A quelles conditions la Parole qui est comprise, dit CALVIN, dans les Ecritures, pourra-t-elle faire des chrétiens un peuple consacré à sa gloire ?

A cette question, le *Catéchisme des réformateurs* répond ceci : « En la recevant avec une pleine certitude de conscience, comme une vérité procédant du ciel ; nous soumettant à elle avec une droite obéissance ; l'aimant avec une vraie et entière affection, l'ayant imprimée en nos cœurs pour la suivre et nous conformer à elle. »⁷ Le réformateur sait bien que cela n'est pas en notre pouvoir : « Il n'y en a du tout rien ; mais c'est Dieu qui agit en nous en cette sorte par son Saint-Esprit. » (*Ibid.*). Cette conviction ne doit pourtant jamais être un oreiller de paresse, car il continue : « Mais ne faut-il pas que nous mettions peine et diligence à ouïr et à lire la doctrine, laquelle nous y est montrée ? » Et la réponse est : « Oui. Et premièrement que chacun en son particulier y travaille. Et surtout que nous fréquentions les prédications auxquelles cette Parole est exposée en l'assemblée des chrétiens. » Je n'ai rien à ajouter à ces paroles qui ont incité nos pères à braver la menace des galères du roi ou de la Tour de Constance, pour prouver que la conscience de leur impuissance et de la souveraineté de la grâce ne les portait pas à négliger ce moyen de grâce qu'est la Parole de Dieu ; le premier et le principal des moyens de grâce⁸.

⁷ *Catéchisme de Genève*, Section 45.

⁸ Pour une étude plus détaillée de « La Parole comme moyen de grâce », et de nombreuses références bibliques, Cf. par ex. : P. MARCEL, *L'Actualité de la Prédication*, p. 3-42, Revue Réformée, n° 7, 1951.

DEUXIEME PARTIE

LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

Au cours de cette partie, nous examinerons les points suivants :

1. La nature des sacrements. L'usage du terme. Définition théologique. Doctrine : *a) luthérienne, b) catholique, c) remonstrante.*
2. Le nombre des sacrements.
3. L'efficace des sacrements. Conception des remonstrants, des réformés, des luthériens, des catholiques.
4. La nécessité des sacrements.
5. La validité des sacrements. Les ministres des sacrements.

1^e LA NATURE DES SACREMENTS

a) *L'usage du terme.*

Le terme *sacrement*, transcription du latin *sacramentum*, signifie en général, dans l'usage classique, quelque chose de sacré. Dans les *procès*, il désigne l'argent consigné par les parties, parce que cet argent, perdu par l'une d'elles, était appliqué à des dépenses sacrées : *Ea pecunia, quæ in judicium venit in litibus, sacramentum a sacro.* Il signifie par extension : procès, action judiciaire. Dans l'usage *militaire*, ce terme désigne l'obligation liant le soldat à son chef ; par extension, le serment militaire prêté au chef, puis, en général, tout serment. Ainsi, *sacramentum dicerer* : jurer.

Dans l'usage *ecclésiastique*, ce terme signifie d'abord, selon l'étymologie, tout ce qui est sacré ou consacré ; puis tout ce qui a un sens sacré et mystérieux, donc tout rite religieux. Le fait que les rites ont un sens mystérieux met le mot *sacramentum* en rapport avec le grec *μυστήριον* (secret), quelque chose à quoi on doit être initié. C'est pourquoi la *Vulgate* traduit *μυστήριον* par *sacramentum* (dans Eph. 1 : 9 ; 3 : 9 ; 5 : 32 ; Col. 1 : 27 ; 1 Tim. 3 : 16 ; Apoc. 1 : 20 ; 17 : 7). Le sens s'étend jusqu'à désigner tout signe ayant un sens secret. AUGUSTIN dit des *signa* : ...quæ cum ad res divinas pertinent, *sacra*menta

*appellantur*¹. Dans cette acceptation, le signe de la croix, l'onction d'huile sont des sacrements. AUGUSTIN appelle souvent *sacrement* le sens allégorique, mystique, caché de l'Écriture. JÉRÔME déclare : *Sacmenta Dei sunt prædicare, benedicere ac confirmare, communio-nem reddere, visitare infirmos, orare*². Et Pierre LOMBARD donne la définition très large : *Sacmentum est sacræ rei signum*³.

b) Définitions théologiques.

Voici quelques définitions théologiques importantes. Celle d'AUGUSTIN : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*⁴. Celle de Pierre LOMBARD : *Sacmentum est invisibilis gratiæ visibilis forma*⁵. Celle du *Catéchisme romain* : *Signa quædam sensibus sub-jecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vim habent*⁶.

Dans l'Écriture, nous devons nous référer en tout premier lieu aux textes suivants : Genèse 9 : 12, 13, 17, où l'arc-en-ciel est appelé « signe de l'alliance » entre Dieu et tous les êtres vivants (Cf. Ex. 12 : 13) ; Genèse 17 : 11 (Cf. Act. 7 : 8), et Romains 4 : 11, où la circoncision est présentée comme le « signe de l'alliance », et où l'apôtre Paul parle du « signe de la circoncision », *τημεῖν περιτομῆς* comme « sceau de la justice de la foi », *ταρχήσθαι τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*. Dans l'Écriture, le baptême et l'eucharistie sont mis en rapport avec l'alliance de grâce et ses bienfaits, en particulier avec la rémission des péchés (Marc 1 : 4 ; 14 : 22-24, etc...). D'où la notion réformée selon laquelle *les sacrements sont des signes sacrés et visibles et des sceaux institués par Dieu, par lesquels il rend plus intelligibles et plus assurés aux croyants — aux fidèles — les promesses et les bienfaits de l'alliance de grâce, et par lesquels les fidèles, de leur côté, confessent leur foi devant les anges et les hommes*. Cette définition convient à tous les sacrements en général, qu'ils soient de l'Ancien ou du Nouveau Testaments.

Pour la nouvelle alliance, les sacrements exigent la sanction du Christ.

Voici la définition du *Catéchisme de Westminster* (Q. 92) : *Un sacrement est une sainte cérémonie, instituée par le Christ, dans laquelle, par des signes sensibles, Christ et les bienfaits de la nouvelle alliance sont représentés, scellés et appliqués aux fidèles.*

¹ AUGUSTIN, Epist. 138, 5, Ed. Bénéd., VII, 615, c.

² JÉRÔME, *Loc. Théol.*, XIX, I, § 6, 9.

³ P. LOMBARD, *Magister Sentent. Lib. IV, Dist. I, b.* Ed. 1472.

⁴ AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium, Tractatus LXXX, 3* ; *Opera*, Ed. Bénéd., Paris, 1837, vol. III, 2290 a. « Que la parole s'ajoute à l'élément, et nous aurons un sacrement. »

⁵ P. LOMBARD, *ut supra*. « Un sacrement est une forme visible d'une grâce invisible. »

⁶ *Catéchisme Romain*, II, 1, Q. 6 (X, 11). « C'est une chose sensible à laquelle Dieu a voulu attacher la vertu de signifier et en même temps de produire la justice et la sainteté. » Trad. Ed. E. Marbeau, Desclée, 1923.

Cette définition de la nature des sacrements est entièrement conforme à celle qu'en donne CALVIN dans le *Catéchisme de Genève* (Sect. 46) : *C'est une marque extérieure de la grâce de Dieu qui, par un signe visible, nous représente les choses spirituelles, pour imprimer les promesses de Dieu plus fortement dans nos coeurs, et pour nous en rendre plus certains.*

Le *Catéchisme de Heidelberg* (Q. 66) montre bien en quoi les sacrements apportent un complément de la prédication de la Parole : *Ce sont des signes visibles et des sceaux institués par Dieu, afin que, par leur usage, il nous fasse mieux comprendre et scelle en nous la promesse de l'Evangile, à savoir que, à cause du sacrifice unique de Jésus-Christ, accompli sur la croix, il nous accorde par grâce le pardon des péchés et la vie éternelle*⁷.

Définitions luthériennes. Les définitions données dans la *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie* sont conformes à celles que nous venons de présenter. Dans son article XIII, la *Confession d'Augsbourg* déclare : « ...Les sacrements n'ont pas été institués seulement pour être les signes visibles auxquels on reconnaît les chrétiens, mais aussi des signes et des témoignages de la bonne volonté de Dieu envers nous, institués pour réveiller et affirmer notre foi. »

Le luthéranisme orthodoxe s'accorde donc avec les réformés sur la notion et la nature des sacrements. Quand nous parlerons de l'efficacité des sacrements, nous verrons en quoi ils s'éloignent des réformés pour se rapprocher de Rome, sans qu'ils soient jamais parfaitement assimilables à elle.

Définition zwinglienne. Pour ZWINGLE et les arminiens, les sacrements sont en première ligne des cérémonies par lesquelles nous confessons notre foi et qui peuvent mieux nous instruire sur la vérité évangélique, en nous la rendant plus parlante aux yeux.

La différence entre la notion catholique du sacrement, d'une part, et celle des réformés et des luthériens, d'autre part, me paraît porter sur deux points :

1. Pour les catholiques, toute cérémonie d'institution divine, qui représente et applique une grâce, peut être un sacrement. Pour les protestants réformés et luthériens, seules les cérémonies d'institution divine, qui représentent et scellent la grâce du salut, sont considérées comme sacrements.

2. Pour les protestants, les sacrements administrés aux adultes ne sont des moyens de grâce qu'en ceux qui les reçoivent avec la foi justifiante. Pour les catholiques, ils agissent *ex opere operato* chez tous ceux qui n'opposent pas l'obstacle de péché mortel.

⁷ *Catéchisme de Heidelberg*, Trad. Jean Cadier, Nouv. Soc. d'Ed. de Toulouse, Dieulefit, Drôme. — *Sacra sunt sacra et in oculos incidentia signa, ac sigilla, ob eam causam a Deo instituta, ut per ea nobis promissionem Evangelii magis declarat et obsignet; quod scilicet non universis tantum, verum etiam singulis redentibus propter unicum illud Christi sacrificium in cruce peractum gratis donet remissionem peccatorum et vitam æternam.*

2° LE NOMBRE DES SACREMENTS

Il est très visible que la question du nombre des sacrements est surtout une question qui dépend d'une définition de termes. Nous avons dit que l'Ecriture ne connaît pas l'usage du mot *μυστήριον*, qui correspond dans la langue théologique au mot *sacramentum*, que lui a donné la théologie chrétienne dans la suite. Nous démontrerons cette affirmation en parlant du mariage dont Rome et Constantinople font un sacrement.

Puisque l'Ecriture ne donne pas de définition des cérémonies que nous appelons sacrements, il semble que la meilleure voie à suivre pour déterminer le nombre des sacrements chrétiens soit de considérer les cérémonies qui, de l'aveu de tous, sont des sacrements ou des sacrements par excellence, et d'analyser les éléments qui ont une valeur spécifique, distinguant ces cérémonies de toutes les autres. Nous exclurons ensuite du nombre des sacrements toutes les autres cérémonies, d'institution tant humaine que divine, qui ne possèdent pas ces caractères spécifiques.

Dans le Nouveau Testament, il y a deux cérémonies qui, de l'aveu de tous, sont des sacrements : le baptême et la cène. Ce sont les cérémonies instituées ou sanctionnées par le Christ. Ce sont, pour le moins, des signes, représentant, l'un, une purification, l'autre, une nourriture. Ce sont des rites destinés à être perpétuels. Ils ont pour objet d'enseigner et de sceller, donc de confirmer et de fortifier, d'appliquer personnellement aux croyants les bienfaits qu'apporte le Nouveau Testament. Ces caractères leur sont reconnus de tous, même de ceux qui admettent plus de deux sacrements.

L'ancienne Eglise, qui appliquait le terme de sacrement à tous les rites et à tous les objets sacrés, quand il s'agit de rites destinés à être des moyens d'appliquer la grâce, les considérait alors comme les seuls sacrements chrétiens. JUSTIN MARTYR⁸, CYRIL DE JÉRUSALEM⁹, AUGUSTIN¹⁰ en parlent dans ce sens. Vous trouverez les textes dans la dogmatique catholique de PERRONE¹¹. PERRONE essaie de s'en tirer comme il peut, mais les textes sont là. A mesure que le ritualisme s'introduit dans l'Eglise, on voit s'accroître le nombre des sacrements, et pendant des siècles, jusqu'à Pierre LOMBARD, personne ne s'accorde sur leur nombre. Mais tout le monde s'accorde à compter le baptême et la cène parmi les trois, six ou douze sacrements admis. D'autres, comme RATHERIUS, évêque de Vérone (mort en 974), TALBERT, évêque de Chartres (mort en 1028), BRUNO, évêque de Wurtzbourg (mort en 1045), RUPERT, abbé de Dentz (mort en 1135), n'admettaient comme sacrements que le baptême et la cène. C'est, avons-nous dit,

⁸ JUSTIN MARTYR, *Apologia*, 1, ad Antoninum pium, 65, 66.

⁹ CYRIL DE JÉRUSALEM, *Catecheses Mystagogicæ* quinque.

¹⁰ AUGUSTIN, *Ennaratio in Psalmum CIII*, 14.

¹¹ PERRONE, *Prælectiones theologicae. De Sacramentis in genere*, 1, 14.

Pierre LOMBARD (mort en 1164) qui le premier énumère le septénaire sacramental tel que l'Eglise de Rome l'admet, et il ne donne d'autre raison que le caractère de sainteté et de plénitude au nombre sept.

C'est donc fondés sur l'Ecriture, qui appelle expressément les sacrements de l'Ancienne Alliance, reconnus comme tels par les catholiques, des *signes* et des *sceaux*, et sur une tradition constante qui compte toujours le baptême et la cène parmi les sacrements, et qui parfois n'admet que ceux-ci, que les luthériens et les réformés s'accordent à ne compter que deux sacrements. Il est vrai que, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, on compte encore comme sacrement l'*absolutio quæ est sacramentum poenitentiæ*. Mais cette inconséquence n'a été que momentanée. Les luthériens, tout en gardant la confession et l'absolution, — la pénitence des catholiques —, l'ont rayée du nombre des sacrements. Les catholiques comptent depuis Pierre LOMBARD sept sacrements : le baptême, la cène, le mariage, l'ordre, la pénitence, la confirmation et l'extrême-onction.

CINQ SACREMENTS ROMAINS NE SONT PAS DES SACREMENTS.

1° *Le mariage.*

D'après la théologie catholique, le mariage est un sacrement. Il en aurait tous les caractères.

a) C'est un signe sensible : il est, nous enseigne saint Paul, la figure de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise (Eph. 5 : 28-32).

b) Jésus-Christ l'a institué : en assistant aux Noces de Cana (Jean 2 : 1 ss.), il donna sa bénédiction au mariage, et en répondant aux pharisiens que l'homme ne devait pas séparer ce que Dieu a uni (Matth. 19 : 6).

c) Il confère la grâce aux époux de pouvoir s'aimer et de se sanctifier au milieu des embarras du ménage.

La *matière éloignée* de ce sacrement, ce sont les personnes libres, nubiles, qui se marient sans aucun empêchement. La *matière prochaine*, c'est le mutuel consentement de ces mêmes parties. La *forme éloignée*, ce sont les paroles qu'elles prononcent devant le prêtre. La *forme prochaine*, c'est leur mutuelle acceptation exprimée par des signes intelligibles : paroles ou gestes. Telle est du moins la doctrine de saint THOMAS.

Le *ministre* du sacrement, ce sont, d'après certains théologiens, les parties qui contractent le mariage, se l'administrant mutuellement en présence du prêtre. Les théologiens se fondent sur le fait que le mariage des hérétiques est valide, bien qu'il ait été contracté sans prêtre, et sur ce que le Concile de Trente, selon eux, ne regarde le prêtre que comme témoin du sacrement. Le sentiment d'autres théologiens est plus reçu, selon lequel c'est le prêtre qui est le ministre du sacrement. Mais ils ont beaucoup de peine à justifier leur thèse.

Toujours est-il que la cérémonie essentielle du sacrement du mariage serait l'engagement des parties, exprimé intelligiblement en présence du prêtre qui les bénit. Les autres cérémonies, la remise des anneaux par exemple, ne sont pas essentielles, mais de précepte.

Réfutation.

a) Le mariage est présenté dans l'Ecriture comme ayant été institué par Dieu lui-même dès avant la chute (Gen. 2 : 24), et le Nouveau Testament se réfère, pour sa doctrine du mariage, à cette institution primitive (Matth. 19 : 5 ; Mars 10 : 8 ; 1 Cor. 6 : 16 ; Eph. 5 : 31). Mais la cérémonie ecclésiastique du mariage n'est pas d'institution divine.

b) Il est très difficile de prendre au sérieux l'argument tiré de la présence du Christ aux Noces de Cana, pour prouver que le Christ a institué le sacrement du mariage. La cérémonie en question ne représente, ni ne scelle les grâces salvatrices du Nouveau Testament.

c) Il est vrai que l'amour du Christ pour son Eglise est proposé par saint Paul comme modèle aux époux chrétiens (Eph. 5 : 25-33). Mais une comparaison verbale n'est pas un signe sensible de la promesse du pardon appliquée individuellement au fidèle. Autrement, il y aurait autant de sacrements qu'il y a de telles comparaisons dans l'Ecriture. Il n'y a donc aucune raison de dire que c'est un sacrement. Cette cérémonie, en effet, même si elle était d'institution divine, ne pourrait représenter qu'un bienfait de l'alliance des œuvres, que Dieu a conservé à l'humanité même hors de l'Eglise.

d) Il est faux de dire que cette cérémonie ainsi réduite à l'essentiel, d'après les catholiques, confère automatiquement une grâce sanctifiante et un amour chaste à tous ceux qui n'y opposent pas d'obstacle. Ces grâces sont des réponses à la prière et à l'usage consciencieux des moyens de grâce, savoir de la Parole, du baptême et de la cène.

2^e L'ordination.

Il y aurait quatre *ordres mineurs* : 1) huissiers ou portiers ; 2) lecteurs ; 3) exorcistes ; 4) acolytes, et trois *ordres majeurs* ou sacrés : 1) sous-diacon ; 2) diacon ; 3) prêtre. Au total, sept.

La doctrine est très confuse. Certains théologiens comptent en effet autant de sacrements qu'il y a d'ordres.

« Le sacrement de l'ordre, dit CALVIN, est mis en leur rôle au quatrième lieu, mais il est si fertile qu'il enfante de soi sept petits sacramentaux. Or, c'est une chose digne de moquerie que, quand ils ont proposé qu'il y a sept sacrements, en les voulant nombrer, ils en comptent treize, et ne peuvent excuser que les sept sacrements des ordres soient un seul sacrement, pourtant qu'ils tendent tous à une prêtrise, et sont comme degrés pour monter à icelle. Car, puisqu'il appert qu'en chacun d'iceux, il y a diverses cérémonies ; davantage,

puisqu'ils disent qu'il y a diverses grâces, nul ne doutera que, suivant leur doctrine, on n'y doive reconnaître sept sacrements. »¹².

Le Christ les aurait institués :

1. *Huissier* : en chassant les marchands du Temple (Jean 2 : 15 ; Matth. 21 : 12), et en disant : « Je suis la porte. » (Jean 10 : 7).
2. *Lecteur* : en lisant dans la synagogue (Luc 4 : 17).
3. *Exorciste* : en touchant de salive les oreilles et la langue du sourd-muet (Marc 7 : 33-35).
4. *Acolyte* : il l'était quand il a dit : « Quiconque me suit ne marchera pas dans les ténèbres. » (Jean 8 : 13).
5. *Sous-diacre* : quand, ceint d'un linge, il se mit à laver les pieds de ses disciples (Jean 13 : 4).
6. *Diacre* : en distribuant son corps (Matth. 26 : 26), et parce qu'il est venu non pour être servi, mais pour servir (Matth. 20 : 28).
7. *Prêtre* : quand il s'est offert sur la croix (Matth. 27 : 50).

Ceux qui ne peuvent accepter cette exégèse fantaisiste considèrent la prêtrise seule comme sacrement (y compris les cérémonies du sous-diacre et du diacre). Les ordres mineurs ne sont que des *sacramentalia*, des sacramentaux institués par l'Eglise. Le Christ a institué la prêtrise à la première cène en disant : « Faites ceci en mémoire de moi. » (Luc 22 : 19), et quand il a dit : « Ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les reliendrez, ils leur seront retenus. » (Jean 20 : 23).

La forme du sacrement est l'oraison prononcée par l'évêque lors de la deuxième des trois impositions des mains. La matière est précisément cette deuxième imposition des mains.

Réfutation. On doit également exclure l'ordination des pasteurs ou évêques, des anciens ou prêtres, et des diaires, du nombre des sacrements. L'imposition des mains est sans doute d'origine apostolique et nous concédonons que les apôtres ont procédé à ce geste sous la direction du Saint-Esprit. Mais il n'y a pas de commandement exprès d'en user, et ce commandement se trouvât-il, il n'en resterait pas moins que l'imposition des mains ne représente pas les grâces de la rédemption et du salut. Autrement, elle serait aussi nécessaire à tous les chrétiens que le baptême et la cène. Elle représente la mise à part et l'offre au Seigneur, la consécration d'un homme à une fonction de l'Eglise. Ce n'est donc pas un sacrement.

L'imposition des mains et l'oraison de l'évêque sont la forme et la matière du sacrement, mais, dans les textes allégués pour prouver l'institution par le Christ, il n'emploie pas ces signes. Les apôtres auraient-ils donc été faits prêtres sans recevoir le sacrement de l'ordre ?

12 CALVIN, *Institution*, IV, xix, 22.

3° *La pénitence.*

La pénitence est distinguée en vertu et en sacrement. Comme *vertu*, elle est un regret des péchés, un ferme propos d'y renoncer et d'en faire satisfaction à Dieu. Comme *sacrement*, elle est une institution du Christ pour la rémission des péchés mortels commis après le baptême. La *matière* du sacrement est l'acte du pénitent. Cet acte comprend la confession auriculaire, la contrition, — même imparfaite, non *caritate perfecta* —, et la satisfaction. La *forme* est l'acte du prêtre, ayant juridiction, qui prononce l'absolution. La confession doit être complète : tout péché mortel non confessé est retenu. L'absolution a un caractère judiciaire.

Nous avons dit que les luthériens ont retenu la confession. Mais une confession générale était et est seule requise. L'absolution est purement déclarative.

Réfutation. Les réformés ne réclament la confession particulière qu'à Dieu. La confession générale doit se faire dans l'assemblée du peuple chrétien. La confession privée n'a lieu que quand une conscience accablée et troublée éprouve le besoin de se décharger auprès d'un conseiller qualifié comme un pasteur, un ancien ou un chrétien avancé. L'absolution, qui peut suivre la confession générale dans l'Eglise, ou à la suite de cet entretien, est déclarative. C'est le rappel des promesses de l'Evangile.

Mais, dans tout cela, nous ne voyons rien qui ressemble à un sacrement. Il n'y a pas de signe visible de la grâce invisible du salut, institué par le Christ. Il n'a exigé nulle part la confession détaillée des péchés à un autre pécheur, et le pouvoir des clefs conféré aux ministres de l'Eglise consiste dans l'exercice de la discipline et la prédication de l'Evangile.

Cette annonce de l'Evangile peut se résumer vigoureusement en une formule massive, qui prend le nom d'*absolution*, mais elle ne saurait remplacer le sacrement. Elle est la Parole, et les sacrements ont précisément été ajoutés à la Parole, parce que, — nous le verrons —, en vertu de notre nature, nous avons besoin de tels signes sensibles donnés par Dieu lui-même. La pénitence comme acte, c'est tout simplement l'Evangile annoncé à un pécheur ou à des pécheurs s'humiliant devant Dieu. Il n'y a pas là de sacrement.

4° *La confirmation.*

La confirmation n'est pas non plus un sacrement. Dans l'Eglise primitive, les enfants baptisés parvenus à l'âge de raison étaient examinés sur leur connaissance des vérités de la foi et sur leur conduite. Si cet examen était satisfaisant, ils étaient confirmés dans leur appartenance à l'Eglise, après avoir confirmé eux-mêmes les vœux de leur baptême. De cet acte très naturel, les catholiques ont fait un sacrement qui confère la force d'être fidèle à l'engagement baptismal.

La matière du sacrement a été reconnue, par les uns, dans l'onction d'huile faite par l'évêque, qui seul a le pouvoir de confirmer. D'autres ont désigné comme *matière* l'imposition des mains dudit évêque. THOMAS D'AQUIN et BELLARMIN disent que cette matière consiste dans l'union de ces deux actes. PERRONE croit que l'onction est la chose essentielle. Nous cherchons en vain où le Christ a institué ces deux actes pour tous ses disciples.

La forme du sacrement, ce sont les paroles que l'évêque prononce en imposant les mains : *Confirmo te chrismate salutis*, « Je te confirme par le chrême du salut. » La confirmation n'est donc pas un sacrement. L'imposition des mains, conférée par les apôtres à des prosélytes baptisés, devait leur certifier la possession de charismes particuliers et non la grâce du salut. Quant à l'huile, ils ne l'administraient qu'aux malades.

5^e *L'extrême-onction.*

L'onction d'huile était le symbole du pouvoir miraculeux de guérir. Si ce pouvoir, ce charisme a cessé, il est donc contre-indiqué de maintenir le signe. Mais CALVIN n'a rien à objecter à l'emploi du signe par un chrétien qui aurait recouvré le charisme de la guérison des malades.

La matière éloignée du sacrement est l'huile d'olive bénie par l'évêque ; sa *matière prochaine* est l'onction faite par cette huile ; sa *forme*, les paroles prononcées par le prêtre en l'administrant : *Per istam unctionem... indulgeat tibi Deus...*, « Que par cette sainte onction et sa très douce miséricorde, le Seigneur te pardonne, etc... ».

Les catholiques ont fait de l'onction des malades l'extrême-onction des moribonds baptisés. Ce sacrement leur conférerait la grâce de la rémission des péchés (nous notons que cela fait double emploi avec la pénitence) et de l'accroissement de la force de l'âme pour affronter les terreurs de la mort. Par surcroît, elle apporte un soulagement à leur état physique. Il y a bien un signe visible institué par le Christ et recommandé dans l'épître de saint Jacques, mais il est détourné de son sens primitif et élevé sur le plan spirituel.

POURQUOI SEPT SACREMENTS ?

THOMAS D'AQUIN y voit une analogie entre la vie naturelle et la vie spirituelle. L'homme naît (baptême) ; il se fortifie (confirmation) ; il se nourrit (eucharistie) ; il a besoin de guérir (pénitence) ; il doit propager la race (mariage) ; être dirigé par des supérieurs (ordre) ; il a besoin de se préparer à affronter la mort (extrême-onction). De même, il y a sept vertus cardinales, sept jours dans la semaine, sept chandeliers d'or et sept étoiles (Apoc. 1 : 20), etc...

Nous pourrions tout aussi bien dire : Il y a trois moyens de grâce : la Parole, le baptême, la cène, parce que Dieu est trois fois saint, qu'il y a trois Personnes dans la Trinité, trois vertus chrétiennes.

nes (1 Cor. 13 : 13), la foi (Parole), l'espérance (baptême), la charité (cène, *agapè*).

Quant aux circonstances de la vie, l'Eglise y assiste. Mais on ne voit pas pourquoi il faudrait faire de la bénédiction du pasteur au mariage, ou de sa prière devant un mourant, un sacrement. La cène près des malades remplace, et au-delà, l'extrême-onction.

Le nombre sept ne s'impose ni du point de vue de l'Ecriture, qui ne connaît que trois moyens de grâce (Parole, baptême, cène), ni du point de vue de la tradition qui, nous l'avons vu, varie entre deux et douze sacrements, en passant par trois et six. Ce que nous avons dit suffit à faire sentir le caractère artificiel et arbitraire du chiffre de sept sacrements, qui est maintenant de foi dans l'Eglise romaine.

3° L'EFFICACITÉ DES SACREMENTS ET LE « SOLI DEO GLORIA » *

« C'est une bonne enseigne de vraie doctrine, comme dit Christ, si elle ne tend point en la gloire des hommes, mais de Dieu. » (Jean 7 : 18 ; 8 : 50). Ces paroles de CALVIN¹³ posent la gloire de Dieu comme le principe discriminateur et formateur de la théologie réformée.

Mais, d'après l'enseignement réformé, les sacrements, comme d'ailleurs la Parole proprement dite, ont une certaine efficacité.

Dès lors, le problème central qui se pose au dogmatien réformé au sujet des sacrements en général est celui-ci : Comment reconnaître aux sacrements l'efficacité que l'Ecriture leur assigne et que l'expérience y trouve, et respecter les exigences du *Soli Deo Gloria* ?

Il est aisément de voir qu'il s'agit ici non seulement d'une de ces questions spéculatives qu'on agite dans l'école, mais que sont en jeu des choses qui intéressent au premier chef la pratique de la piété : en premier lieu, ce qui doit importer le plus au chrétien, l'honneur de Dieu, son droit sacré à la gloire exclusive de l'œuvre du salut ; en second lieu, la pratique sacramentelle, hors de laquelle la foi chrétienne, au lieu de s'épanouir dans l'Eglise et, par l'Eglise, de rayonner sur le monde, serait condamnée à végéter, repliée sur elle-même, dans l'air confiné d'une secte. Ainsi, la gloire de Dieu, l'efficacité des sacrements ; deux questions d'importance vitale.

1° Le « Soli Deo Gloria ».

Et d'abord, que faut-il entendre par le *Soli Deo Gloria*, « A Dieu seul la gloire ! », élevé par les réformés à la hauteur d'un principe dogmatique ? Par cette devise, nous entendons qu'il faut maintenir jalousement l'indépendance de Dieu à l'égard des créatures et sa souveraineté toute-puissante, de droit et de fait, sur elles.

¹³ CALVIN, *Opera*, III, p. 18, Ed. Brunsw.

* Ce paragraphe a fait l'objet de la *Leçon d'ouverture*, prononcée par le Prof. A. LECERF, en novembre 1940.

Dieu est indépendant des créatures ; il en est le Souverain tout-puissant dans l'ordre de la nature. L'existence et la destinée des êtres créés lui sont connues, non parce qu'ils sont, mais, au contraire, ils sont parce que Dieu les connaît comme tels. La connaissance divine ne dépend pas de l'objet ; elle en est originale et constitutive. La puissance de Dieu est telle que les pécheurs, en bravant librement sa Loi, réalisent contre leur gré et à leur insu son décret. C'est ainsi que Dieu dit à Pharaon : « Voici, je t'ai fait subsister... afin que tu fasses voir ma puissance, afin que mon nom soit célébré par toute la terre. » (Ex. 9 : 11). Et Pharaon, librement d'abord, endurci par la suite, va au-devant de son destin, car, dit l'Ecriture, Dieu a créé toutes choses pour sa gloire, même l'insensé pour le jour du malheur (Prov. 16 : 4).

Avec cette conviction, on peut voir tout crouler autour de soi, sans jamais désespérer : l'Éternel règne, et nous savons que toutes choses concourent ensemble au bien de ceux qui aiment Dieu, savoir de ceux qu'il a appelés selon le dessein qu'il en avait formé (Rom. 8 : 28) ¹⁴.

Mais, dans la dispensation ordinaire de l'alliance de grâce, nul ne peut savoir cela, et savoir qu'il est du nombre de ces appelés, *si ce n'est par les moyens de grâce*. Or, Dieu est indépendant des créatures et il en est le souverain, aussi dans l'ordre de la grâce. Par ce terme, *la grâce*¹⁵, nous entendons donc ici *l'action surnaturelle et invincible dans l'âme du pécheur, par quoi Dieu le mène finalement à la gloire en le faisant passer par la foi justifiante et la repentance sanctifiante*. Une grâce sera un don de *la grâce* : par exemple, la foi sera *une grâce*. Or, Dieu est indépendant des créatures dans le choix qu'il fait de ceux qui seront les objets de *la grâce*. Cela ne vient ni de celui qui veut, ni de celui qui court, dit l'apôtre, mais de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut (Rom. 9 : 16, 18). Et Dieu est le souverain des créatures dans l'action efficace de sa grâce. C'est lui, dit encore le même apôtre, qui produit en nous et la volonté et l'exécution, selon son bon plaisir (Phil. 2 : 13).

2^e Rapports entre le signe et la chose signifiée.

D'un autre côté, les diverses solutions qu'on peut donner du problème de l'efficacité des sacrements sont commandées par l'idée qu'on se fera du rapport entre le signe qu'est proprement le sacrement, et la chose signifiée qui en est la matière, savoir la grâce procédant du Christ et nous mettant en communion avec le Christ.

En dehors du rationalisme, les deux grandes Eglises catholiques,

¹⁴ Le Professeur A. LECERF fait ici allusion aux pénibles événements de l'année 1940, en France.

¹⁵ A. LECERF ne parle ici que de la grâce *particulière* et efficace qui sauve le pécheur perdu et totalement corrompu, en faisant abstraction de la grâce commune, dont il a déjà parlé plus haut.

ainsi que l'Eglise luthérienne, croient à une action surnaturelle de Dieu qui nous unit au Christ. Sur cette idée générale, il y a un accord suffisant avec l'Eglise réformée pour constituer une base commune de discussion sur l'efficacité des sacrements.

a) *Théorie mystique des rapports du signe et de la chose signifiée.*

La première tentative de solution qui s'offre à nous, celle à laquelle les réformés se sont heurtés en entrant sur la scène de l'histoire, est la théorie que nous appellerons *mystique*. Cette théorie vise à établir, avec plus ou moins de logique, un rapport d'identité entre le signe et la grâce qu'il contient dans ses éléments sensibles. Recevoir le signe, c'est recevoir la grâce représentée. Il agit *ex opere operato*, par le seul fait de l'accomplissement de l'acte, pourvu que le récipiendaire n'oppose pas l'obstacle du péché mortel. Telle est la réponse de Rome et de Constantinople, et, avec des nuances dans le détail, desquelles nous reviendrons ultérieurement, substantiellement, celle de Wittemberg¹⁶.

Dans la cène, en particulier, le signe est à tel point uni à la chose signifiée, au corps et au sang du Christ, que même les incrédules et les hypocrites mangent le corps et boivent le sang du Christ, à leur dam naturellement, quand ils communient. Sur cette manducation physique, indépendante de la foi du récipiendaire, JEAN DE DAMAS est d'accord avec THOMAS D'AQUIN, et LUTHER avec tous les deux. Ici, nous voyons le sacrement exercer une action physique comparable à l'action de la hache entre les mains du bûcheron, le bûcheron correspondant à Dieu, *causa principaliter efficiens*, cause principalement efficiente. De cette manière, nous dit-on, la gloire de Dieu et l'efficacité des sacrements sont conciliées. C'est ce qui reste à examiner.

L'identité du signe et de la chose signifiée.

Comment faut-il concevoir, de ce point de vue, l'identité du signe et de la chose signifiée ?

Pour le baptême, l'identité est conçue tout à fait selon le type de ce que les tenants de l'école sociologique française appellent la men-

¹⁶ Comme les réformés et CALVIN, les luthériens croient que les sacrements ne peuvent être des moyens de salut que pour ceux qui ont la foi justifiante. HAZE dit avec raison : « Supposer qu'un sacrement puisse conférer un bienfait de salut sans la foi, serait la ruine du protestantisme. » — D'un autre côté, les luthériens se rapprochent de Rome et de Constantinople quand ils affirment que l'efficacité des sacrements est due à la propre vertu inhérente à ceux-ci, vertu indépendante du ministre (sur ce point ils sont d'accord avec les réformés) et indépendante d'influences du Saint-Esprit intervenant du dehors, *extrinsecus accidens*. — Dans le cas des enfants, le Saint-Esprit cependant semble agir concurremment avec le sacrement, ou *avant* (?) pour les préparer à le recevoir utilement en créant en eux la foi, dans le sens de disposition à recevoir la vérité divine (réceptivité de la grâce). De ce point de vue, l'*opus operatum* catholique romain et grec est évité, mais de justesse seulement.

Cf. GERHARD, *Loci theol.*, XXI, VIII, § 230.

CHEMNITZ, *Loci theol.*, III, De baptismō.

Dr KRAUTH, *The Conservative Reformation and its theology*.

talité mystique, primitive, prélogique. Or, s'ils décrivent assez bien cette mentalité, il la définissent mal. « Convenons, disent-ils, d'appeler *mystique* toute réalité qui échappe à nos sens, et mystique toute connaissance effective ou illusoire d'une telle réalité, et nous pourrons dire, pour faire bref, que le monde du primitif et que ses représentations sont mystiques. »¹⁷ « Si nous appelons *prélogique* l'état d'une pensée pour laquelle, sans que le sentiment de la logique soit en elle absent tout à fait (autrement elle nous serait inconcevable), il est des vérités supérieures aux nécessités logiques, nous pourrons dire de la mentalité primitive qu'elle est *prélogique* en ses démarches comme nous avons dit qu'elle était mystique en ses constatations. »¹⁸

Un passage de saint BASILE sur les rapports de l'eau et de la grâce dans le baptême répond bien à la définition qu'on vient d'entendre : « S'il y a, dit-il, quelque grâce dans l'eau, cela n'est pas du fait de la nature de l'eau, mais de la présence de l'Esprit. »¹⁹

Si maintenant nous devions considérer « toute réalité qui échappe à nos sens » comme mystique, et mystique « toute connaissance... d'une telle réalité », nous dirions que la grâce, qui est « dans l'eau », est une réalité mystique, et qu'il en est de même de « la présence » du Saint-Esprit. BASILE ne peut avoir de ces choses aucune connaissance par l'organe de ses sens. Ce serait donc une réalité mystique, objet d'une connaissance mystique.

Mais la définition que nous avons empruntée au savant professeur Ch. BLONDEL, qui s'est fait le vulgarisateur des idées de M. LÉVY-BRÜHL, pèche contre la règle de logique qui veut qu'une définition ne s'applique qu'au seul défini. Il serait ridicule de dire que le physicien qui croit à l'existence des ions croit à une réalité mystique et que la connaissance qu'il en a est mystique. Ce qui fait que cette conception du baptême est mystique chez les Pères grecs et chez les catholiques romains, c'est *l'union physique* qu'elle affirme entre l'élément extérieur et Dieu dont la grâce est canalisée dans l'eau comme dans un véhicule, au moyen d'une formule rituelle.

Sous ce rapport, il y a une ressemblance frappante entre la théologie grecque et romaine d'une part, et la mentalité de ceux que l'école sociologique appelle les *primitifs*, et qu'elle aurait mieux fait de désigner par le terme de non-civilisés.

De même pour la conception de LUTHER. Pour lui, le baptême est moins le signe que la chose même qu'il représente. La Parole « unie à l'eau » fait que cette eau est entièrement imprégnée de Dieu (*ganz durchgöttet*) « par la majesté divine ». « Dieu lui-même honore l'eau de son nom et y met sa force et sa puissance. Ce n'est donc pas une eau ordinaire, mais une eau divine, céleste, sainte et salvatrice, que l'on ne peut assez exalter, et cela à cause de la Parole divine,

¹⁷ Ch. BLONDEL, *La mentalité primitive*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ BASILE, *De Spiritu Sancto*, c. 15.

céleste et sainte qui y est jointe (LUTHER dit plus bas " contenue "), et que personne ne saurait assez glorifier, car la Parole possède tous les attributs et toute la puissance de Dieu. »²⁰.

Pour l'eucharistie, il s'établit d'abord, d'après ce qu'on appelle la théorie *métabolique*, entre le corps du Christ et les éléments extérieurs du sacrement, un lien qui rappelle celui dont nous avons parlé à propos du baptême. Le pain, consacré par la prière eucharistique, devient le corps du Christ par μεταβολή, c'est-à-dire par changement. Ce qui change, ce n'est pas encore la substance du pain, comme le soutiendra plus tard la doctrine de la transsubstantiation : c'est la *relation* des éléments eucharistiques avec le corps du Christ. Le pain et le vin gardent leur nature respective et restent en substance ce qu'ils sont ; mais le Christ glorifié et divinisé assume, adjoint à son corps, les éléments eucharistiques qui deviennent ainsi, non plus des symboles, mais le Christ rendu en quelque sorte visible.

Cette conception mystique, encore assez vague, fera place plus tard chez les Grecs latinisés, sous l'influence de la sévère logique occidentale, à celle de la μετωπωσις, de la transsubstantiation. Cette fois, le signe, les espèces ne sont plus que des phénomènes sans support, car la substance qui est dessous est le Christ lui-même, avec le corps qui a été porté sous le cœur de la Vierge Marie et qui est monté au ciel. Et, notons-le, cette substance est tout entière présente dans chaque endroit où l'on célèbre la messe, dans chaque parcelle des éléments consacrés, sans que le corps du Christ soit multiplié, ni présent dans les espaces intermédiaires.

Cette conception achève l'*identification* du signe et de la réalité. Elle présente de graves difficultés logiques que nous n'hésitons pas à qualifier de contradictions, et sur lesquelles nous reviendrons en temps opportun. Pour être moins choquante, la théorie métabolique de l'assomption, achevée pour l'Eglise d'Orient par JEAN DE DAMAS, n'en a pas moins de grosses difficultés.

Nous sommes bien ici, dans les deux cas, devant une doctrine mystique ; les éléments eucharistiques, en effet, sont devenus non seulement les véhicules de la grâce sanctifiante, mais ils sont un ζῷον αὐτοκατατάξις, un remède d'immortalité.

Mais doit-on dire que la « mentalité » de ceux qui professent ces doctrines soit prélogique, pareille à celle des « primitifs » comme les Huichols et les Bororos ? Et cela tout simplement parce que, selon la définition donnée plus haut, « l'évidence des participations (entre les choses) l'aveugle — cette mentalité — sur les contradictions dans lesquelles elle tombe », attendu que, pour elle, « il est des vérités supérieures aux nécessités logiques » ?

Pour notre part, nous trouvons bien que nos frères des autres

²⁰ LUTHER, Sermon von der Taufe, dans BAVINCK, *Geref. Dogm.*, IV, 555. *Grand Catéchisme*, 4^e partie, Le Baptême, p. 197, Ed. Je Sers. 1947.

Eglises que la nôtre sont aveuglés sur les contradictions où ils tombent par de prétendues évidences analogues à celles qui séduisent les non-civilisés ; mais nous nous garderions bien de considérer leur manière de penser comme une survivance de celle des sauvages dégradés, dont les noms reviennent avec une certaine monotonie sous la plume de nos sociologues.

En second lieu, nous nous refusons formellement à qualifier cette manière de penser et de sentir de *prélogique*, attendu que nous sommes scientifiquement obligés de constater, chez les tenants de la théorie mystique des sacrements, la conséquence rationnelle de spéculations où la logique joue un rôle primordial. Ces théologiens sont plutôt *métalogiques* ou *supralogiques*.

Nous nous refusons également, pour le dire en passant, à appeler les non-civilisés des prélogiques, parce que ce terme suppose résolues certaines questions, étrangères au sujet que nous traitons aujourd'hui, dans un sens scientifiquement douteux. Le terme de *paralogique*, suggéré par un maître éminent qui enseigna dans notre Faculté, M. le professeur Raoul ALLIER, nous paraît infiniment préférable.

Autant qu'il nous est permis d'en juger, nous croyons que la manière de penser des non-civilisés est décrite avec une fidélité approximativement suffisante par l'école sociologique ; que l'explication psychologique qu'elle en propose est assez plausible ; que l'épithète mystique est heureuse. Mais nous estimons qu'il convient de n'accepter qu'avec précaution les définitions proposées de la représentation et de la manière de penser des non-civilisés, parce que ces définitions ne sont pas nécessairement le dernier mot d'une science, la sociologie, mais qu'elles reflètent les tendances d'une école philosophique, savoir l'école sociologique.

S'il suffisait de reconnaître qu'il y a des vérités supérieures aux vérités logiques pour être assimilable à un Bororo, où en seraient, je vous le demande, les représentants de la « science nouvelle » et les philosophes occidentaux qui mettent l'intuition au-dessus de l'évidence rationnelle et de la perception sensorielle ?

Non ! JEAN DE DAMAS, qui a écrit un savant traité de logique d'après ARISTOTE et PORPHYRE, n'est pas un prélogique. Nous en dirions autant du redoutable et génial raisonneur qu'il faut saluer en THOMAS D'AQUIN, et du vigoureux penseur que fut le moine réformateur de Wittemberg. Non, ces gens-là ne représentent point des cas tétralogiques d'un atavisme qui les rapprocherait des Caraïbes !

En réalité, le mode de représentation mystique qui leur est commun, il faut bien le reconnaître, avec certains non-civilisés, doit pouvoir être expliqué par des états intellectuels qui ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux qui déterminent la « mentalité » des Topinambous. Parmi ces causes, nous croyons pouvoir en discerner deux, d'ordre spéculatif :

1° Le *quasi-agnosticisme théologique* d'un JUSTIN MARTYR, pour

qui Dieu est proprement anonyme, et qui ne donne de nom à Dieu qu'en tant qu'il est l'auteur d'œuvres et de bienfaits²¹; d'un IRÉNÉE qui oppose Dieu le Père, Dieu caché et inconnaisable, au Fils qui en est la révélation sensible²²; d'un CLÉMENT D'ALEXANDRIE, selon qui les attributs positifs que nous reconnaissions à Dieu n'expriment que sa puissance²³; d'un PSEUDO-DENYS dont l'influence, même en Occident, fut incalculable et qui enseigne que Dieu est l'Un inconnaisable, impensable, inexprimable²⁴. JEAN DE DAMAS, le saint THOMAS d'AQUIN de l'Eglise d'Orient, résume tout ceci en disant que nous ne pouvons connaître Dieu que comme cause des vertus que nous lui attribuons : dire qu'il est bon, revient à dire qu'il est la cause de la bonté en les créatures²⁵, etc...

2° La seconde cause de la manière de penser métalogique est une tendance très marquée au panthéisme religieux, fruit de spéculations logiques, et d'après lequel l'homme racheté par le Christ est appelé à une participation de la nature divine, non seulement par conformité morale, mais par communication d'attributs, par une véritable déification. La limite ontologique entre le Créateur et la créature est ainsi pratiquement effacée. La créature est ainsi divinisée grâce à l'incarnation : Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse être fait Dieu. Ce qui est au centre du Christianisme, dans l'Eglise d'Orient, ce n'est plus l'expiation, c'est l'incarnation, et celle-ci, malgré les décisions du Concile de Chalcédoine, qu'on accepta officiellement, fut conçue pratiquement bien moins comme l'union de deux natures en une personne que comme la fusion (*πίεσθαι*, dit saint BASILE) de deux natures, la divine et l'humaine, d'où sort un être hybride, où l'humanité du Christ glorifié est pratiquement déifiée.

La première de ces causes, l'agnosticisme, tend à produire le métalogisme en ceci que, du moment que la porte de la connaissance intellectuelle est fermée, l'homme religieux, qui ne peut se passer entièrement de connaissance, se tournera vers la porte qui donne accès à la connaissance émotive. Il s'orientera vers la sensualité mystique, qui trouve, pour le commun des hommes, une satisfaction provisoire dans les rites et les sacrements.

Nous pouvons constater ce fait par ce qui se passe aujourd'hui dans l'Eglise anglicane et aussi chez nous. Plus la doctrine est floue, réduite à l'état de symboles, et plus la croix, les images et les sacrements sont recherchés. En Angleterre, les disciples du chanoine agnostique MANSEL versent volontiers dans le ritualisme. En Orient, la mission de l'Eglise est considérée comme consistant essentiellement à rendre visible le Dieu invisible, et cela au moyen d'icônes, de rites et de sacrements.

²¹ JUSTIN MARTYR, *Apol.*, I, 61 ; II, 6 ; *Dial.*, 127.

²² IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 20, 10.

²³ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 11, 12 ; *Pæd.*, 1, 8.

²⁴ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De Div. Nom.*, c. I, 1 ; *De myst. theol.*, c. I, 2 ; c. V.

²⁵ JEAN DE DAMAS, *De fid. orthodox.*, I, 12.

Dans l'Eglise catholique d'Occident, THOMAS D'AQUIN, il est vrai, a mis une barrière à l'agnosticisme, par sa théorie de la connaissance analogique de Dieu. De plus, la théologie de Chalcédoine est mieux respectée qu'en Orient. Mais le mysticisme du PSEUDO-DENYS y exerce et y exerce encore une influence profonde. Dans cette Eglise, ce sera donc surtout la *seconde cause* qui agira dans le sens sacramental, nous voulons dire la *tendance latente au panthéisme*, à laquelle LUTHER lui-même n'a pu toujours résister efficacement.

Il est aisément de voir que la divinisation des éléments extérieurs des sacrements, par participation aux forces divines occultes, trouvera dans la tendance panthéiste une justification logique. C'est, par exemple, la théorie de la *communication des idiomes*, c'est-à-dire des propriétés divines à la nature humaine du Christ glorifié, qui fournira à LUTHER sa théorie de l'*ubiquité* du corps du Christ pour expliquer la présence mystérieuse de ce corps dans les éléments de la sainte Cène.

Que devient le « Soli Deo Gloria » ?

Il faut reconnaître que les partisans de la théorie mystique des sacrements en justifient l'efficacité. Mais réussissent-ils à maintenir le *Soli Deo Gloria* ? Plusieurs y tiennent fort, les thomistes par exemple. Mais nous croyons pouvoir montrer que leur notion des sacrements condamne leur intention à rester un *pium desiderium*.

La gloire de Dieu, nous dit-on, est sauvegardée parce que, si les sacrements confèrent une grâce sanctifiante, et même régénératrice dans le cas du baptême, ils ne sont que des causes efficientes secondaires ; Dieu reste la cause principale. C'est donc à lui que revient la gloire des grâces contenues dans les sacrements qu'il a institués lui-même.

Mais comment ne voit-on pas que, si l'élément extérieur du sacrement est, lui aussi, une cause efficiente, s'il contribue, pour sa part, à opérer la réalité signifiée dans les sacrements, Dieu n'est plus l'auteur unique de ce don ? Et, s'il n'en est pas l'auteur unique, n'est-il pas clair que la gloire, le mérite, n'en revient pas à lui seul ? Il y a coopération ; il y a donc partage de gloire²⁶.

Et, dans la théorie de la communication des idiomes qui est à la base de l'*ubiquité* du corps du Christ, comment peut-on penser qu'on garde à Dieu l'honneur qui lui est dû, quand on attribue à la nature humaine une qualité propre à la nature divine ? Dans cette théorie,

²⁶ « Par cette même doctrine, Jésus-Christ est en la puissance des prêtres, qui le font et l'enferment, et le promènent, et peuvent le jeter au feu s'ils veulent. » Comme dit Gabriel BIEL, docteur célèbre, en la première leçon sur le *Canon de la Messe* : « Le prêtre a de grandes puissances sur l'un et l'autre corps de Christ », c'est-à-dire sur l'Eglise et sur l'hostie consacrée. Et il ajoute : « Qui a jamais vu choses semblables à ceci ? Celui qui m'a créé (s'il est permis de le dire) m'a donné de le créer. Et celui qui m'a créé sans moi, est créé par mon moyen. » *Super utrumque corpus Christi Sacerdos insignes habet potestates... Quis hujus rei vidit similia ? Qui creavit me (si fas est dicere) dedit mihi creare se. Et qui creavit me sine me, creatur mediante me.* Cf. Pierre DU MOULIN, *Anatomie de la Messe*, Livre I, ch. VII.

non seulement la grâce n'y est plus la cause unique, mais elle n'est pas libre, puisque « canalisée » dans le sacrement.

Bien plus, l'administration du baptême nécessaire, prétend-on, au salut des petits enfants, dépend de la libre volonté des parents et du concours fortuit des circonstances. Or, celles-ci peuvent empêcher la présence de quelqu'un qui soit disposé à verser l'onde baptismale avec *l'intention requise*²⁷.

Concluons que, dans la théorie mystique, le *Soli Deo Gloria* est lésé.

b) *La théorie symbolique : Ulrich ZWINGLI et les remonstrants.*

A l'autre bout de l'horizon théologique, Ulrich ZWINGLI réussit indubitablement à maintenir dans son intégrité le *Soli Deo Gloria*. Sa théorie de l'élection, du serf-arbitre, de la grâce efficace et de la causalité en général ; le soin jaloux avec lequel, dans sa doctrine de l'incarnation, les deux natures du Christ conservent jusqu'au bout leurs propriétés, sont les garants de la rigueur logique de l'affirmation du principe de la gloire de Dieu.

Les deux causes qui nous paraissent avoir introduit dans l'Eglise la théorie mystique des sacrements sont absentes de la théologie de ZWINGLE. Aussi le voyons-nous réduire les sacrements à être en premier lieu des gages symboliques que les chrétiens donnent de leur foi, des moyens offerts aux croyants pour professer qu'ils sont chrétiens ; et, en second lieu, des moyens de fortifier cette foi, en ce qu'ils leur rappellent les bienfaits auxquels elle a part. Les sacrements nous représentent les vérités chrétiennes d'une manière concrète et touchante. Ils ont donc ce pouvoir objectif qui réside dans la présentation de la doctrine chrétienne. Mais ZWINGLE leur dénie expressément le pouvoir et la qualité de *sceaux* de la grâce : *impossibile est ut res aliqua externa fidem hominis internam confirmat et stabiliat*²⁸.

Cette théorie symbolique, au moins en ce qui regarde l'eucharistie, est dans la ligne des EUSÈBE DE CÉSARÉE, des BASILE, des GRÉGOIRE DE NAZIANZE, des CYPRIEN, des AUGUSTIN, des théologiens carolingiens et des BÉRENGER DE TOURS.

Mais il faut avouer que, surtout chez ZWINGLE, elle ne fournit à la vie sacramentelle qu'une flamme languissante. L'usage qu'on fera des sacrements dépendra uniquement de l'ordre du Christ, et, si peu que l'atmosphère spirituelle s'imprègne de rationalisme, l'usage des sacrements deviendra facultatif. A la table sainte, l'assistance sera bien clairsemée, sinon presque absente.

En effet, alors que, dans la théorie mystique, le signe est tellement lié à la réalité qu'il est pratiquement la même chose, dans la théorie du « signe nu », le signe est, au contraire, tellement différent de la réalité qu'il en est complètement séparé. Là, nous avions la

²⁷ Sur la doctrine de l'« intention », cf. ci-dessous, p. 38 s., note 47.

²⁸ ZWINGLE, *De vera et falsa religione*.

« mentalité » métalogique ; ici, c'est la « mentalité » *monologique* — quelque peu rationaliste — qui s'affirme. Elle peut finir par ressembler d'assez près, de trop près malheureusement, — pas chez ZWINGLE bien entendu —, à la mentalité dite logique, en réalité monologique du civilisé occidental, tel que se le représente le professeur Ch. BLONDEL²⁹.

En vérité, si la « mentalité » prélogique est celle de l'intelligence humaine à son aurore, la « mentalité » logique (en réalité monologique), telle que la comprend l'école sociologique, est celle d'une intelligence devenue sénile et qui a perdu le sens des choses spirituelles.

e) *Conception réformée des rapports du signe et de la chose signifiée.*

C'est au Français Jean CALVIN que revient le mérite d'avoir synthétiser tout ce que ZWINGLE a dit de juste sur le *Soli Deo Gloria*, avec une réelle efficacité assurée aux sacrements, dans la théorie *symbolique*. Cette efficacité est réelle ; mais elle est exempte de toute intervention de forces occultes qui donneraient aux éléments sensibles une sorte de pouvoir magique.

En première ligne, *un sacrement est un témoignage extérieur de la grâce de Dieu qui, par un signe visible, nous représente les choses spirituelles, pour imprimer les promesses de Dieu plus fortement dans nos coeurs et pour nous en rendre plus certains*³⁰. En outre, *les sacrements sont des signes et des marques de notre profession ; c'est-à-dire que, par ces marques, nous protestons que nous sommes du peuple de Dieu et nous faisons profession d'être chrétiens*³¹.

La Parole de Dieu, c'est-à-dire la Loi et l'Evangile, après nous avoir fait connaître notre péché et notre misère, nous apprend et nous promet que Dieu veut être, pour chacun de nous, un Père et un Sauveur en Jésus-Christ. C'est là la promesse qui est l'objet propre de la foi justificante. *Les sacrements, dit la Confession de La Rochelle, sont ajoutés à la Parole pour plus ample confirmation d'icelle ; afin de nous être gages et sceaux de la grâce de Dieu, et par ce moyen aider et soulager notre foi, à cause de l'infirmité et rudesse qui est en nous*³².

Ainsi, d'une part, une promesse de bienveillance en Jésus-Christ, assurée à tous ceux qui croiront en lui : la Parole ; d'autre part, un sceau divin mis sur cette promesse faite à tous ceux qui croiront et à ceux-là seuls, et offert à tous les membres de l'alliance de grâce, pour leur confirmer individuellement cette promesse : les sacrements.

Dans quel sens, la Parole et les sacrements sont-ils des moyens de grâce, et comment peuvent-ils l'être, sans que l'élément extérieur soit, pour une part quelconque, cause efficiente du salut ?

²⁹ Ch. BLONDEL, *Op. cit.*, p. 42-44.

³⁰ *Catéchisme de Genève*, Sect. 46.

³¹ *Ibid.*, Sect. 54. Nous avons tiré nos définitions du *Catéchisme*, parce qu'en matière de sacrements, c'est l'enseignement donné au peuple qui importe le plus (A. LECERF).

³² *Confession de La Rochelle*, Art. 34. Cf. CALVIN, *Institution*, IV, xiv, 3.

Un moyen est tout ce dont on se sert pour parvenir à une fin. Dans sa liberté souveraine, Dieu peut nous faire parvenir à ses fins sans moyens, contre tous moyens ou en utilisant des moyens. Dans le cours ordinaire de la providence³³, donc dans la dispensation de l'alliance de grâce, il lui plait ordinairement de faire usage de moyens. Ainsi, il lui plait de parler et de commander aux êtres intelligents et libres que nous sommes. Par la Parole, Dieu veut donner à l'entendement (intelligence et sensibilité) un objet à connaître et à aimer ; à la volonté, des motifs d'obéir. *La Parole* est le seul moyen ordinaire par lequel nous puissions connaître la bienveillance de Dieu à notre égard. Elle est le moyen par lequel Dieu opère cette grâce en nous ; donc, un moyen de grâce.

Le *sacrement* n'est autre chose qu'un *verbum visibile*, qu'une parole de Dieu, mais une parole visible qui s'exprime par des actes symboliques expliqués d'ailleurs par des paroles perceptibles et intelligibles. Il est donc, au même titre que la Parole écrite ou prêchée, un moyen de grâce, puisqu'il a pour fin de nous la faire mieux saisir et de nous mieux apprendre, en l'imprimant dans nos sens, que le message s'adresse à nous individuellement ; il l'est encore parce qu'il est le seul moyen sensible d'institution divine « par lequel Dieu opère en la vertu de son Esprit », pour que cette fin soit atteinte par nous. Et le fait de réaliser cette fin est *une grâce*, puisque c'est Dieu qui donne et la volonté et l'exécution (Phil. 2 : 13).

Ainsi, la Parole et les sacrements sont des moyens de grâce, *les moyens de grâce au sens technique du terme*. Mais les éléments extérieurs et sensibles de la Parole et des sacrements n'opèrent pas la compréhension des choses divines. Ils ne déterminent pas non plus l'adhésion de la foi. Ce qui opère tout cela, c'est la « maîtrise du Saint-Esprit ». Ces éléments extérieurs ne sont que des signes plus ou moins conventionnels, sans aucune efficacité salutaire propre. Ce qui est efficace, c'est la chose signifiée, la matière, la substance vivante qui est le Christ opérant par l'Esprit qu'il envoie³⁴.

Cela est vrai de la *Parole*, car il y faut distinguer le signe et la réalité. « Par l'Ecriture, dit Du MOULIN, nous n'entendons pas le papier et les caractères, mais les divins enseignements y contenus. »³⁵ Les mots écrits ou prononcés varient suivant la nationalité des lecteurs et des auditeurs ; ce qui est immuable, c'est l'enseignement révélé. Et c'est cet enseignement qui est la Parole de Dieu, l'Ecriture, en quelque langue qu'il soit communiqué. C'est cette Parole de Dieu qui est vivante et efficace et par laquelle nous sommes régénérés ; la chose signifiée, le message divin, et non le signe oral ou écrit. Et encore ce message ne peut-il être efficace que si celui à qui il s'adresse croit qu'il vient de Dieu ; que s'il le comprend, et que s'il

³³ *Confession de Westminster*, c. V, art. 3.

³⁴ CALVIN, *Institution*, IV, xiv, 16.

³⁵ Pierre DU MOULIN, *Le Bouclier de la Foi*, Section 5.

se l'applique. Or, la foi qui adhère, l'intelligence qui saisit, la confiance qui s'attache aux promesses : tout cela est opéré par le Saint-Esprit seul, tout cela est l'œuvre de la grâce.

Dans le *sacrement*, il faut faire la même distinction entre le signe et la chose signifiée, entre l'élément sensible qui représente et la réalité invisible qui opère. Et cette réalité est la même que pour la Parole : le Christ communiquant son Esprit. Ce n'est pas l'eau qui nettoie l'âme du croyant, c'est le sang du Christ. Ce n'est pas le pain qui la nourrit, ni le vin qui la désaltère, c'est le Christ crucifié, son corps brisé par la souffrance, son sang versé.

Le ministre calviniste, au catéchisme, résume clairement cette doctrine, lorsqu'il dit à l'enfant : « Vous entendez donc que l'efficace des sacrements ne consiste pas dans l'élément extérieur, mais qu'elle procède *toute* de l'Esprit de Dieu. »³⁶ Les éléments extérieurs, les gestes symboliques et les mots significatifs, qui expliquent, instruisent, et en expliquant consolent, agissent sur le plan de l'intelligence, d'une manière intelligible, et de là sur le cœur. Il n'y a pas d'éléments physiques qui sauvent, ni de formules sacramentelles qui, en s'y mêlant, en fassent on ne sait quel élément imprégné de Dieu (*durchgöttert*, comme disait LUTHER). Ce qui apporte le salut, c'est la Parole de Dieu proprement dite, la doctrine divine, parce qu'étant une parole de Dieu, elle dit et la chose est. Et celui qui opère en prenant ce qui est du Christ et le remettant en la mémoire de ceux qui croient, c'est le Saint-Esprit.

Les sacrements n'aident pas Dieu ; ils nous aident, nous. « D'autant donc, dirons-nous avec CALVIN, que nous sommes aidés par eux, soit pour nourrir, confirmer et augmenter en nous la connaissance de Jésus-Christ, soit pour nous le faire posséder plus pleinement et jouir de ses biens, autant ont-ils d'efficace envers nous et non plus. »³⁷

On le voit, si le signe n'est plus confondu avec la chose signifiée, comme dans la théorie mystique, il n'en est pas non plus séparé pour le croyant, comme dans la théorie du pur symbole. Il en est distingué et non séparé ; il lui est uni et non confondu avec elle. Le lien qui unit le signe à la réalité n'est pas d'ordre local. Le corps du Christ, par exemple, est aussi éloigné du pain qui le représente que le ciel est éloigné de la terre, comme disait BÉZE au Colloque de Poissy. Pourtant, ce lien est très étroit. Seulement, il est d'ordre moral et spirituel. Mais qu'on veuille bien se souvenir que moral n'est pas synonyme de relâché, et que spirituel ne signifie pas imaginaire. Il n'y a rien de plus réel que l'Esprit de Dieu ; rien de plus fort que la vérité, que la fidélité de Dieu.

Or, la fidélité de Dieu promet au cœur croyant la purification des péchés dans le baptême ; elle promet le pain du ciel, qui est le Christ

³⁶ Catéchisme de Genève, Section 46.

³⁷ CALVIN, Institution, IV, xiv, 16.

crucifié, dans la cène. Et l'esprit de Dieu, qui rend présent ce qui est passé et proche ce qui est éloigné, accomplit si constamment, pour celui qui croit, la promesse divine, que le signe reçoit, dans l'Ecriture (Jean 6 : 51, 55 ; 1 Cor. 10 : 16), et jusque dans le texte de la *Liturgie de Genève*, sous la plume de CALVIN, le nom de la chose signifiée³⁸.

La formule lapidaire du *Petit Catéchisme de Westminster*, Q. 91, résume cet enseignement d'une manière excellente : *Les sacrements deviennent des moyens efficaces de salut, non par le fait d'aucune vertu résidant en eux, ni en celui qui les administre, mais seulement par la bénédiction de Christ, et par l'opération de son Esprit en ceux qui les reçoivent avec foi.*

Nous trouvons dans cette formule deux affirmations et deux négations. *Une affirmation* d'abord : les sacrements sont des moyens efficaces de salut. En effet, ils sont des sceaux et des gages de la paternité de Dieu en Jésus-Christ, offerts aux fidèles. Et non seulement ils en représentent la grâce, mais ils la scellent en eux et la leur appliquent personnellement.

Deux négations : 1) Ils n'ont pas une force occulte en eux-mêmes. 2) Cette force occulte ne réside pas non plus dans le ministre.

Une seconde affirmation enfin : l'efficacité des sacrements réside dans la bénédiction du Christ et l'opération de l'Esprit Saint promis à tous ceux qui ajoutent foi à la promesse scellée dans les sacrements. Car « les sacrements ne profitent de rien sans la vertu du Saint-Esprit »³⁹.

On voit que le sacrement n'offre pas au croyant d'autres grâces salvatrices que celles que lui annonce déjà l'Ecriture. Pourquoi donc le fidèle en usera-t-il scrupuleusement⁴⁰? La réponse est simple : parce qu'il n'a pas le droit de s'attendre à ce que la grâce opère en dehors des conditions suivant lesquelles la promesse du secours est faite.

Si le calviniste assiste fidèlement au « prêche », même au prix des plus grands risques, et alors que le prédicateur n'est pas toujours très éloquent, c'est que, pour lui, il y a un mystère de la prédication : l'envoyé humain qui parle aux oreilles d'une part, et Dieu qui agit d'autre part sur l'intelligence et le cœur de celui qui est venu au rendez-vous où il a été convoqué par le Christ.

S'il présente ses enfants au baptême, c'est d'abord, sans doute, pour obéir à l'ordre du Christ qui a dit des enfants nés dans l'alliance de grâce : « A de tels est le royaume de Dieu. » (Matth. 18 : 3 ; Marc

³⁸ « Le Ministre ayant averti le peuple qu'on vienne à la sainte Table avec révérence, par bon ordre et modeste chrétienne, il reçoit le premier le pain et le vin, puis le donne au Diacon et conséquemment à toute l'Eglise, disant : « Prenez, mangez, le corps de Jésus, qui a été livré à la mort pour vous. » *La manière de célébrer la Cène*, Ed. de 1545, *Opera Calvinii*, VI, 200, note 2.

³⁹ CALVIN, *Institution*, IV, xiv, 9.

⁴⁰ Cette partie est développée au paragraphe suivant.

10 : 15). Mais c'est parce qu'il sait, par son expérience propre, que, devenu adulte et croyant, celui qui a reçu le baptême avant d'avoir pu bégayer le nom du Père céleste y trouvera le gage sensible que c'est Dieu qui a fait les premiers pas vers lui en l'introduisant dans son alliance. C'est encore parce qu'il sait que l'ange de la mort passe aussi sur les berceaux, et qu'il a besoin d'avoir le gage sensible lui attestant que les petits enfants aussi sont lavés du péché de leur origine par le sang du Christ, représenté par l'eau du baptême.

S'il se présente à la cène du Seigneur, ce n'est pas seulement pour se souvenir que le Maître est mort pour les péchés du monde, mais c'est pour avoir le gage individuel que le Christ s'offre encore à lui tout entier ; que le Christ veut être pour lui son breuvage et son pain, et l'insérer dans le corps spirituel dont il est le Chef ; c'est, en bref, que le fidèle veut recevoir et renouveler le sceau de son élection éternelle.

Nous savons maintenant qu'en confessant que Dieu unit, pour celui qui croit, sa grâce au signe physique, nous ne portons aucune atteinte à la gloire qui revient à Dieu seul. Nous savons aussi que c'est dans l'emploi fidèle de ces moyens de grâce que nous recevrons avec le signe la force signifiée. De cette force, nous avons toujours besoin, même « dans les jours heureux où tout semble allégresse ». Mais il est des jours sombres, dans la vie des Eglises et des Nations, comme dans celle des individus, où le ciel semble sourd à la prière et où la terre est jonchée des ruines de ce que nous estimions le plus solide, parce que nous comptions trop sur l'idéal conçu par l'homme, pas assez avec la souveraineté de Dieu.

Ces jours sont venus⁴¹. C'est le moment de nous tourner vers le Christ et de lui dire, avec les premiers disciples : « Seigneur, augmente-nous la foi ! » (Luc 17 : 5). C'est pourquoi nous irons dans le sanctuaire et, rompant le corps sacramental du Christ, portant à nos lèvres la coupe des douleurs de Gethsémané, après l'exaucement, nous méditerons dans nos cœurs la devise dont nos pères nous ont laissé la garde : *Soli Deo Gloria ! A Dieu seul la gloire !*

4° DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

a) *Le néo-protestantisme.*

Pour les néo-protestants, les sacrements ne sont pas nécessaires. Ils sont généralement inutiles, et il est bienséant de se conformer à la tradition et aux règlements de l'Eglise à laquelle on appartient par sa naissance. La science critique libère intérieurement ceux qui savent. Cette liberté intérieure doit leur suffire. Telle est la position théorique.

Mais, dans la mesure où le néo-protestantisme verse dans l'agnos-

⁴¹ Cf. note 14, page 22.

ticisme, l'expérience montre que le sacrement de la cène, — à l'exclusion du baptême qui tend à tomber en désuétude —, la cène, dis-je, devient une nécessité psychologique : le rite remplace le dogme qui s'est évaporé, et la sensualité sacramentelle, la connaissance de la foi à laquelle on a cru habile de renoncer par suite d'une préoccupation apologétique.

Mais, en bref, la théorie demeure qui affirme que le sacrement n'est pas nécessaire.

b) *Quakérisme et tendances similaires.*

Ici, non seulement les sacrements ne sont pas nécessaires, mais c'est une erreur de les maintenir. Les ombres ont disparu sous le règne de la lumière évangélique. Nous avons la chose, à quoi bon le signe ?

Cette tendance n'est pas absolument nouvelle. Déjà, la *Confession de La Rochelle* (Art. 38) parle de « fantastiques et sacramentaires qui ne veulent recevoir ces signes et marques ».

Cette négation du sacrement ne peut se soutenir sur le terrain de l'autorité de l'Ecriture qu'à l'aide de tours de force exégétiques qu'il serait fastidieux de suivre dans le détail. En réalité, pour ces sectaires, le texte n'est qu'un prétexte. La vraie norme est la *lumière intérieure* indépendante de l'Ecriture. Dans ces régions où l'arbitraire et le subjectivisme règnent en maîtres, la discussion se heurte à un parti-pris inaccessible à l'argumentation, parce qu'il a ses racines dans une sensibilité hostile à tout ce qui est objectif.

c) *Eglises orientale, romaine, luthérienne.*

Sauf le cas d'impossibilité absolue, les sacrements sont nécessaires, d'une nécessité de moyen *sine qua non*.

Ni les Grecs, ni les Romains n'enseignent, à la vérité, que chacun des sept sacrements soit nécessaire au salut. Il y en a même un, le mariage, qui pour Rome introduit dans un état où le salut devient plus problématique que dans le célibat. Mais le catholicisme enseigne que chaque sacrement est nécessaire pour l'acquisition de la grâce particulière dont il est le véhicule. En général, il ne peut y avoir aucune grâce d'ordre sans ordination canonique ; mais il n'est nullement nécessaire que tous se fassent prêtres. Le sacrement de la pénitence n'est nécessaire que pour ceux qui ont commis un péché mortel après le baptême. L'eucharistie, elle-même, n'est pas nécessaire pour les enfants. Mais le baptême, étant le seul canal par lequel la rémission des péchés et la régénération puissent parvenir jusqu'au pécheur, est absolument nécessaire au salut. Toutefois, les conséquences de cette proposition sont si révoltantes qu'on a reculé devant la rigueur logique. Le baptême *d'intention* et le baptême *du sang* peuvent remplacer le baptême *d'eau*. Mais, comme les enfants en sont incapables, tout enfant qui meurt sans avoir reçu le baptême est exclu du ciel et est condamné à aller aux limbes pour l'éternité.

Les Eglises luthérienne, grecque et romaine, dit le luthérien GUERIKE⁴², sont d'accord pour maintenir que, dans le sacrement, le signe visible comme tel confère les choses divines invisibles, et par conséquent que la participation aux sacrements est nécessaire pour participer aux choses divines qui y sont contenues. Aussi, la *Confession d'Augsbourg* condamne-t-elle la doctrine d'après laquelle les enfants peuvent être sauvés sans baptême : « Nous condamnons l'erreur des Anabaptistes qui rejettent le baptême des enfants, et qui affirment que les enfants peuvent être sauvés sans baptême. »⁴³. Cependant, il y a une nuance. Il faut distinguer entre les adultes et les enfants. Pour les adultes, la régénération doit précéder le baptême ; pour les enfants, le baptême est l'instrument de cette régénération⁴⁴.

d) *Les réformés.*

Les réformés enseignent une double nécessité des sacrements : une nécessité de *précepte* et une nécessité *psychologique*. Cette dernière explique la nécessité de précepte.

1. *Nécessité de précepte.* Le Christ et l'Ecriture commandent l'usage des sacrements. « Allez, faites des nations mes disciples en les baptisant... et leur enseignant à garder ce que je vous ai commandé (Matth. 28 : 19). Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. Celui qui ne croira pas sera condamné (Marc 16 : 16). Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom du Seigneur Jésus-Christ pour obtenir la rémission des péchés ; et vous recevrez le Saint-Esprit (Act. 2 : 38). Faites ceci en mémoire de moi (Luc 22 : 19). Que chacun mange de ce pain et boive de cette coupe (1 Cor. 11 : 28). » Personne n'osera dire sans restriction que l'obéissance à un commandement du Christ ne soit pas nécessaire en soi.

2. *Nécessité psychologique.* Il est d'autant plus nécessaire de s'y plier que le précepte repose sur la nature de notre constitution physique. Voici comment CALVIN expose cette nécessité : « S'il plaît à Dieu d'agir par des moyens sensibles, il le fait pour soulager notre faiblesse. Car si nous étions d'une nature spirituelle, comme les anges, nous serions en état de contempler spirituellement tant lui que ses grâces ; mais comme nous sommes enveloppés de nos corps, nous avons besoin qu'il se serve de figures, pour nous représenter les choses spirituelles et célestes ; autrement, nous ne les saurions compren-

⁴² GUERIKE, *Symbolik*, p. 374.

⁴³ *Confession d'Augsbourg*, Art. IX, 3 : *Damnant anabaptistas qui improbat baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri*. La seconde partie de cette affirmation est actuellement supprimée dans les Editions de la Confession d'Augsbourg. Cf. Trad. Française de Roerich, 1924. — Mais la Confession d'Augsbourg, Art. IX, 1, maintient que « le baptême est nécessaire au salut », et l'*Apologie*, IV, 51, « que le baptême des enfants n'est pas une chose vaine, mais qu'il assure le salut ». *Baptismus puerorum non (est) irritus, sed necessarius et efficax ad salutem*. (N. du R.).

⁴⁴ BAIER, *Compendium theologiae positivae*, III, X, 1739.

GERHARD, *Loci theologiae*, XXI, vii, 124, 1769.

dre. Aussi nous est-il *nécessaire* que tous nos sens soient exercés dans ces saintes promesses pour en affermir en nous la persuasion. »⁴⁵.

Cela nous est nécessaire, même lorsque nous ne sentons pas cette nécessité. Je dirai même *surtout* quand nous ne la sentons pas. Car cette absence du sentiment de la nécessité en question découvre une tendance fâcheuse à se croire plus sage que Dieu et à être content de ce qu'on a, sans soupçonner ce qu'on aurait de plus si l'on obéissait simplement au précepte. Aussi CALVIN ajoute-t-il : « Quiconque s'abstient volontairement de l'usage des sacrements, croyant qu'il n'en a pas besoin, méprise Jésus-Christ, rejette sa grâce et éteint son Saint-Esprit. »⁴⁶.

Mais cette double nécessité n'exclut pas la possibilité du salut pour un quaker qui aurait la foi justifiante et qui s'abstient des sacrements, non parce qu'il méprise l'ordre du Christ, mais parce qu'il ne lui a pas été donné de comprendre cet ordre. Les enfants non plus ne peuvent mépriser les sacrements. Il est donc cruel de penser que Dieu veuille les damner parce qu'un rite extérieur leur a manqué. Pour les adultes, l'Ecriture n'est pas moins positive. Ce qui damne, ce n'est pas l'absence du baptême, c'est l'incrédulité. L'addition canonique à l'Evangile de Marc (16 : 16) le dit positivement : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. » Le texte ne dit pas : « ...ou qui n'aura pas été baptisé ». Les grâces représentées, scellées et appliquées par les sacrements, ne sont pas attachées servilement à ceux-ci. La grâce et les grâces sont des actions du Saint-Esprit, et le Saint-Esprit est une personne divine : il est donc libre.

La doctrine d'après laquelle les sacrements sont nécessaires au salut, parce que le salut dépend absolument de la célébration d'un rite, est contraire à toute l'Ecriture. Ce qu'elle réclame est simplement la foi en Jésus-Christ et la repentance envers Dieu : « Celui qui croit en lui n'est pas sujet à la condamnation ; mais celui qui ne croit pas est déjà condamné. » (Jean 3 : 18). « Celui qui invoque le nom du Seigneur sera sauvé... » (Act. 2 : 21 ; Rom. 10 : 13).

Il est vrai qu'il nous est ordonné d'être baptisé, comme il nous est ordonné de confesser le Christ devant les hommes. Mais ces choses sont des devoirs à l'accomplissement desquels une foi vivante pourvoira. Ce ne sont pas des moyens de salut, pas plus que les autres bonnes œuvres. Les sacrements sont des œuvres. Or, nous sommes sauvés par grâce par le moyen de la foi : celle-ci est un don de Dieu. « Ce n'est pas par les œuvres, dit l'Ecriture, afin que nul ne se glorifie. » (Eph. 2 : 8-9).

De plus, attribuer le salut à des actes extérieurs tend à matérialiser la religion et à la faire retomber dans l'erreur des pharisiens.

⁴⁵ *Catéchisme de Genève*, Section 46, *in fine*. Ed. Je Sers, 1934.

⁴⁶ *Ibid.*, Section 47.

Je me hâte de dire que cette remarque n'atteint pas les luthériens, parce qu'ils font dépendre l'efficacité des sacrements de la foi, qui seule justifie, même dans le cas des enfants nouveau-nés, et que celle-ci précède le baptême dans le cas des adultes qui sont faits enfants de Dieu parce qu'ils viennent à Dieu par la foi en son Nom. Nous sommes tous enfants de Dieu, pour les luthériens comme pour saint Paul, par la foi en Jésus-Christ (Gal. 3 : 26). C'est cette doctrine de la justification par la foi seule qui a permis au luthéranisme d'éviter les conséquences fâcheuses de sa notion des sacrements.

5^e DE LA VALIDITÉ DES SACREMENTS. DES MINISTRES DES SACREMENTS

a) *Réformés et luthériens.* Les réformés et les luthériens sont d'accord pour enseigner que les ministres des sacrements sont les ministres de la Parole de Dieu. Les luthériens font cependant une exception pour les baptêmes d'urgence des enfants malades. Selon eux, un laïc peut l'administrer en l'absence du pasteur.

Si les ministres de la Parole sont les ministres légitimes des sacrements, il s'ensuit qu'un laïc qui entreprendrait de célébrer les sacrements commetttrait une usurpation, donc un acte répréhensible. Mais le sacrement serait-il invalidé pour cela ?

Les sacrements ne sont autre chose qu'une *parole-de-Dieu* visible. Par conséquent, s'ils sont célébrés comme le veut l'Ecriture, ils ont toute la validité qu'ils peuvent avoir quel que soit celui qui les administre, puisque leur efficacité ne dépend pas d'un pouvoir qui serait dans l'officiant.

Dire qu'un sacrement, célébré selon l'institution du Christ, ne serait pas valide à cause de l'indignité, de l'hérésie ou de la situation irrégulière de l'officiant, équivaudrait à dire que la Parole de Dieu ne peut produire ses effets et n'est pas valide parce que le prédicateur a usurpé sa fonction. Si la Parole de Dieu est fidèlement prêchée, elle reste la Parole de Dieu. De même, si le sacrement est fidèlement célébré, il reste ce qu'il est : une *parole-de-Dieu* visible. La position du protestantisme orthodoxe ne paraît pas aller plus loin que ceci : les seuls ministres *légitimes* des sacrements sont les ministres de la Parole.

b) *Catholicisme.* Pour le catholicisme, le sacrement n'est pas valide s'il n'est pas célébré par un prêtre valablement consacré, et il ne l'est pas davantage si ce prêtre n'a pas *l'intention générale et habituelle* de faire ce que l'Eglise fait, quand il célèbre un sacrement⁴⁷.

⁴⁷ Cf. Pape EUGÈNE IV, *Decretum pro Armenis*, Concile de Florence (DENZINGER, n° 695 : *Hoc omnia sacramenta tribus perficiuntur : ...et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.* « Trois choses parachèvent tous les sacrements : ...et la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise : desquelles, s'il en manque une seule, il n'y a pas sacrement. »

CONCILE DE TRENTE, *De Sacramentis in genere*, Can. 11 : *Si quis dixerit, in*

Ces conditions enlèvent aux fidèles toute certitude de foi divine qu'ils ont reçu d'autre sacrement que le baptême. En effet, si l'intention est nécessaire, elle l'est en particulier pour le sacrement de l'ordre, condition de la dispensation de la pénitence⁴⁸. Or, comment être sûr que, dans le cours des siècles, quelque irrégularité dirimante n'ait pas vicié la validité du sacrement de l'ordre et interrompu la succession apostolique ? Les sacrements seraient nuls qui procéderaient de cette source. Comment, d'autre part, être sûr que, dans le cours de l'histoire, il n'y a pas eu un évêque fou ou satanite qui délibérément a formé une intention contraire à celle de l'Eglise ? BELLARMIN dit qu'il suffit d'une probabilité raisonnable. Mais cette réponse rationaliste méconnaît la détresse de l'âme qui s'approche du sacrement, non pour y trouver une probabilité, mais la certitude de foi divine que ses péchés lui sont pardonnés et qu'elle est en état de salut.

Ici encore, avec tout son système compliqué d'assurances et de contre-assurances, le catholicisme aboutit à laisser l'âme chrétienne dans une perplexité que la tentation du diable peut changer en un tourment intolérable.

Cela suffit à condamner la doctrine de la nécessité de l'« intention ». Elle est contraire non à la lettre d'un texte, mais à tout l'esprit de l'Evangile, pour lequel la foi est une démonstration de l'invisible, la substance des choses qu'on espère (Héb. 11 : 1). Certitude, certitude ! s'écriait PASCAL : c'est le premier et le dernier mot de l'Evangile. « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité (Jean 4 : 24). Dieu ne nous a pas donné un esprit de timidité, mais un esprit de force, d'amour et de prudence. » (2 Tim. 1 : 7).

ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia : anathema sit. « Si quelqu'un dit que l'intention de faire au moins ce que l'Eglise fait n'est pas requise dès Ministres quand ils font et confèrent les Sacrements, qu'il soit anathème ! » DENZINGER, 854.

BELLARMIN, *De Justificatione*, Ch. 8 : « Nul ne peut être certain de certitude de foi qu'il reçoit un vrai Sacrement, vu que le Sacrement ne se fait point sans l'intention du Ministre : Or nul ne peut voir l'intention d'autrui. » (Trad. P. DU MOUTIN, *Anatomie de la Messe*, Liv. I, ch. xvii, qui commente ces textes : « L'Eglise Romaine tient que si le Prêtre n'a intention de consacrer et de faire ce que l'Eglise fait, il ne se fait aucune consécration ni Transsubstantiation... Le Sacrement donc étant nul si le Prêtre n'a intention de consacrer, il est impossible que le peuple soit assuré que la consécration a été faite. Car il ne sait pas quelle a été l'intention et la pensée du Prêtre, seulement il la présume par conjecture. Dieu seul connaît les cœurs des hommes (2 Chr. 6 : 30). L'adoration donc de l'hostie est une adoration conjecturale, et qui se fait à tout hasard, puisque nul n'est assuré de l'intention du Prêtre, sans laquelle le Sacrement est nul. »)

⁴⁸ Gabriel BIEL, Abrégé du *Canon de la Messe* : *Nullus celebrans potest evidenter scire se esse Sacerdotem, quia non potest evidenter scire se fore baptisatum, aut legitime ordinatum.* « Nul Prêtre, qui célèbre, ne peut savoir évidemment s'il est Prêtre : car il ne peut pas savoir évidemment s'il est baptisé ou s'il a reçu légitimement l'ordination. »

TROISIEME PARTIE

DU BAPTÈME

1° DÉFINITIONS

1. *Le baptême est un sacrement dans lequel une lustration faite avec de l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, représente, scelle et applique notre insertion au corps mystique du Christ en vue de la participation aux bienfaits de l'alliance de grâce et notre engagement d'appartenir au Seigneur.*

2. *Le baptême ne doit être administré à ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise visible, qu'après qu'ils auront été instruits dans la doctrine chrétienne et qu'ils auront fait profession de leur foi. Mais les enfants de ceux qui sont membres de l'Eglise visible doivent être baptisés.*

Tels sont les deux chefs de doctrine qui me paraissent résumer l'enseignement de l'Ecriture sainte sur le baptême et que je me propose de développer et d'établir.

2° LE BAPTÈME EST UN SACREMENT

Le baptême est un sacrement. Sur ce point, il y a unanimité entre les grandes communions chrétiennes.

Le caractère sacramental du baptême résulte du fait que, par autorité divine, il remplit le rôle de la circoncision, à laquelle il succède, dans la nouvelle dispensation de l'alliance de grâce¹. C'est en vertu d'une parole de Dieu, ἥτιμα θεοῦ, que Jean-Baptiste a célébré ce rite, dans l'époque de transition entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament (Matth. 9 : 13 ; Jean 1 : 33 ; Matth. 21 : 35). En repoussant son baptême, les pharisiens et les docteurs de la Loi ont anéanti le Conseil de Dieu à leur égard (Luc 7 : 29-30), et le Ressuscité étend à toutes les nations le rite johannique (Matth. 28 : 13).

Le baptême a d'abord existé concurremment avec la circoncision

¹ Pour plus de détails sur le parallélisme entre la circoncision et le baptême, cf. P. MARCEL, *Le Baptême, sacrement de l'alliance de grâce*, pp. 47-105, Revue Réformée, 2/3, 1950.

chez les chrétiens d'origine juive, et les « apôtres de la circoncision » auraient voulu étendre cet emploi simultané des deux rites à tous les chrétiens. Mais saint Paul déclare que si quelqu'un se fait circonscrire, Christ ne lui servira plus de rien (Gal. 5 : 2), et voit dans la réalité, dont le baptême est le signe, « la circoncision de Christ » (Col. 2 : 11). Le baptême remplace donc la circoncision. Or, celle-ci était, sans contredit, un sacrement de l'ancienne alliance. Elle a été instituée par Dieu lui-même comme *sceau* de l'alliance de grâce conclue avec Abraham avec cette promesse : « Je serai ton Dieu et le Dieu de ta postérité. » (Gen. 17 : 7). Plus précisément, la circoncision scelle deux bienfaits de cette alliance :

1. Elle est le sceau de la justice de la foi (Rom. 4 : 11) et de la circoncision du cœur, de la résipiscence (Deut. 10 : 16 ; 30 : 6 ; Jér. 4 : 4 ; Rom. 2 : 28-29 ; Col. 2 : 11). Elle est donc un sacrement de foi et de pénitence. Cela ne signifie pas d'ailleurs que le rite opère automatiquement ces bienfaits, puisque l'Ancien Testament distingue la circoncision du cœur de celle de la chair, et que le Nouveau Testament insiste sur cette vérité que la « circoncision rituelle est sans valeur si elle ne s'accompagne de celle du cœur » (Act. 7 : 51 ; Rom. 2 : 28).

2. Ce sacrement est un sacrement au sens réformé du terme, ce qui n'est pas contesté par la théologie catholique. Celle-ci admet en effet que les sacrements de l'ancienne alliance ne sont pas des canaux mystiques, mais des sceaux de la grâce. Elle y est contrainte par la déclaration formelle de Romains 4 : 11.

Quand nous disons que ce sacrement a été donné par Dieu à Abraham, il doit être bien entendu que nous ne voulons pas dire que la circoncision a été introduite dans le monde pour la première fois du temps de ce patriarche. La circoncision est un rite hygiénique et magique en usage chez un certain nombre de peuples en Orient, en Afrique, en Amérique, et dont l'usage remonte sans doute à un passé préhistorique. L'expression « d'institution divine » signifie simplement qu'il a plu à Dieu de faire de ce signe magique le signe d'une réalité spirituelle et de lui attacher un sens nouveau.

On peut en dire autant du baptême. Bien avant Jean-Baptiste et Jésus-Christ, il y avait en Israël et dans les religions païennes des lustrations et des ablutions d'eau. *Ce qui fait le sacrement, c'est le sens qu'il plaît à Dieu de lier au signe.*

Certains docteurs réformés, comme WIRTSIUS et MARK, ont eu le tort autrefois, alors que les connaissances ethnologiques étaient fort imparfaites, de méconnaître ce fait à propos de la circoncision. Mais ils n'ont pas songé à le faire à propos du baptême. Les lustrations rituelles étaient trop connues, soit pour ce qui concerne l'ancien Israël, soit pour ce qui concerne les païens de l'antiquité classique.

3° LA ILLUSTRATION SYMBOLIQUE DU BAPTÈME : IMMERSION, ASPERSION

Nous avons dit que le baptême est une lustration. Comme la cène est un souper symbolique, le baptême est une ablution symbolique. Le mode suivant lequel cette lustration doit être faite n'est pas spécifié dans l'ordre donné par le Ressuscité à ses disciples, et le Nouveau Testament laisse l'Eglise sous le régime de la liberté chrétienne : il est étranger à tout esprit ritualiste : « Allez et faites de toutes les nations mes disciples en les baptisant... et leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé » (Matth. 28 : 19-20), est-il dit simplement.

Il est vrai que les baptistes comprennent ce terme *βαπτίζονται* dans le sens d'*immerger*, et traduisent : « ...en les immergeant ». Ils se fondent sur le sens étymologique et originaire du mot *βαπτίζω*, qui signifie en effet proprement immerger. Ils s'appuient en second lieu sur la phraséologie de saint Paul qui a évidemment présent à l'esprit le mode du baptême par immersion (Rom. 4 : 4 ; Gal. 4 : 27 ; Col. 2 : 12).

En ce qui concerne la signification originale du terme, ils oublient qu'un mot désignant une action symbolique perd très vite dans l'esprit de ceux qui l'emploient son sens propre, pour ne plus désigner que le rite lui-même qui, dans certaines circonstances, s'accomplit d'une manière assez différente de celle qu'on employait le jour où il a été institué. Quand nous disons : « la cène du Seigneur », nous pensons au pain, à la coupe, aux paroles de l'institution. Bien peu pensent que ce rite formait la conclusion d'un souper et qu'il signifie : « le souper du Seigneur ». C'est au point qu'on le célèbre très ordinairement le matin.

De même, on peut montrer par des exemples tirés de la *Version des Septante*, du Nouveau Testament et de l'usage patristique presque contemporain à l'âge apostolique que les termes βαπτιζω et βαπτισμος pouvaient être employés dans un sens religieux et rituel, alors qu'on perdait de vue le sens originaire d'immersion, pour lui donner le sens d'aspersion ou d'effusion.

¹. *La Version des Septante.* Dans le livre de Jésus fils de Sirach (290 avant Jésus-Christ), chapitre 34, verset 30, nous lisons ceci : ὡς πεπονισμένος ἐπὶ γενεροῦ καὶ πάλιν ἀπτόσυνενος κύτου, τί ἀπέληγεν ἐν τῷ λοιπεῖ αὐτοῦ.

M. RANDON traduit très bien : « Après s'être purifié du contact d'un mort, si on le touche encore, à quoi servira l'ablution ? » L'ablution : λουτρόν, λουτρον, signifie *bain*, eau pour se laver et toutes sortes de illustrations. Que signifie ce mot ici, présenté comme équivalent de ξεπιτίσμενος ? Pour le savoir, nous n'avons qu'à lire comment, d'après Nombres 19 : 13, on se purifiait du contact d'un mort : « Quiconque aura touché à un mort, au corps d'une personne morte, et ne se sera point purifié, souille le Tabernacle de l'Eternel... Parce que l'eau de purification n'a pas été répandue sur lui, il est impur... »

2. *Le Nouveau Testament.* 1 Corinthiens 10 : 2 : « (Ils) furent tous baptisés en Moïse (ou *pour Moïse*) avec (par, εἰ) la nuée et par la mer. » Or, les Israélites ne furent pas plongés dans la mer, pas davantage dans la nuée. Ils traversèrent la première à pied sec entre deux murailles d'eau, et furent tout au plus aspergés par les gouttelettes tombant de la nuée dans laquelle ils se trouvaient. On voit en quel sens large et libre de tout ritualisme fut employé le terme βαπτίζω, βαπτίζομαι par saint Paul.

De plus, les diverses lustrations prescrites par la Loi mosaïque comportaient non seulement des immersions (étaient-elles totales ?), mais aussi des aspersions et des effusions. Or, elles sont toutes comprises sous le terme général βαπτισμός dans Hébreux 9 : 10.

Enfin, la rareté de l'eau, en juin ou dans le désert de Gaza, rend tout à fait impossible un autre mode que l'aspersion dans le cas des trois mille convertis de la Pentecôte (Act. 2 : 41), des cinq mille d'Actes 4 : 4, de l'Ethiopien (Act. 8 : 27-38). De ce dernier et de Philippe, il est bien dit qu'ils descendirent dans l'eau et qu'ils en sortirent tous deux. Mais comme on ne connaît pas dans la région de cours d'eau suffisamment profond pour immerger un homme, il est probable qu'ils n'eurent pas d'eau beaucoup plus haut que mi-jambe et que Philippe pratiqua une aspersion sur la tête de l'Ethiopien.

3. *Les Pères.* Nous n'avons qu'un texte décrivant le baptême aux environs de l'âge apostolique (aux environs de l'an 100), mais il est capital. C'est le chapitre 7 de la *Didaché* qui, en cas de manque d'eau, prescrit de baptiser en en répandant sur la tête du néophyte.

De tous ces textes, il me paraît clairement résulter que l'ordre βαπτίζοντες ne signifie pas « les plongeant », mais *pratiquer la lustration sacramentelle connue sous le nom de baptême*. Si le Seigneur avait voulu que ce rite fût uniquement pratiqué sous forme d'immersion, nous aurions dans le texte sacré un mot ne souffrant aucune ambiguïté, le mot βαπτίζω par exemple.

Enfin εἰ et le datif est instrumental, comme le prouve Actes 1 : 5, où cette proposition est employée concurremment avec le datif instrumental.

Mais on cherchera peut-être à faire état de la phraséologie de Paul. Cette phraséologie semble bien supposer que cet apôtre pratiquait et faisait pratiquer ordinairement par ses collaborateurs le baptême par immersion, qui resta, pendant longtemps, plusieurs siècles, le mode ordinaire d'administration du baptême. Mais le baptême par aspersion ne laisse pas de figurer, comme l'enseigne CALVIN, notre mort au péché et notre résurrection à la vie nouvelle. L'eau est versée en signe de mort sur le front de l'enfant, comme la pelletée de terre sur le mort qu'on ensevelit. Mais, au lieu de demeurer sur le corps, comme la terre, l'eau s'écoule en signe de résurrection². Comme il

² Catéchisme de Genève, Section 49.

est le symbole d'une ablution, le baptême par effusion ou par aspersion peut donc aussi être donné comme le symbole d'un ensevelissement momentané parce que suivi d'une résurrection. En matière de symboles, les signes conventionnels reçoivent et figurent le sens que l'explication initiatrice leur donne. Paul pouvait donc inclure dans sa phraséologie ceux qu'il avait baptisés *dans leur maison*, et conséquemment par aspersion, puisque la rareté de l'eau exclut l'hypothèse qu'ils aient pu être baptisés à domicile par immersion. C'est aussi ce que Pierre dit à propos du centenier de Césarée : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit comme nous ? » (Act. 10 : 47). Cela suggère naturellement que l'eau est apportée. Autrement, si Corneille avait dû se rendre dans un bain, il aurait fallu employer la tournure : « Peut-on écarter de l'eau du baptême, etc... ».

Je me résume. Contrairement à *πλένειν*, plonger, *βαπτίζειν*, qui signifiait originairement immerger, a fini par signifier, dans l'usage courant, laver, mouiller ; et, dans l'usage rituel, répandre par effusion ou aspersion. Jésus en disant « baptisez » n'a donc pas ordonné expressément de plonger. Le baptême, institué sous un climat chaud, était d'abord de préférence administré par immersion. Mais, en cas de rareté d'eau, l'immersion pouvait n'être pas totale, et même remplacée par l'effusion ou aspersion.

J'ajoute que si le baptême par immersion figure d'une manière plus saisissante l'ensevelissement et la résurrection du néophyte, le baptême par aspersion figure d'une manière plus saisissante le « sang de l'aspersion » (Héb. 12 : 24), cette aspersion du sang du Christ dont parle aussi l'apôtre Pierre (1 Pierre 1 : 2) et qui rappelle littéralement la promesse adressée au prophète Ezéchiel relative aux bienfaits de la nouvelle alliance : « Je répandrai sur vous des eaux pures et vous serez purifiés. » (Ez. 36 : 25).

Je conclus donc que le mode d'administration du baptême a été laissé dans l'imprécision par suite d'une dispensation providentielle expressément voulue. La dispensation chrétienne de l'alliance de grâce n'est pas une dispensation cérémonielle au sens ritualiste du mot. Faire dépendre la validité du baptême, sa réalité même, d'une question de quantité d'eau, ou d'entrée en contact du corps plus ou moins partielle ou totale, serait retourner au légalisme hyperjudaïque.

En transposant les paroles de saint Paul, nous dirons que le royaume de Dieu ne consiste ni dans l'aspersion, ni dans l'immersion, mais dans la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit (Rom. 14 : 17). Celui qui sert le Christ de cette manière est agréable à Dieu et approuvé des hommes. Recherchons donc ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle (Rom. 14 : 19 ss.). Ce qui contribue à la paix ! Oui, cessons de provoquer ou d'entretenir un schisme entre frères pour une mesquine question rituelle, alors que, ce qui est en jeu aujourd'hui, c'est l'Évangile lui-même et l'autorité de la Parole de Dieu. Dans cette question, on a péché des deux côtés en oubliant la

recommandation de l'apôtre : « Que chacun agisse suivant qu'il est persuadé dans sa propre conscience. » (Rom. 14 : 5). Pour nous, tout en reconnaissant formellement la légitimité du rite de l'immersion totale, nous usons de l'aspersion baptismale en conscience tranquille, parce que l'aspersion suffit à sceller notre paix et notre joie par le Saint-Esprit.

Ce que je dis de l'eau, je le dirais aussi du nombre des aspersions ou des immersions. L'eau peut être répandue une fois ou trois fois. L'Ecriture ne nous en dit rien. Il est probable que Jean-Baptiste n'usait que d'une aspersion simple. Nous savons par la *Didachè* que l'immersion triple était pratiquée dans la primitive Eglise aux environs de l'an 100. Cela n'a pas d'importance.

4° LES PAROLES DU BAPTÈME

Quant aux paroles qui doivent précéder, accompagner ou suivre le rite, il en est de même. Le Ressuscité, en ordonnant de baptiser par le nom εἰς ὄνομα, c'est-à-dire pour confesser et glorifier le Père, le Fils et le Saint-Esprit, a ordonné ce qu'il fallait faire et non ce qu'il fallait dire (Matth. 28 : 19). Il n'y a pas de formule sacramentelle au sens ritualiste du terme. Certains ont essayé de contester l'authenticité de la formule trinitaire dans saint Matthieu sous prétexte qu'EUSÈBE ne l'emploie jamais quand il parle du baptême. Mais la découverte de la deuxième partie de la *Didachè* (ch. 7 et suivants) a tranché la question dans le sens de l'authenticité. On ne trouve pas d'ailleurs pour cette contestation le moindre appui dans la critique textuelle. Tous les manuscrits sont d'accord pour rappeler les trois Personnes de la Trinité, et l'omission d'EUSÈBE est probablement fortuite, comme dans le livre des Actes. Car on objecte que les apôtres baptisaient au nom de Jésus-Christ, ἐπί (Act. 2 : 38), ou ἐν τῷ ὄνοματι, εἰς τὸ ὄνομα (Rom. 6 : 3 ; 1 Cor. 1 : 13 ; Gal. 3 : 27 ; Act. 8 : 16 ; 10 : 48 ; 19 : 5). Cela signifie tout simplement que ceux-ci conféraient le baptême chrétien en l'autorité du Christ, ἐπί ou ἐν τῷ ὄνοματι, et pour confesser le Christ εἰς τὸ ὄνομα. Mais on ne peut parler du Fils qui nous a acquis le salut par son sang, sans mentionner le Père qui nous offre le salut, et le Saint-Esprit qui nous l'approprie. Il n'est pas question dans ces textes de formule baptismale : le livre des Actes ne donne pas de liturgie.

Le baptême chrétien est donc toujours un baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La formule elle-même n'a une réelle importance que pour des raisons d'œcuménicité ecclésiastique. Pourtant, je crois que CALVIN personnellement n'aurait pas reconnu un baptême qui n'aurait pas été expressément administré sous la triple invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Dans l'intérêt du récipiendaire, pour lui éviter des doutes sur la validité de son baptême, pour que celui-ci ne soit pas contesté par

d'autres, par respect enfin pour la discipline de l'Eglise et pour maintenir intact le lien d'œcuménicité des diverses communions chrétiennes, le ministre doit employer cette triple invocation en administrant le baptême. S'il ne le faisait pas, il ferait preuve d'égotisme et d'attachement à son sens propre. Il montrerait qu'il met son autorité privée au-dessus de toute autre considération et mériterait d'être sévèrement rappelé à l'ordre.

5° L'EFFICACITÉ DU BAPTÈME

Toutefois, ce que nous venons de dire ne signifie pas que la parole explicative, qui doit toujours précéder ou accompagner, ou suivre le rite visible, ait la vertu magique d'imprégnier l'eau du Saint-Esprit, de telle sorte que, sans le contact de l'eau, les bienfaits qu'elle représente ne seraient pas conférés au récipiendaire.

La Parole qui accompagne l'eau fait de l'eau un sacrement, en ce sens qu'elle en fait une présentation de l'Evangile appliquée personnellement à celui qui reçoit le baptême. La prédication purement orale de l'Evangile s'adresse à tous indistinctement. La prédication dans le sacrement s'adresse personnellement à celui qui le reçoit.

L'Evangile est la puissance de Dieu pour le salut. Oui, mais seulement pour le salut de celui qui croit, pour le salut de tout croyant, dit saint Paul (Rom. 1 : 16). Et, dans ce cas, ce ne sont pas les signes oraux, les mots, ni les caractères écrits qui sont en eux-mêmes une puissance, mais la vérité qu'ils signifient et qu'ils présentent à l'esprit. C'est cette vérité qui est une puissance capable d'incliner à la foi chrétienne, si le Saint-Esprit lui donne accès au cœur. Et c'est la foi qui est le moyen par lequel la justice du Christ nous est imputée. Mais encore faut-il que, pour être le moyen de nous sauver, cette foi ne rougisse point de l'Evangile et qu'elle soit une foi qui confesse ouvertement son Sauveur. « On croit de cœur pour obtenir la justice, et de bouche on confesse pour obtenir le salut. » (Rom. 10 : 10).

C'est exactement dans le même sens que les sacrements sont la puissance de Dieu pour le salut de tous croyants, puisque les sacrements ne sont autre chose que la Parole de l'Evangile, rendue visible et tangible, pour confirmer la foi.

Saint Paul, s'adressant aux membres de l'Eglise de Rome, leur dit bien : « Nous tous qui avons été baptisés, nous avons été baptisés en sa mort..., nous avons été ensevelis avec lui par le baptême. » (Rom. 6 : 3-4). Mais c'est parce qu'il s'adresse à ceux qu'il considère comme de vrais fidèles (Rom. 1 : 6-7). Il ne dit pas, en effet : *tous ceux* qui ont été baptisés, mais « *nous tous* qui avons été baptisés ». C'est que, pour Paul, le baptême conféré à ceux qui passaient du judaïsme ou du paganisme à la religion chrétienne est comme une confession de foi. Cela ressort clairement de Galates 3 : 26-27 : « Vous êtes tous fils de Dieu par le moyen de la foi en Jésus-Christ : car vous tous, qui

avez été baptisés, vous avez revêtu Christ. » Oui, par le baptême, ou dans le baptême, nous ressuscitons avec le Christ (Col. 2 : 12). Mais est-ce l'eau du baptême, ou la vertu magique de la formule qui produit cette résurrection ? Nullement, car saint Paul ajoute : « par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts » (*Ibid.*).

En d'autres termes, le baptême scelle l'engagement que nous prenons ou que nous ratifions d'appartenir au Seigneur. Par conséquent, le baptême est un acte avec lequel le croyant reçoit toutes les grâces promises à la foi. Nous devons en faire une confession de foi. C'est pourquoi saint Paul attribue au baptême tout ce qu'il attribue à la foi. Le baptême nous unit au Christ et fait de nous des fils de Dieu ; par lui, nous mourons et ressuscitons avec le Christ. Il est l'ablution de régénération et de rénovation par l'Esprit Saint que Dieu notre Sauveur a répandu abondamment sur nous par Jésus-Christ (Rom. 6 : 3 ss. ; Col. 2 : 12 ; Eph. 5 : 26 ; Tite 3 : 5-6). Nous trouvons la même doctrine dans la première épître de Pierre. Le baptême nous sauve (1 Pier. 3 : 21) ; mais, ce qui sauve dans le baptême, ce n'est pas l'élément qui enlève les souillures du corps. Ce n'est donc pas l'eau ; c'est l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu par le moyen de la résurrection de Jésus-Christ (*Ibid.*)³.

Aussi saint Paul enseigne-t-il très clairement que la simple participation aux ondes baptismales ne suffit pas à conférer, par elle-même, une assurance contre la destruction (1 Cor. 10 : 1-12). Résultat : en assimilant au baptême le renouvellement spirituel, Paul ne vise dans le baptême que l'engagement sérieux du croyant ; l'acte de foi qui scelle la promesse d'appartenir au Seigneur. L'eau elle-même n'a d'autre rôle que de représenter, de sceller et d'appliquer au récipiendaire la promesse des bienfaits de la nouvelle alliance.

Dans le baptême, Dieu dit : « Aussi vrai que l'eau lave le corps et qu'elle rappelle la mise en terre et la résurrection, aussi vrai le sang du Christ te purifie de tes péchés, et sa mort et sa résurrection seront ta mort au péché et ta résurrection à la vie nouvelle, si tu n'anéantis pas, par ton incrédulité, la grâce qui t'est offerte. »

Le baptême, avons-nous dit, est le sacrement qui nous garantit que nous sommes entés au corps du Christ. Par le baptême, dit saint Paul, nous devenons une même plante avec lui (Rom. 6 : 6). Par lui, nous sommes agrégés à l'Eglise visible, au corps mystique du Christ, en tant qu'il comprend des sarments permanents et d'autres qui seront retranchés à cause de leur stérilité (Jean 15 : 2, 6). Il donne ainsi droit à celui qui le reçoit aux priviléges de la nouvelle alliance et nous pouvons compter que celui qui l'a reçu aura part à tous ses bienfaits, tant qu'il ne les aura pas anéantis par son incrédulité. « Celui qui croira et qui sera baptisé », c'est-à-dire celui qui ira à

³ A. LECERF ne semble pas, d'après les notes que nous avons sous les yeux, s'être attaché à faire l'exégèse de ce texte difficile. (N. du R.).

Dieu par cet acte intérieur qui s'appelle la foi, et qui confessera cette foi devant les hommes en faisant du baptême le sceau de son agrégation à l'Eglise du Christ, « celui-là sera sauvé » (Marc 16 : 16). « Celui qui ne croira pas sera condamné. » (*Ibid.*). Il n'est pas ajouté : « ou qui n'aura pas été baptisé », parce que, si celui qui croit pour être justifié acceptera normalement le baptême, ce baptême ne servirait de rien à l'incrédule. C'est l'incrédulité qui damne et non l'absence de cette lustration sacramentelle qu'on appelle le baptême.

6° LES DESTINATAIRES DU BAPTÈME

Mais qui peut et doit être baptisé ?

L'Eglise réformée répond, et j'espère montrer que sa réponse est conforme à la Parole de Dieu : *Ceux qui sont étrangers à la nouvelle alliance ne peuvent y entrer et en recevoir le sceau, qui est le baptême, qu'après avoir été instruits dans les vérités essentielles, fondamentales de l'Evangile et avoir confessé leur foi. Mais les enfants de ceux qui sont déjà membres de l'Eglise visible doivent être baptisés.*

a) *Les adultes.*

Toutes les Eglises et communions chrétiennes et, à ma connaissance, toutes les sectes qui retiennent le baptême, sont unanimes sur ce qui concerne les adultes : l'ordre du Ressuscité est clair : « Faites de toutes les nations mes disciples. » (Matth. 28 : 19 ; Marc 16 : 15). La seule manière de faire disciple un adulte qui n'appartient pas encore à l'alliance de grâce est de l'instruire dans le message évangélique et de lui demander son adhésion. « Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? », demande l'Ethiopien à Philippe ; et la réponse est d'une clarté aveuglante : « Si tu crois de tout ton cœur, cela t'est permis. » (Act. 8 : 37). Le texte rejeté à la marge par NESTLÉ est canonique pourtant ; d'ailleurs, il n'est baptisé, en tout état de cause, qu'après que Philippe lui ait annoncé l'Evangile concernant Jésus (Act. 8 : 35). Quand l'eunuque répond : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu », Philippe le baptise. Remarquez qu'il se contente de cette profession de foi. Les brownistes, les labadistes et d'autres sectaires veulent qu'on s'assure que le postulant est régénéré. Mais, de *intimis non judicat Ecclesia*, l'Eglise ne sonde pas les cœurs, et il ne lui appartient pas de vouloir discerner si le postulant n'a qu'une foi temporaire ou la foi justifiante. C'est à la moisson, au dernier jour, que les anges feront le triage entre ce qui est vraiment le bon grain et ce qui n'est que l'ivraie. « Laissez-les croître ensemble, dit Jésus, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le bon grain. » (Matth. 13 : 29-30). Il y a des chrétiens gros grains dont il est malaisé de dire si leur foi est ou non la foi justifiante. Ils peuvent s'y tromper eux-mêmes pour un temps. Or, l'Eglise visible comprend tout ce qui est attaché au cep par la foi. Il en est qui le sont d'une

manière permanente ; d'autres qui seront retranchés en raison de leur stérilité (Jean 15 : 2). Ce n'est pas à l'Eglise d'anticiper sur le jugement du Christ. Mais toujours est-il, qu'avec plus ou moins de sévérité, un enseignement plus ou moins développé, l'Eglise ne reçoit dans son sein par le baptême que ceux qui ont été instruits dans les vérités de l'Evangile.

b) *Les enfants.*

La grande controverse porte sur le baptême des enfants, qui est combattu par les mennonites ou anabaptistes, par les baptistes (particuliers ou généraux) et par quelques autres sectes du mouvement (les « disciples », les pentecôtistes, etc...), et qui est, au contraire, reçu dans toutes les communions chrétiennes ecclésiastiques, mais pour des raisons différentes et souvent contraires. On désigne sous le nom de *pédo-baptisme* (de πεῖς, πεδός, prononcé à la grecque moderne *pés, pédos*) la doctrine qui reconnaît la légitimité du baptême des enfants.

Pour ce qui concerne les réformés, le baptême est le sacrement qui scelle l'introduction dans la nouvelle dispensation de l'alliance de grâce, dans la nouvelle alliance par rapport à l'alliance mosaïque, qui est une dispensation abolie de cette alliance conclue avec Abraham. Cette nouvelle dispensation est concrétisée dans l'Eglise chrétienne visible, et l'Eglise chrétienne visible comprend tous ceux qui font profession de croire à l'Evangile du Christ *avec leurs enfants*. Il en résulte que les enfants de l'alliance doivent être baptisés, et ceux-là seulement, car c'est seulement à de tels qu'appartient le royaume de Dieu (Math. 19 : 14), c'est seulement de ceux-là que l'Ecriture nous garantit qu'ils sont saints (1 Cor. 7 : 14). Seuls, donc, les enfants des membres de l'Eglise visible — des fidèles — peuvent et doivent recevoir le signe, le gage et le sceau de la promesse du pardon et du renouvellement spirituel.

Le péché originel, dans lequel ils naissent tous, est à la fois une imputation et une corruption. Une imputation : « par un seul, la multitude, οἱ πᾶντες a été constituée pécheresse » (Rom. 5 : 12) ; une corruption : « par nature, enfants de colère » (Eph. 2 : 3). Les enfants des fidèles ne peuvent donc être saints et devenir participants du royaume de Dieu qu'à condition que le péché originel, en tant qu'imputation, leur soit remis, et qu'ils soient, puis après régénérés, ressuscités à une vie nouvelle.

Pour justifier le baptême des enfants, en nous plaçant au point de vue réformé, nous reprendrons les affirmations que nous venons de proposer et nous les justifierons. Nous examinerons ensuite les objections qu'on élève contre cette pratique.

1. *Le baptême, sacrement de l'alliance de grâce.* Nous avons dit en premier lieu que le baptême est le sacrement actuel de l'admission dans l'alliance de grâce conclue par Dieu avec Abraham, père des

croyants. Jusqu'à la Pentecôte, et depuis Abraham, cette alliance avait pour sceau, pour sacrement, la circoncision, qui ne devait être pratiquée que le huitième jour après la naissance et dont seuls les enfants mâles étaient les sujets (Gen. 17 : 10-11). Ce n'est pas que les femmes fussent exclues des bienfaits de cette alliance ; elles sont filles d'Abraham (Luc 13 : 16), et l'alliance n'est pas pour Abraham seulement, mais *pour sa parenté* (Gen. 17 : 10). Mais, dans cette première dispensation de l'alliance de grâce, la femme reste dans une position inférieure. Elle ne compte que comme moyen de propager l'Eglise, le *qâhâl*. Celle-ci n'est constituée essentiellement que par les mâles qui comptent seuls dans l'assemblée. Aussi, les rabbins n'autorisent-ils la célébration du culte régulier de la synagogue que si l'on peut réunir au moins sept hommes ayant fait la *bar mitzvah*, c'est-à-dire leur initiation à l'âge de douze ans. Le nombre des femmes ne compte pas.

Si le sacrement de la circoncision n'est administré que le huitième jour, ce n'est pas que l'enfant ne soit pécheur dès sa naissance : « Ma mère m'a conçu dans le péché, et j'ai été engendré dans l'iniquité », dit le fidèle qui se confesse (Ps. 51 : 5) ; mais c'est qu'il a plu à Dieu de n'attester sa bienveillance par un sceau qu'à partir de ce moment-là. Quoi qu'il en soit, l'Eglise comprend les descendants d'Abraham avec leurs enfants. Et les fidèles jouissaient de la consolation d'un sacrement pour eux et pour leurs enfants. Or, ce sacrement n'était pas seulement le sceau de l'introduction dans l'alliance charnelle, le sceau de l'appartenance à la race élue, il était aussi un sacrement de foi et de rénovation spirituelle ; il représentait la circoncision du cœur (Deut. 10 : 16 ; 30 : 6 ; Jér. 4 : 4 ; Rom. 2 : 28 ; Col. 2 : 11), et la justice de la foi (Rom. 4 : 11).

Cela ne signifie pas que le rite opère automatiquement ces grâces, puisque l'Ancien Testament distingue entre la circoncision *de la chair* et la circoncision *du cœur*, la circoncision faite sans mains, dira saint Paul (Col. 2 : 11), et que le Nouveau Testament insiste sur cette vérité que la circoncision rituelle est sans valeur, si elle ne s'accompagne de celle du cœur (Act. 7 : 51 ; Rom. 2 : 28). Ce sacrement était un sacrement au sens réformé du terme. Cela est reconnu même par les théologiens catholiques, qui y seraient contraints, au besoin, par la déclaration formelle de Romains 4 : 11.

Dans la nouvelle dispensation de l'alliance de grâce, la circoncision a été abolie et a été remplacée par le baptême, parce que la circoncision, depuis Moïse, obligeait à l'observation de la Loi (Rom. 2 : 25). Pendant la période transitoire qui s'étend du ministère de Jean-Baptiste à la Pentecôte, le baptême a existé concurremment avec la circoncision, pour ménager la transition entre l'ancienne alliance légale qui, elle, est abolie, et la nouvelle alliance évangélique qui ne fait que continuer, sous une nouvelle forme, l'alliance de grâce conclue avec Abraham, qui, elle, est irrévocable, comme tout l'effort de l'argumentation de Paul dans les Galates tend à le prouver (Gal. 3 et 4 :

21-31). La différence principale entre l'ancienne et la nouvelle dispensation consiste en ceci, que les promesses que Dieu avait restreintes à son peuple d'Israël sont à présent étendues à tout le monde. La raison qui justifiait la circoncision des enfants est donc celle qui nous oblige à admettre au baptême nos enfants, car Jésus-Christ ne nous a pas rendus participants de la grâce, qui était auparavant réservée à Israël, pour la diminuer, ni pour la rendre plus obscure, mais il l'a plutôt étendue et rendue plus claire. Or, si les enfants des chrétiens n'étaient pas admis au baptême, nous aurions cette conséquence paradoxale que, par suite de la venue du Christ, la grâce de Dieu serait diminuée et obscurcie, car nous n'aurions plus le signe extérieur qu'ont eu les anciens de la bienveillance et de la miséricorde de Dieu sur les enfants, signe qui est d'une grande utilité pour nous consoler et pour confirmer la promesse qui nous a été faite dès le commencement.

Puisque Dieu a voulu que cette promesse fût scellée autrefois en leur corps par un sacrement extérieur, il est très concevable qu'il n'y ait pas moins d'assurance à cet égard depuis la venue de Jésus-Christ ; car la même promesse demeure toujours et est même plus clairement confirmée de parole et ratifiée de fait par le baptême.

En outre, puisque les petits enfants ont part à la substance ou à l'efficacité du baptême ; puisqu'ils sont effectivement absous du péché originel, pour être ensuite régénérés par l'Esprit de Dieu, on commettrait une injustice à leur égard en leur refusant le signe, qui est inférieur à la chose signifiée.

Que les enfants des membres de l'Eglise visible puissent être pardonnés et sanctifiés, cela est constant, puisque Jésus a déclaré qu'à de tels appartient le royaume de Dieu (Matth. 19 : 14) et que saint Paul déclare que ces enfants sont saints (1 Cor. 7 : 14). Or, nous savons que rien d'impur, ni de souillé n'entrera dans le ciel et que la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu (1 Cor. 15 : 50). En refusant le baptême aux enfants des fidèles, nous leur refuserions, autant qu'il serait en nous, l'accès au Christ et l'entrée dans son Eglise visible. Or, il a dit : « Laissez-les venir à moi. » (Matth. 19 : 14). C'est donc en vertu de l'autorité de Jésus-Christ que nous maintenons que les petits enfants engendrés des fidèles doivent être baptisés. En nous ordonnant de faire de toutes les nations ses disciples, Jésus a dit comment il fallait procéder : en les baptisant et en leur apprenant à garder tout ce qu'il a commandé (Matth. 28 : 19-20). Ainsi donc, pour les enfants, qui sont certainement compris dans les *nations* que désigne le Christ, le baptême d'abord, l'instruction ensuite. Dans le cours désormais ordinaire de la vie de l'Eglise, hors des champs de mission, le baptême est, en ordre, le premier moyen pour faire un disciple : c'est l'inscription à l'école du Christ, qu'est l'Eglise visible. L'instruction catéchismale commencera dès l'éveil premier de l'intelligence.

En résumé, nous disons que la première présupposition qui jus-

tifie le baptême des enfants de ceux qui font profession d'être chrétiens est que ces enfants sont pécheurs de par leur origine adamique et condamnés de ce fait : « par nature, enfants de colère » (Eph. 2 : 3).

La *deuxième présupposition* est qu'ils peuvent avoir part au pardon, à la purification du péché et au renouvellement spirituel (qui sont la substance du baptême), puisqu'ils peuvent aussi bien que nous hériter de la vie éternelle. Le Christ est le Rédempteur des enfants qui meurent avant d'avoir pu anéantir, par leur ineréudité, la grâce qui leur est offerte ; leur Rédempteur aussi bien que celui des adultes qui croient. Les uns et les autres sont insérés au corps mystique du Christ. Les premiers par le moyen d'un germe de foi, les seconds par une foi en acte.

La *troisième présupposition* est que, dans l'Eglise chrétienne, le baptême est le sceau de la bienveillance de Dieu, comme la circoncision l'était dans l'ancienne dispensation de l'alliance de grâce. Les conditions d'admission n'ont pas été modifiées. Ceux qui font profession de se mettre au bénéfice de cette alliance doivent être reçus dans l'Eglise avec leurs enfants. La différence est que les bénéficiaires sont recrutés dans un cercle plus vaste : autrefois un peuple, maintenant toutes les nations. Le sacrement de la circoncision, autrefois pour les hommes et le huitième jour ; le baptême, aujourd'hui pour tous les enfants, mâles et femelles et dès leur naissance. Dieu ne tient plus compte du temps, ni des différences physiologiques. En Christ, il n'y a ni hommes, ni femmes, mais des créatures nouvelles, et Christ est l'homme de l'Eternité dans le temps. Le reste s'ensuit par voie de conséquence nécessaire.

2. *Objections au baptême des enfants.* Voyons maintenant les objections des baptistes.

Les baptistes orthodoxes (les *particular baptists*) ne nient pas les deux premières présuppositions. Mais il y a des « Disciples du Christ » et d'autres groupes, plus ou moins arminiens et pélagiens, qui croient que la corruption originelle ne suffit pas pour condamner ceux qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam, par un acte conscient et délibéré. Ils ne peuvent d'ailleurs maintenir leur position qu'en rejettant l'autorité de la Parole de Dieu ou en tordant les textes par de ces tours de force d'exégèse qui discreditent le principe protestant de l'autorité des Ecritures en le rendant inapplicable.

Il est trop clair que si saint Paul peut écrire aux Ephésiens (2 : 3) qu'ils étaient, avant leur consécration, par nature, *ζετονοι*, enfants de colère comme les autres, la colère de Dieu s'appesantit sur la nature irrégénérée. Il est trop clair encore que si le salaire du péché, c'est la mort et que tous les hommes meurent, y compris les petits enfants, ce ne peut être pour des péchés actuels puisque, là où il n'y a point de loi, il n'y a pas de péché (Rom. 5 : 13). Or, il n'y a point de Déca-

logue ni pour les païens ignorants, ni pour les enfants. C'est donc, comme veut le démontrer saint Paul, que, par un seul acte de transgression, la multitude a été constituée pécheresse (Rom. 5 : 19), et que tous sont sous la condamnation, y compris les enfants (Rom. 3 : 9 ; 5 : 12).

Quant à la deuxième présupposition, elle est plus évidente si possible que la première. 1 Corinthiens 15 : 22 déclare : « Si tous meurent en (ou *par*) Adam, de même tous revivront en (ou *par*) Christ » ; *tous*, donc les enfants aussi ! Et c'est sans aucune restriction que Jésus dit : « Si quelqu'un n'est né d'en-haut, il ne peut voir le royaume de Dieu... Si quelqu'un n'est né d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit... Il faut que vous naissiez de nouveau. » (Jean 3 : 3, 5-7).

Mais si nous comprenons bien l'argumentation de tous les baptistes en général, c'est la troisième présupposition qu'ils rejettent. Ils repoussent l'assimilation du rôle sacramental que nous avons établi entre la circoncision et le baptême. Pourtant, il est incontestable que saint Paul déclare, d'un côté, qu'Abraham a reçu de Dieu le signe de la circoneision comme sceau de la justification qui s'obtient par la foi (Rom. 4 : 11), et, d'un autre côté, que nous sommes ensevelis et que nous ressuscitons avec le Christ par le baptême, et cela au moyen de la foi en la puissance de Dieu qui a ressuscité Christ d'entre les morts (Col. 2 : 12). Or, précisément au verset précédent, voulant prouver, contre les faux docteurs judaïsants qu'il combat, que les Colossiens n'ont plus besoin de se faire circoncire dans leur chair, saint Paul leur dit qu'en s'étant fait baptiser par le moyen de la foi, ils ont été circoncis d'une circoncision immatérielle qui consiste dans le dépouillement du corps, de la masse de la chair, d'une circoncision de Christ. Pour lui donc, la substance du baptême est bien clairement ce que représentait la circoncision. Les deux sacrements ont une même signification : le dépouillement du corps du péché, de la chair, c'est-à-dire de la nature irrégénérée.

J'entends bien qu'on nous dit que l'Israélite appartenait au peuple par droit de naissance, tandis qu'on ne peut appartenir à l'Eglise chrétienne que par un acte d'obéissance. Mais je conteste la première partie de l'instance. On n'appartient pas au peuple d'Israël par droit de naissance : on appartenait à Dieu. L'enfant premier-né devait lui être racheté par un sacrifice (Ex. 13 : 11-16). Et l'on ne pouvait entrer dans le *qâhâl*, dans l'Eglise, sous sa forme pré-chrétienne, depuis Abraham, que par un acte d'obéissance : l'observation de la circoncision, signe de l'alliance de grâce. Quand il s'agissait d'enfants, cet acte d'obéissance était accompli par les parents. Mais il devait être fait bien par l'Israélite devenu adulte et tenu à la fidélité au monothéisme mosaïque, sous peine d'être retranché du milieu de son peuple.

De même, on ne peut appartenir à l'Eglise visible que par un acte d'obéissance : l'observation du rite du baptême. Quand il s'agit d'enfants, cet acte d'obéissance est accompli par les parents. Et le baptisé, parvenu à l'âge de discréption, doit reconnaître la vérité de son baptême pour en profiter. La forme de cette profession publique d'obéissance est laissée à la liberté de l'Eglise. Elle se manifeste le plus normalement par la demande d'admission à la Sainte-Cène, qui est aussi un acte d'obéissance à l'ordre du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi. » (Luc 22 : 19).

Ainsi, les trois suppositions de notre argumentation restent intactes. Mais le baptême a encore des flèches dans son carquois.

Il ne s'agit pas, dit-il, de déduire des ordres par des raisonnements humains. Il faut en produire un aussi précis que celui qui concerne la Sainte-Cène. Or, cela, les pédobaptistes sont incapables de le faire ! Il n'y a même pas dans toute la Bible un seul exemple de baptême d'enfants. D'ailleurs, ajoutent-ils, le baptême lui-même, qui est un sacrement de foi et de pénitence, répugne à être administré à un enfant au-dessous de l'âge de discréption. Il ne convient qu'aux régénérés, et les enfants nouveau-nés sont incapables de croire et de se repentir.

Réponse. L'Ecriture est en effet la règle unique de la foi et de la vie. Mais ce qui peut se déduire des textes par bonnes et solides raisons, dès que ces raisons s'imposent à notre intelligence, est aussi obligatoire qu'un commandement en forme littérale. « Je m'adresse à vous comme à des personnes intelligentes. Jugez-en par vous-mêmes », dit saint Paul aux chrétiens de Corinthe (1 Cor. 10 : 15). L'Esprit conduira l'Eglise dans la vérité. Et si l'Eglise est vraiment soumise à la Parole de Dieu, elle a le droit de compter sur la promesse, quand elle s'efforce de discerner la volonté du Seigneur au milieu de circonstances nouvelles, en faisant usage des facultés de déduction et d'inférences laissées à l'homme. Les baptistes ne font pas autre chose quand ils admettent les femmes à la cène du Seigneur. Ils infèrent du fait qu'elles peuvent et doivent être baptisées et du principe paulinien : « en Christ, il n'y a ni homme ni femme, ni esclave ni libre, etc... » (Gal. 3 : 28), qu'elles ont le même droit que les hommes de s'asseoir à la table du Seigneur, et ils font bien. Mais ils ne peuvent produire un seul texte du Nouveau Testament où cela soit dit expressément. Ils raisonnent et infèrent de leur mieux des données de l'Ecriture. Alors pourquoi nous reprochent-ils de faire ce qu'ils font ?

En fin de compte, la question n'est pas de savoir si les apôtres ont pratiqué ou non le baptême des enfants. La question est de savoir si Dieu nous donne de comprendre, aujourd'hui, d'après les écrits apostoliques, s'il veut que nous les baptisions. Tout est là. D'ailleurs, le fait qu'ils baptisaient par familles entières, nous montre qu'ils comprenaient l'institution du baptême comme celle de la circoncision.

Ils ne partageaient pas l'opinion individualiste du XVIII^e siècle, selon laquelle chacun est libre de choisir sa religion. Pour eux, celui que Dieu fait naître dans son Eglise est membre du peuple que Dieu s'est acquis. Il appartient de droit à Dieu ; il fait partie de sa περιποίησις, de sa possession ; seul, son refus de croire l'exclurait du baptême. Mais les enfants ne peuvent pas refuser de croire, ni résister à la grâce sanctifiante du Saint-Esprit. Nous n'avons donc pas à prouver qu'il y avait des enfants dans les familles qui ont été baptisées. Le fait seul que les familles sont nommées avec tant d'insistance nous autorise à conclure que, pour les apôtres, l'adhésion du chef de famille entraînait normalement le baptême de tous ceux qui n'opposaient pas expressément un refus délibéré à la prédication de l'Evangile. D'ailleurs, il serait bien invraisemblable qu'il n'y ait jamais eu d'enfants dans aucune des familles mentionnées dans les Actes et dans la première Epître aux Corinthiens.

Ajoutons que, du point de vue purement historique, il est très probable, plus que probable, que les apôtres ont pratiqué le baptême des enfants de chrétiens. Au IV^e siècle, il était tellement reconnu que ce genre de baptême était d'institution apostolique, que les pélagiens n'ont pas songé à le contester, bien qu'Augustin en tirât des conséquences redoutables pour appuyer son argumentation en faveur du péché originel. En 252, un Concile, présidé par saint CYPRIEN, déclara que le baptême des enfants doit être pratiqué avant le huitième jour. Au début de ce siècle, TERTULLIEN, à la vérité, déconseille l'usage de baptiser les enfants, mais c'est à cause de la conception magique qu'il se faisait de ce sacrement. Il faut remarquer qu'il n'ose pas proscire cet usage absolument et qu'il n'en conteste pas l'origine apostolique, comme il sait très bien le faire à propos de la prière pour les morts, qu'il reçoit. Cette origine apostolique est d'ailleurs affirmée un peu plus tard par ORIGÈNE, vers 244, dans son commentaire sur Romains 6. « L'Eglise, dit-il, a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême aussi aux enfants. Ceux-ci savaient bien, eux à qui les secrets des divins mystères avaient été confiés, qu'il y avait en tous de vraies souillures de péché qui devaient être abolies par l'eau et l'Esprit. » A l'époque où il écrivait, ce savant docteur était très à même de savoir si ce qu'il disait était fondé. Dans sa jeunesse, il avait été contemporain d'hommes ayant connu des disciples immédiats des apôtres.

Le fait que nous ne pouvons pas remonter plus haut que TERTULLIEN et ORIGÈNE, en fait de mention expresse du baptême des enfants, ne doit pas étonner. Le baptême des enfants, étant donné le point de vue sociologique des hommes de ce temps, allait de soi. Ce ne pouvait être une question brûlante. D'ailleurs, le fait que, du temps d'ORIGÈNE, le baptême des enfants est une institution si ancienne qu'elle était à ses yeux d'origine apostolique, rendrait inexplicable l'apparition d'un tel usage tout près des apôtres sans qu'on trouve trace d'une opposition fondée sur la nouveauté de ce rite.

Au surplus, nous avons la preuve textuelle que saint Paul ne considérait pas le baptême comme incompatible avec l'état d'enfance. Voulant prouver que l'élément extérieur du sacrement, l'eau du baptême par exemple, ne suffit pas à régénérer ceux qui la reçoivent, il enseigne que *tous* les pères du peuple juif actuel ont été baptisés en traversant la Mer Rouge et en étant sous la nuée (1 Cor. 9 : 1 ss.) ; « tous », πάντες ; mais, parmi ces πάντες, sur lesquels Paul insiste, il y avait non seulement des anciens et des guerriers, mais des femmes et des enfants à la mamelle. L'apôtre ne songe pas un seul instant à excepter les enfants du nombre de ces baptisés.

C'est qu'en effet le baptême n'est pas plus incompatible avec le bas-âge des enfants que ne l'est la circoncision. Celle-ci était un sacrement de repentance, comme Moïse et les prophètes le déclarent, et un sacrement de foi, comme dit saint Paul. Cependant, Dieu a commandé expressément que les enfants fussent circoncis. Or, toutes les objections opposées au baptême des enfants, sacrement de foi et de pénitence, s'appliqueraient aussi bien à la circoncision des enfants, qui est certainement d'institution divine.

On fait encore quelques objections moins importantes. On nous dit, par exemple, qu'on peut introduire les enfants dans l'Eglise comme l'a fait Jésus, *par l'imposition des mains et la prière*. Pourquoi Jésus n'a-t-il pas baptisé les enfants qu'on lui présentait, si telle est sa volonté maintenant ?

Mais on oublie que Jésus, qui avait d'abord pratiqué le baptême pour affirmer son accord avec Jean-Baptiste, venait précisément de renoncer à cette pratique, parce que les disciples du prophète en avaient pris ombrage. Il ne sera désormais plus question du baptême qu'après la résurrection. Vouloir réintroduire le geste de Jésus, imposition des mains aux petits enfants, comme une institution permanente, c'est oublier qu'il y a eu la Pentecôte et rétrograder dans l'ère de transition préparatoire qui a précédé cette effusion du Saint-Esprit. C'est un recul en plein judaïsme sur son déclin. De quel droit, d'un geste occasionnel du Maître, fait-on une institution permanente d'introduction dans l'Eglise, sans la moindre indication du Christ à cet égard ?

3. *L'utilité du baptême des enfants.* On nous dit enfin que le baptême ne sert à rien aux enfants qui le reçoivent, puisque nous reconnaissions que l'eau n'opère pas la grâce.

Nous répondons qu'il a pour eux une utilité immédiate et une utilité éloignée. *Une utilité immédiate* : il les introduit solennellement dans l'Eglise visible, qui est leur mère spirituelle. Il donne donc le droit, et il impose à celle-ci le devoir de s'occuper d'eux dans toute la mesure de ses moyens ; de veiller sur eux au cas où les parents ne pourraient le faire, et de prendre toutes les mesures utiles pour qu'ils soient plus tard instruits dans les vérités de la foi ; et cela de l'aveu

même des pouvoirs civils. *Une utilité éloignée* : quand ils seront parvenus à l'âge de raison, ceux qui auront reçu le baptême dans la première enfance auront le témoignage que la bienveillance de Dieu a prévenu leurs premiers élans conscients vers lui et que cette bienveillance ne dépend en rien ni d'eux, ni des sentiments subjectifs de leurs parents immédiats, mais uniquement de la promesse faite à la foi du père des croyants dans l'alliance de grâce, à Abraham. Il leur dit : « Vous êtes le véritable Israël, les vrais fils d'Abraham, si vous avez la foi d'Abraham. » (Gal. 3 : 7). « La promesse est pour vous et pour vos enfants, autant que Dieu en appellera. » (Act. 2 : 39). En un mot, le baptême reçu dans l'enfance apporte à celui qui médite sur ce bienfait l'Evangile de la grâce prévenante.

4. Raison des objections des baptistes calvinistes contre le baptême des enfants. Ce qu'il y a, au fond, derrière toutes ces objections de détail des baptistes orthodoxes et calvinistes, les seuls dont la position vaille vraiment la peine d'être examinée, c'est une confusion (que font d'ailleurs des calvinistes pédobaptistes) entre le pacte du salut, fondement de l'élection en Christ réalisé par l'Eglise invisible, d'une part, et l'alliance de grâce, d'autre part, conclue avec Abraham et réalisée par l'Eglise visible.

L'Eglise invisible comprend les seuls élus, ceux qui sont entés en Christ, qui est le Cep, pour l'éternité ; ceux qui ont virtuellement ou actuellement la vraie foi. L'Eglise visible comprend, avec ceux-ci, des sarments qui seront retranchés à cause de leur stérilité (Jean 15 : 2) ; tous ceux qui font profession de la vraie religion, que cette profession soit conséquente ou non, sincère ou non.

Du fait de cette confusion, il semble que si l'on baptise les enfants et que si par fidèles on veuille entendre seulement ceux qui ont la vraie foi, « tout devrait être élu dans la Réforme », si l'on baptise les enfants. Les baptistes sont des labadistes plus conséquents que LABADIE, voilà tout. Ils veulent constituer sur la terre une église pure, composée de vrais croyants, d'élus à la gloire. Mais ils oublient deux choses. *La première*, c'est qu'il n'appartient pas à l'Eglise de sonder les cœurs, ni même d'essayer de les sonder. Elle doit se contenter de demander à ceux qui réclament le baptême pour eux et pour leurs enfants, s'ils veulent entrer eux-mêmes, ou introduire leurs enfants dans l'alliance de grâce, en professant la foi chrétienne. Sur leur réponse affirmative, elle doit faire un jugement de charité sur l'élection de ces adultes. *La seconde chose* qu'ils oublient, c'est le précepte du Christ : « Laissez-les croître ensemble, jusqu'à la moisson, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le bon grain. » (Math. 13 : 30). Il y a des élus, des chrétiens qui seront sauvés, mais qui sont des chrétiens gros grains. Cela n'empêche pas l'exercice d'une discipline maternelle. Mais, de ce point de vue, l'excommunication elle-même n'est qu'une tentative suprême d'appel à la repentance et

ne s'exerce jamais qu'en cas de refus public outrageant et scandaleux d'obéir à la discipline ecclésiastique. Et même, dans ce cas, elle ne ferme jamais la porte au repentir, elle n'interdit jamais le retour dans le sein de l'Eglise visible.

Mais si nous ôtons la confusion entre le pacte du salut et l'alliance de grâce, si nous comprenons que c'est justement à cause de la bienveillance miséricordieuse de Dieu, qui ne désire pas qu'aucun périsse (Matth. 18 : 14), qu'il y a une *tension* entre l'idéal d'une église de saints et la réalité empirique d'une église mêlée de bon et de mauvais, les objections contre le baptême des enfants perdront de leur virulence et il deviendra possible au baptiste d'écouter et de comprendre notre réponse.

7° LE BAPTÈME DE JEAN ET LE BAPTÈME CHRÉTIEN

Pour être à peu près complet sur le sujet du baptême, il me reste à examiner la question des rapports entre le baptême de Jean et le baptême chrétien, et le sens de ce qu'on appelle, improprement à mon sens, le baptême pour les morts (1 Cor. 15 : 29).

CALVIN et la grande majorité des docteurs réformés soutiennent l'unité substantielle du baptême de Jean et du baptême chrétien. En effet, Jean baptisait « pour la rémission des péchés » et Pierre exhorte la multitude à se faire baptiser « pour la rémission des péchés » (Marc 1 : 4 ; Act. 2 : 38). Les deux rites scellent donc substantiellement la même grâce : le pardon des péchés. Et si Jésus a voulu être baptisé par Jean-Baptiste, c'est qu'il a voulu se solidariser avec les pécheurs et ouvrir le chemin à ses disciples vers les fonts baptismaux. Si le baptême de Jean n'avait pas la même valeur que le baptême chrétien, nous aboutirions à cette conséquence paradoxale que le Chef de l'Eglise visible et que les apôtres, fondateurs de cette Eglise, seraient les seuls dans l'Eglise visible à n'avoir pas été baptisés.

On objecte premièrement que Jean-Baptiste lui-même établit une différence entre son baptême et celui de Jésus-Christ. Lui, Jean, ne baptise que d'eau ; Jésus-Christ baptise du Saint-Esprit et de feu. Mais cette différence n'est autre que celle qui existe entre l'acte de tout ministre et l'acte du Christ. Le ministre ne peut baptiser qu'avec de l'eau. C'est le Christ qui baptise tous les jours ses élus de feu en envoyant l'Esprit qui procède de lui (*Filioque procedit*) aussi bien que du Père. Il les baptise tous les jours ainsi, mais il ne l'a fait pleinement qu'à partir du jour de la Pentecôte (Act. 1 : 5).

En second lieu, on objecte que l'apôtre Paul a rebaptisé des disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean (Act. 19 : 1-7). Mais si ces disciples ont vraiment été rebaptisés, — ce qui n'est pas sûr, car le texte peut s'entendre autrement —, c'est qu'ils avaient été baptisés par des disciples de Jean infidèles à l'esprit de leur maître, qui ne s'étaient pas joints à l'Eglise et méconnaissaient l'effusion du

Saint-Esprit sur celle-ci. Ils formaient une sorte de religion à part. Leur baptême n'était plus le baptême primitif de Jean, car ils avaient fait de Jean le révélateur suprême, tout en reconnaissant un caractère prophétique, mais subordonné, à Jean. BALDENSPERGER croit que le prologue du quatrième Evangile a été écrit contre ces disciples de Jean⁴. Ils n'ont donc pas été rebaptisés, mais baptisés pour la première fois, comme nous le ferions pour des musulmans aujourd'hui.

Il y a un seul baptême, dit l'Ecriture (Eph. 4 : 5). « Je crois un seul baptême pour la rémission des péchés », dit le Symbole de Nicée-Constantinople. Quand nous affirmons l'unité substantielle du baptême de Jean et de celui de l'Eglise chrétienne, nous ne disons pas autre chose.

8^e LE BAPTÈME POUR LES MORTS

Que faut-il entendre maintenant par ceux qui sont baptisés ὅπερ τῶν νεκρῶν (1 Cor. 15 : 29) ? La manière la plus courante de s'expliquer ce passage consiste à comprendre ὅπερ dans le sens de *pour* ou de *à la place de*, sens en effet très fréquent avec le génitif, et de dire que Paul fait allusion, pour prouver la résurrection, à l'usage qui aurait été courant chez certains chrétiens de Corinthe de se faire baptiser à la place et au profit de catéchumènes morts avant d'avoir reçu le baptême. Cette interprétation a été donnée même par des docteurs réformés, comme Bénédict PICTET et Abraham KUYPER. Mais elle se heurte aux objections les plus sérieuses.

1. Nous n'avons aucun indice dans le texte du Nouveau Testament de l'existence d'un tel usage. EPIPHANE nous parle bien de certains hérétiques de son temps qui avaient cette coutume ; mais il est vraisemblable qu'ils en avaient puisé l'idée dans le texte de saint Paul. Rien ne prouve qu'ils l'aient bien compris.

2. En second lieu, il semble que la preuve serait très faible. Les adversaires de Paul auraient pu facilement lui répondre qu'ils réprouvaient cet usage.

3. L'explication n'a aucun rapport avec le contexte des versets suivants.

4. Enfin, elle se heurte à une impossibilité philologique. Il y a l'article devant νεκρῶν. Il ne s'agit donc pas de quelques morts, mais des morts d'un endroit ou d'un temps déterminé. Il est donc arbitraire de donner à la proposition ὅπερ un sens dérivé. Son sens primitif est *sur, au-dessus de, par-dessus*, soit au propre, soit au figuré, et nous traduirons : « Que feront ceux qui sont baptisés sur les morts ? »

⁴ BALDENSPERGER, *Der Prolog. der IVten Evangelium*, Felburg, Mohr, 1898.

D'après le contexte du verset suivant, cette opération suppose :

1. Qu'on croit à une survie délivrée du péché, ce qui n'est possible qu'avec la foi en la résurrection du Christ et de ceux qui se sont endormis en lui.

2. Qu'elle implique le risque couru de perdre la vie. C'est ce qu'indique le *καὶ* du verset suivant (v. 30) : « Pourquoi nous aussi sommes-nous en danger à toute heure ? Je meurs chaque jour... Si c'est d'un point de vue humain que j'ai combattu les bêtes à Ephèse, quel profit en ai-je ? », etc...

Dès lors, le plus simple est de comprendre que Paul fait allusion à l'enthousiasme de certains non-chrétiens qui *demandaient le baptême après le martyre des membres d'une Eglise donnée, tombés en rendant témoignage à leur foi*. Ils se faisaient baptiser sur les morts, *par-dessus* les morts de cette église, au sens figuré, ceux-ci étant envisagés comme des combattants qui établissent leur position sur les corps des soldats jonchant le champ de bataille.

Il ne servirait de rien d'objecter que Corinthe était tranquille. Il y avait ailleurs des cas semblables et, à moins de renier ouvertement le christianisme, les adversaires de Paul ne pouvaient désapprouver ceux qui se faisaient ainsi « baptiser sur les morts ».

Telle est, me semble-t-il, l'explication qui cadre le mieux avec le contexte. Celle de CALVIN, BONNET et BAVINK est excellente si l'on ne croit pas qu'il y ait un lien entre les versets 29 et 30. Se faire baptiser pour les morts signifierait que des catéchumènes à l'article de la mort se faisaient baptiser pour se joindre non à l'Eglise des vivants, mais à celle des morts, ou qu'ils étaient « sur les morts », c'est-à-dire déjà comptés comme couchés sur le moneau des morts, tenus pour morts. Il faudrait alors traduire : « ...qui sont baptisés pour morts », ou littéralement, mais au figuré : « sur les morts ». Un tel baptême *in extremis* ne peut avoir de sens que si l'on partage la foi de Paul.

En tout cas, il est impossible de prouver qu'il s'agit dans ce texte d'un baptême par substitution au profit des morts. Nul ne peut mourir et ressusciter à ma place. Nul ne peut croire à ma place. Nul ne peut donc être baptisé à ma place.

QUATRIÈME PARTIE

LA SAINTE-CÈNE

1^o DÉFINITIONS ET DOCTRINE RÉFORMÉE

L'eucharistie, la communion ou, dans l'usage réformé, de préférence, la Sainte-Cène, ou Cène du Seigneur, est un sacrement institué par le Christ dans lequel, par l'acte de donner, de recevoir et de consommer du pain et du vin, dans l'esprit de l'institution du Christ, sa mort est représentée ; et ceux qui y participent dignement, mangent et boivent, non d'une manière charnelle et corporelle, mais spirituellement et par le moyen de la foi, la substance de son corps et de son sang, avec tous les biensfaits apportés par le Christ crucifié, et cela pour leur alimentation spirituelle et leur croissance dans la grâce.

a) *Les deux éléments de la Cène.*

Comme le baptême est le symbole d'une ablution, la Cène est le symbole d'un souper. Elle consiste en les éléments essentiels d'un repas, un aliment : le pain, un breuvage : le vin. Elle est un sacrement, c'est-à-dire une action rituelle, une cérémonie permanente d'institution divine, destinée à représenter, à sceller et à appliquer aux croyants la grâce du salut.

Certains critiques modernes, JÜLICHER, SPITTA, BRANDT, GRAPE, etc..., suivant les traces d'anciens hérétiques sacramentaires, ont nié que Jésus, lors du repas qu'il aurait présidé le 14 ou le 15 Nisan (la conciliation de la tradition synoptique avec la tradition johannique nous est indifférente du point de vue dogmatique), ait institué la Sainte-Cène. En distribuant du pain, et en mettant ce pain en relation avec son corps brisé, il aurait simplement voulu annoncer sa mort prochaine, sans plus. Cette négation trouve son point de départ dans la présupposition que le Christ, croyant à son prochain retour eschatologique, ne pouvait songer à ce que ses disciples feraient après sa mort. C'est un fait que l'institution d'un rite permanent, d'un sacrement, ne cadre pas avec l'eschatologie que ces auteurs prétendent à Jésus.

Ad. HARNACK prétend qu'au premier et au second siècles, l'usage de remplir la coupe avec de l'eau était assez généralement répandu

dans l'Eglise et qu'il dut encore être combattu au v^e siècle¹. Il considère que Paul lui-même, en parlant de la coupe, ne détermine pas qu'elle doive contenir du vin.

Voici l'argumentation résumée de ces critiques :

1. Les mots : « Faites ceci en mémoire de moi », manquent dans Matthieu et dans Marc. Ces deux évangélistes ne suggèrent pas l'idée qu'il s'agisse de l'institution d'un rite permanent. Ces mots n'apparaissent que comme une addition de Paul dans 1 Corinthiens 11 : 24, et, sous son influence, dans Luc 22 : 19, et cela à propos du pain seulement. Dans Luc 22, les mots *τὸ ὄπερ... ἐχγυνόμενον*, c'est-à-dire la fin du verset 19, à partir de « qui est donné pour vous... », et tout le verset 20, manquent dans le manuscrit D. Par conséquent, il ne peut être question, ni d'un corps du Christ donné aux fidèles, ni d'une coupe de bénédiction.

2. L'Evangile de Jean ne fait aucune mention de l'institution d'un sacrement de la cène.

3. Les récits des synoptiques entre eux, d'une part, et avec Paul, d'autre part, divergent fortement.

4. Jésus ne pouvait mettre le pain et le vin en rapport avec sa mort dans un sens expiatoire. Encore moins pouvait-il en faire les signes de la manducation de son corps et de son sang. Ces idées, affirme-t-on, n'ont pu être formées qu'après que l'Eglise se fût fait certaines représentations dogmatiques sur ces questions qui supposent la foi en la résurrection de Jésus.

5. L'idée d'une manducation de la chair et du sang d'un homme devait faire horreur à des Juifs.

6. Comme il n'était pas encore mort, si la cène était la communion de son corps crucifié et de son sang répandu, il semblerait en découler que la première cène n'aurait été qu'un pseudo-sacrement, d'un caractère tout différent des actes semblables célébrés après la résurrection.

Dans les six objections que je viens de donner, j'estime présenter un résumé fidèle de l'argumentation des critiques sacramentaires. Malgré l'assurance de ceux qui les avancent, ces arguments me paraissent dénués de force probante.

1. L'absence des mots *τὸ ὄπερ* jusqu'à *ἐχγυνόμενον* (vers. 19 b et 20 de Luc 22) dans le manuscrit D ne peut pas impliquer qu'on croyait qu'au moment du repas il ne se serait rien passé de plus que ce qui est rapporté au verset 19 : *καὶ λαβὼν ἀρτὸν εὐχριστήσας ἔλεσεν καὶ ἐδόκεεν κύτους λεγων· τοῦτο ἐστιν τὸ σῶμα μου*, « puis il prit du pain et,

¹ Ad. HARNACK, *Brot und Wasser* : Die Eucharistische Elemente bei Justin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Alchristliche Literatur. Vol. VII, 2, p. 115-144.

après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps » ; car alors l'action qui a lieu est parfaitement incompréhensible. Le texte de D. suppose que quelque chose de plus s'est produit et a été dit dans la circonstance. Ce texte est en contradiction avec les meilleurs manuscrits. Nous devons le tenir pour corrompu. Si l'on voulait à toute force le regarder comme offrant la leçon primitive, il faudrait admettre alors que Luc ne se serait proposé que de donner un récit abrégé de ce qui s'est passé au dernier repas.

Mais Matthieu et Marc, sans contredit, racontent et veulent raconter l'acte émouvant par lequel Jésus a substitué à l'Agneau pascal, signe de la protection contre le passage de l'Ange exterminateur en vertu de l'alliance, le pain et la coupe, pour signifier que son corps est le véritable Agneau pascal et que c'est son sang répandu qui est le sang de l'alliance.

Comme le reconnaît LOBSTEIN, qui n'est pas suspect d'orthodoxie, le soin qu'ils apportent à rattacher, dans leur chronologie et dans leur rédaction, cet acte du Christ au repas pascal, prouve qu'ils y voyaient une institution nouvelle destinée dans l'intention de Jésus à expliquer le sens prophétique du repas pascal des Juifs et à s'y ajouter ou à le remplacer.

Sans doute, le commandement : « Faites ceci en mémoire de moi », que rapporte saint Paul (1 Cor. 11 : 25), manque dans les synoptiques. Mais dirons-nous avec Frédéric GODET : « Le fait avéré de la célébration régulière de la Sainte-Cène, comme repas commémoratif de la mort de Jésus, dès les temps les plus primitifs de l'Eglise, suppose un ordre de Jésus à cet égard et confirme pleinement la formule de Paul et de Luc. L'intention expresse de Jésus a été de maintenir la Pâque (chez ces chrétiens disciples d'origine juive), en renouvelant le sens. Matthieu et Marc n'ont conservé des paroles de l'institution que ce qui se rapportait au *sens* nouveau donné à la cérémonie. Quant à l'*ordre* de Jésus, il n'avait pas été maintenu dans la formule liturgique, parce qu'il ressortait de l'acte même de la célébration du rite. »

Dans les églises pagano-chrétiennes, comme celle de Corinthe, par exemple, le lien avec le repas pascal était beaucoup plus vague. La cène se célébrait après ou pendant l'agape, avec laquelle, par abus, elle se confondait plus ou moins. Il était donc naturel que Paul rappelât l'ordre formel de Jésus, qu'il y insistât même et qu'il rappelât soigneusement de quelle manière on devait célébrer la cène. Nous voyons le même phénomène se produire dans la *Liturgie de Genève* au moment de la Réformation. Pour réagir contre les déformations de Rome, on donne une place centrale au récit de l'institution sous sa forme paulinienne, pour montrer, dit la liturgie, « avec quelle pureté cette sainte cérémonie doit être célébrée dans l'Eglise ».

Le récit que Paul donne est le plus ancien de tous ceux que nous possédons. Il date de 54 ou 55, au plus tard de 57. Or, ce que l'apô-

tre écrit montre qu'il part de la présupposition que l'Eglise chrétienne tout entière connaît et célèbre la cène comme une institution du Christ. Et Paul était bien placé pour le savoir, puisqu'il a reçu son instruction catéchismale deux ans seulement après le dernier repas du Christ.

Ceux qui ne veulent pas que le Christ ait eu l'idée d'instituer la cène, veulent que saint Paul ait ajouté inconsciemment, à la suite d'une vision au cours de ses extases, le « faites ceci en mémoire de moi ». Ils s'appuient sur la déclaration même de saint Paul : « J'ai reçu du Seigneur, ἡπό Χριστοῦ, ce que je vous ai aussi enseigné. » (1 Cor. 11 : 23). Mais c'est ce qu'ils ne prouveront jamais ! οὕτω, dans la *koinè*, s'applique, il est vrai, chez certains auteurs de papyrus, aussi bien à une transmission indirecte qu'à une transmission directe. Mais Paul n'est pas n'importe quel auteur de papyrus ! Il sait le grec. Quand il veut parler d'une communication directe, il emploie la préposition περὶ (Gal. 1 : 12 ; 1 Thess. 2 : 13 ; 4 : 1 ; 2 Thess. 3 : 6), comme d'ailleurs les autres auteurs du Nouveau Testament. Or, οὕτω, en bon grec, signifie *de la part de*, et, comme le dit BÈZE, il serait plus exact de traduire : « J'ai reçu *de la part* du Seigneur, etc... ». Le fait que l'apôtre a été immédiatement appelé et élu par le Ressuscité, et qu'il ait conscience de formuler son Evangile sous l'inspiration de l'Esprit du Christ, n'empêche pas qu'il ait appris des paroles particulières et des actes du Christ, de témoins auriculaires et oculaires, de son catéchiste Ananias, de apôtres et d'autres disciples. Ce qui importe dans le propos de Paul que nous considérons, ce n'est pas tant le mode de transmission de l'enseignement, que l'origine remontant au Christ lui-même, comme le garantit l'autorité apostolique de celui qui parle.

Il est curieux de constater qu'un exégète aussi conservateur que Frédéric GODET tient essentiellement à ce que Paul ait reçu directement du Seigneur, dans une révélation, les détails qu'il rapporte sur la cène, et il déclare même que si l'on insiste sur l'argument tiré du sens de la préposition οὕτω, on n'est pas un véritable philologue. Cette attaque de l'ordre passionnel est le signe que l'on se trouve devant un de ces cas où le critique n'a plus d'argument positif à sa disposition et ne peut recourir qu'à des arguments subjectifs.

Si, contrairement à ce que nous avons fait voir, Paul tenait les détails qu'il donne d'une révélation, son témoignage pour nous n'en serait pas moins décisif, puisque nous croyons à l'autorité canonique des écrits de l'apôtre. Mais ce témoignage passerait du plan historico-religieux au plan purement religieux, voilà tout ! Pour le dogmaticien réformé, le résultat final serait le même. Comme historien pur, on serait obligé de faire abstraction du témoignage de Paul. Mais ce que nous avons dit suffit à prouver que tel n'est pas le cas.

2. Le silence de Jean dans le quatrième Evangile, quelle qu'en soit la cause, ne prouve rien. Même dans l'hypothèse de l'authenticité,

qui est la nôtre, il est certain qu'au moment où le quatrième Evangile a été écrit, tout le monde connaissait et célébrait la cène comme un sacrement. Ce silence ne peut donc être attribué à l'ignorance de l'auteur, et le discours de Capernaüm (Jean 6) prouve qu'il ne s'agit pas non plus d'une répugnance dogmatique.

3. Les divergences verbales entre les cinq récits que nous possérons du dernier repas n'empêchent pas que ces récits ne soient substantiellement d'accord sur l'essentiel de ce que Jésus a voulu représenter par le pain et le vin.

La raison pour laquelle les critiques s'achoppent à ces divergences, c'est qu'en vertu de leur éducation tantôt luthérienne, tantôt catholique, ou sous l'influence d'idées courantes en France et en Angleterre, ils se font inconsciemment l'idée qu'un sacrement implique une formule sacramentelle *ne varietur*, ayant une sorte de pouvoir magique. Or, telle n'est pas la conception que se font les auteurs du Nouveau Testament.

De plus, il y a un phénomène philologique de la plus haute importance dont nos critiques ne tiennent pas compte, parce que la grande majorité d'entre eux, tous je crois bien, ont rompu le contact avec les langues sémitiques. Ils oublient que le discours indirect est une invention grecque ou plutôt latine de la grande époque classique. Or, les discours de Jésus dans les synoptiques sont des transcriptions de l'araméen. Ici, la formule *λέγω* équivaut exactement au *lémor* de notre Bible hébraïque, qu'on traduit « en ces termes », et qui est en réalité identique à la conjonction *que* suivie de l'imparfait français : « Il leur dit *que* ceci était son corps..., *que* cette coupe était la nouvelle alliance en son sang. » C'est bien substantiellement cela que Jésus a dit d'après l'auteur. Mais il n'a nullement l'intention de faire croire à ses lecteurs qu'il rapporte les termes de Jésus *verbatim*, mot à mot. Cette diversité de termes prouve que, comme c'est le cas pour le baptême, Jésus a prescrit *non la formule* qu'il fallait prononcer en célébrant un sacrement, mais ce qu'il fallait faire et ce qu'il fallait dire *en substance* pour rendre l'acte intelligible.

4. Jésus, nous dit-on, ne pouvait avoir l'idée d'une mort rédemptrice, ni d'une communion des fidèles avec son corps et son sang. En faisant l'exégèse de Matthieu et de Marc, j'ai démontré le contraire. Même en faisant abstraction de sa nature divine et en nous plaçant comme de simples rationalistes, sur le terrain naturel, il est impossible de contester qu'un Oriental comme Jésus, qui voyait dans le *'ebhedh Jahné*, le Serviteur de l'Éternel du second Esaié, la préfiguration de sa personne, ait pu avoir les idées en question sur le sens de sa mort, et annoncer sa résurrection. C'est l'Eglise qui a dû s'assimiler proprement l'enseignement de Jésus et des apôtres.

5. L'idée d'une manducation capharnaïte, anthropophagique d'un corps humain devait, nous dit-on, faire horreur aux Juifs. Elle nous

ferait horreur aussi. Mais, justement, il ne s'agit pas dans la cène d'une telle manducation. Les transsubstantiateurs et les consubstantiateurs eux-mêmes n'enseignent pas cela. Et l'expérience montre que leur notion, très réaliste pourtant, n'excite pas l'horreur de leurs disciples. La tradition johannique nous montre les auditeurs de Capharnaüm scandalisés par l'enseignement de Jésus sur la manducation de sa chair. Mais, auprès de ses disciples, il remet les choses au point : les paroles qu'il prononce sont esprit et vie. La chair ne sert de rien (Jean 6 : 63). Cet enseignement devait avoir laissé une trace profonde dans la mémoire des apôtres. Au besoin, il aurait pu leur être rappelé avec sa signification spirituelle. L'argument invoqué est donc sans la moindre valeur.

6. On nous dit enfin que Jésus, n'étant pas encore crucifié, ne pouvait donner aux apôtres un pain qui aurait déjà été ce qu'il ne pouvait être que par la suite : la communion de son corps crucifié, et qu'ainsi une cène célébrée aujourd'hui aurait plus de valeur que la première. On oublie, dans cette objection, que la foi peut se nourrir d'un fait à venir, quand ce fait est prophétisé par Dieu, avec autant de certitude qu'elle peut se nourrir d'un fait passé. C'est au début de son ministère que le Christ a été appelé « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jean 1 : 29), et c'est après son ascension qu'il est appelé l'agneau immolé *avant* la fondation du monde (Apoc. 13 : 8). Ainsi la foi, qu'elle regarde vers l'avenir au Christ qui sera crucifié ou qu'elle regarde vers le passé au Christ qui a été crucifié et qui est mort, la foi se nourrit toujours du même Christ, et la première cène a donné aux premiers chrétiens le même aliment et le même breuvage qu'elle offrira aux chrétiens à la veille du jour du Seigneur.

Sans être totalement fermée, la voie à la réponse me paraît d'accès moins facile aux transsubstantiateurs et aux consubstantiateurs, que si l'on part de la conception calviniste de la manducation spirituelle de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Cela ressortira peut-être mieux de la discussion de ces deux points de vue. Pour l'instant, concluons que le « Faites ceci en mémoire de moi » des textes canoniques de Luc et de la première épître aux Corinthiens (Luc 22 : 19 et 1 Cor. 11 : 25) élèvent au-dessus de tout doute que la cène est un sacrement, un rite permanent d'institution divine, puisque l'ordre émane de la bouche même du Christ.

Que ce rite soit constitué de deux éléments, du pain et du vin, cela a été établi victorieusement contre Adolphe HARNACK par ZAHN².

Je n'entrerai pas dans le détail de l'argumentation de HARNACK. A titre d'échantillon, indiquons cependant qu'il essaie de prouver que le repas eucharistique de JUSTIN ne comportait pas de vin, mais de l'eau, parce que le philosophe converti, expliquant la bénédiction de Jacob sur Juda (Gen. 49 : 11), où il est question d'un *âne* (dans les

² ZAHN, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen, 1892.

Septante, ὄνος) et de vin, ὀἶνος : 1^e en parlant de vin ne fait pas allusion à la coupe eucharistique ; 2^e parce qu'un copiste, à l'endroit où JUSTIN parle de l'âne, a substitué en marge ὄνος : vin, à ὄνος, âne, soi-disant dans l'intention de mettre JUSTIN en harmonie avec l'usage de l'Eglise orthodoxe.

A quoi, nous répondons simplement : 1^e JUSTIN n'était nullement obligé de penser à la coupe eucharistique à propos d'un texte où il est dit de Juda, antétype du Christ pour JUSTIN, qu'il lavera sa robe dans le vin : πλύνεται στοιχηρός τοιούτοις οὐδέποτε. 2^e La correction maladroite du copiste s'explique dans le contexte comme une confusion très innocente à cause de la similitude des deux mots. Il n'y a donc aucune raison sérieuse de considérer comme falsifiés les autres textes où JUSTIN parle expressément du vin comme élément de l'eucharistie.

HARNACK tire aussi argument du fait que CYPRIEN a condamné l'usage de célébrer la communion avec de l'eau, pratiqué par certains évêques qu'il appelle simples et ignorants. C'est à peu près comme si l'on voulait prouver que CALVIN célébrait la cène avec de l'eau au XVI^e siècle, parce que certains de ses successeurs à Genève même, fanatiques de la Croix-Bleue, font comme les évêques simples et ignorants dont parle saint CYPRIEN. L'acétisme d'une part, l'horreur des boissons fermentées de l'autre, suffiraient à expliquer ces excentricités.

Pour prouver qu'il n'y avait primitivement qu'un signe, le pain, dans ce qui deviendra plus tard l'eucharistie, on allègue aussi, avec HARNACK, que la cérémonie est désignée fréquemment par l'expression « la fraction du pain ». Il est dit des disciples qu'ils « rompaient le pain » (Act. 2 : 42, 46 ; 20 : 7, 11). Mais les judéo-chrétiens l'appelaient « la coupe du Seigneur », et il est constant qu'ils employaient aussi du pain. D'autre part, le casse-« croûte » est une collation qui comporte du vin. D'ailleurs, manger du pain, signifie tout simplement, en hébreu, prendre un repas (même dans le Nouveau Testament, cf. Luc 14 : 1, 15 ; Matth. 15 : 2 ; Marc 3 : 20 ; 7 : 5).

Enfin, les synoptiques sont formels. Matthieu (25 : 29) et Marc (14 : 25) nous apprennent que la coupe que Jésus fit passer parmi ses disciples contenait du « fruit de la vigne » ; Lue aussi (22 : 17-18). Mais, d'après lui, les paroles : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu », auraient été prononcées au moment où Jésus reçoit *une* coupe, ποτήριον, avant la fraction du pain, et c'est cette même coupe dont il dit qu'elle est la nouvelle alliance en son sang (Luc 22 : 20). C'est bien *la* coupe dont il a été parlé, parce que le mot ποτήριον est, cette fois-ci, précédé de l'article.

Les trois synoptiques, en rattachant la cène au repas pascal, ne pouvaient certainement pas s'attendre à ce qu'un lecteur fût assez ignorant pour croire que les juifs célébraient ce repas avec de l'eau.

On demande pourquoi Paul ne dit pas comme pour le pain : « Après avoir soupé, il prit du vin », mais bien : « il prit la coupe »

(1 Cor. 11 : 25), laissant ainsi indéterminé le contenu de cette coupe. Mais comment ne pense-t-on pas que si Jésus pouvait prendre du pain entre ses doigts, cela lui était impossible pour une matière fluide comme le vin ? Il ne pouvait prendre qu'une coupe. Que, dans l'Eglise de Corinthe, cette coupe contint du vin, cela ressort clairement du fait qu'en célébrant la cène, il y avait des participants qui s'enivraient, μεθύει (1 Cor. 11 : 21).

Nous considérons donc comme démontrée, par l'autorité de l'Ecriture et historiquement, la partie de notre définition qui pose *qu'on donne, qu'on reçoit et que l'on consomme du pain et du vin.*

Cette thèse est distincte de la question de savoir s'il faudrait suspendre la célébration de la cène en cas d'impossibilité de se procurer ces éléments, normalement d'usage courant, dans une ville assiégée ou un pays au pouvoir de l'ennemi. Avec CALVIN et certains de nos meilleurs théologiens, VÖTIUS, DE MOOR, VITRINGA, je suis d'avis que la volonté de l'homme ne saurait prévaloir contre le commandement du Christ et qu'alors il serait permis d'employer le pain de remplacement, du riz, de l'orge, et, en place de vin, de l'eau. Mais, quoi qu'il en soit, il faut maintenir que l'institution du Christ doit être respectée dans les circonstances normales, et que le pain ordinaire et le vin sont de rigueur. S'il est un cas où l'arbitraire et la fantaisie de l'homme doivent être exclus, c'est bien lors de la célébration de la Cène du Seigneur.

b) La signification du pain et du vin.

Nous avons dit que la mort du Christ est représentée par l'acte de donner du pain et du vin. Le pain représente le corps du Christ et le vin représente son sang répandu.

L'exégète Edmond STAPFER insistait avec raison sur le fait que le corps et le sang sont représentés par deux symboles séparés. Dans un corps vivant, la chair et le sang sont unis. C'est dans une mort par immolation qu'ils sont séparés. Ainsi, le double symbole d'un corps exsangue et d'un sang qui n'a pu être recueilli dans le calice, que parée qu'il a été versé, est bien le symbole de la mort sanglante du Christ.

Si la célébration de l'eucharistie s'arrêtait à la fraction du pain et à la bénédiction du calice, la cérémonie aurait déjà une haute signification. Elle nous apprendrait ou nous rappellerait que le Christ est mort pour la rémission des péchés de la multitude des croyants. Mais elle ne s'arrête pas là. Le Christ a voulu assurer chacun des participants que, s'ils croient à cet enseignement, ils ont part personnellement à cette réconciliation. Ainsi, il a voulu faire de l'eucharistie proprement un sacrement. Il a voulu marquer que son corps est à nos âmes ce que le pain est à nos corps ; que, comme c'est le propre du pain de soutenir nos corps dans cette vie mortelle, son corps a la vertu de nourrir nos âmes et de les vivifier spirituellement ; et que, comme

le vin fortifie le corps de l'homme et le réjouit, aussi le sang du Christ est notre joie et notre force spirituelle. Pour cela, il a voulu que le pain et le vin fussent consommés par tous les participants.

C'est pourquoi nous avons dit, dans notre définition de la cène, qu'en en consommant les éléments, les fidèles, ceux qui croient et qui ainsi y participent dignement, mangent et boivent la substance du corps et du sang du Christ crucifié, et cela pour leur alimentation spirituelle et leur croissance dans la grâce.¹

c) *Présence réelle et insertion au corps mystique du Christ.*

D'un autre côté, nous avons ajouté que cela se faisait non d'une manière corporelle ou charnelle, mais spirituellement et par le moyen de la foi. Cette précision, dirons-nous, avec la *Confession de La Rochelle*, n'est pas destinée à substituer à la manducation réelle un fait imaginaire, une pensée, mais à affirmer l'une des réalités les plus mystérieuses de la foi chrétienne, tout en écartant l'idée d'après laquelle il serait nécessaire qu'un contact matériel s'établit entre le corps du Christ et notre propre corps, ou que se produisit un mélange physique de la substance de ce corps sacré avec celle de notre corps. Un tel contact ou un tel mélange ne seraient d'aucune utilité pour la nourriture et la vie de l'âme.

Le Christ a porté nos péchés dans sa chair, sur le bois de la croix. Pour profiter du fruit de cette mort, il ne s'agit pas de toucher avec nos doigts le bois de la croix, ni le corps sacré qui y est cloué, ni de palper ses plaies avec nos mains. Encore moins s'agit-il de manger et de boire oralement ce corps et ce sang, dépouillés pour la circonstance de l'aspect qui en ferait un aliment et un breuvage sacrilèges. L'Ecriture nous élève au-dessus de cette conception païenne, lorsqu'elle nous dit que le Christ habite dans nos cœurs par la foi (Eph. 3 : 17). Ainsi, la foi n'est pas encore la communion avec le Christ crucifié, comme le voulait ZWINGLE : elle est *le moyen* par lequel se réalise cette communion, cette inhabitation du Christ en nous, grâce à laquelle le fidèle peut dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui est en moi. » (Gal. 2 : 20). La réalité suprarationnelle, le mystère profond qu'il s'agit d'exprimer et que nous exprimons avec Jésus dans le discours de Capernaüm par une métaphore, c'est que non seulement nous embrassons avec une foi vivante toute la passion et la mort du Christ, et qu'ainsi nous obtenons le pardon des péchés et la vie éternelle ; mais c'est qu'en outre nous sommes, par le moyen de cette foi, de plus en plus unis à la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, par le Saint-Esprit qui habite en lui et en nous, de telle manière qu'encore qu'il soit au ciel et nous sur la terre, nous ne laissons pas néanmoins d'être aussi unis à lui que si nous étions, selon la parole de l'apôtre (Eph. 5 : 30), de sa propre chair ; et que nous sommes animés et conduits, le Christ crucifié et nous, par le même Esprit, comme tous les membres, toutes les parties d'un seul corps le sont par une seule et même âme.

Voilà ce que nous entendons par manger et boire le corps et le sang du Christ. En deux lignes, c'est être insérés au corys mystique du Christ, par le moyen de la foi et par la vertu du Saint-Esprit. Or, si les expressions « pain du ciel », « manger de ce pain » sont des métaphores, le corps mystique du Christ, l'insertion à ce corps et la vie qui découle du Chef, de la tête qui est Christ, tout cela n'est pas métaphore, mais une réalité très objective.

Quant à la conception grossière dont nous parlions plus haut, elle est écartée par les paroles de Jésus qui servent de clef au discours de Capernaüm (Jean 6 : 63) : « *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien* » ; la *chair* en général, et y compris celle du Christ, ingérée physiquement, comme les Capharnaïtes l'avaient compris. « Les paroles que je vous dis sont esprit et vie. » (Jean 6 : 63). Oui, les paroles du Christ ont un sens spirituel et vivant. Il ne faut pas faire de la *chair* et du sang avec ce qui est esprit !

D'ailleurs, ce sens grossier et charnel n'a même pas dû effleurer la pensée des apôtres. Ils avaient entendu le Christ à Capernaüm : ils savaient donc que ses paroles étaient esprit et vie. D'autre part, Jésus ne les avait pas habitués à un surnaturel monstrueux et contradictoire : ils ne devaient donc pas être portés à penser que, pendant qu'il était bien corporellement assis à table avec eux, il prenait son propre corps dans ses mains et son sang répandu, — tout en n'ayant pas été encore répandu —, et les leur donnait à manger et à boire d'une manière corporelle. S'ils avaient compris la chose de cette manière, ils auraient exprimé, je ne dis pas leur incrédulité, mais du moins leur étonnement pénible.

Mais alors, pourquoi Jésus appelle-t-il le pain son corps, le calice la nouvelle alliance, le vin son sang, et saint Paul l'un et l'autre : la communion du corps et du sang du Christ ? La réponse est très simple. C'est parce que, dans les sacrements, la fidélité de Dieu établit un rapport si étroit entre le signe et la réalité, pour ceux qui le reçoivent dans les conditions requises, que le signe devient un *secan* de la réalité et qu'il reçoit le nom de la chose signifiée. C'est l'explication que donne déjà saint AUGUSTIN³ : *Dominus non dubitavit dicere : hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui.* « Le Seigneur n'a pas hésité à dire : ceci est mon corps, en donnant le signe de son corps. » C'est ainsi que déjà, dans la Genèse, la circoncision est appelée l'alliance conclue par Dieu avec Abraham (Gen. 17 : 12) ; que de l'Agneau de Pâques, il est dit : « C'est la Pâque de l'Eternel » (Ex. 12 : 14) ; que saint Paul dit du rocher auquel se sont abreuviés les Israélites : « et ce rocher était Christ » (1 Cor. 10 : 4).

D'ailleurs, il y a une simple maxime de sens commun que les apôtres et leurs lecteurs n'ont pu qu'appliquer instinctivement. La voici telle que je l'ai trouvée formulée dans un livre qui est actuelle-

³ AUGUSTIN, *Epître 23 ad Bonif. Contra Adam.* c. 12.

ment en zone occupée, de sorte que je n'en puis plus indiquer la source : *disparatum de disparato non prædicatur nisi figurative* ; le disparate n'est prédiqué du disparate que d'une manière figurée⁴.

2° AUTRES DOCTRINES DE LA CÈNE

Jusqu'ici, j'ai exposé le sens spirituel, mystique de la cène en faisant l'exégèse des données de l'Ecriture, en écartant les malentendus qui pouvaient naître de la tendance de l'esprit humain à transformer l'analogie religieuse en une sorte d'adéquation matérialiste. J'ai ainsi exposé la conception calviniste de la cène.

Il nous reste maintenant à indiquer le sens des doctrines soutenues par les zwingliens, les luthériens, les catholiques romains, les grecs orthodoxes, en indiquant les circonstances historiques où elles se sont produites, pour pouvoir les réfuter. Cette réfutation nous amènera à formuler certaines précisions qui ne seraient pas nécessaires si l'erreur n'avait apporté avec elle la confusion et l'équivoque.

Tous les chrétiens sont d'accord pour reconnaître que le Christ est le pain descendu du ciel, et tous reconnaissent que le pain et le vin de l'eucharistie peuvent être appelés le corps et le sang du Christ. Mais ils diffèrent sur la question de savoir comment nous sommes nourris de ce pain céleste et en quel sens il faut prendre cette expression : « Le pain est le corps du Christ. »

Dans la conception que nous avons exposée comme étant celle que nous croyons conforme à l'Ecriture, le pain est le corps sacramental du Christ et le vin son sang sacramental, puisqu'il s'agit d'un sacrement. Contrairement à ce qu'avancait le grand ARNAUD, on peut montrer, et on a montré, qu'elle remonte aux temps primitifs de l'Eglise. Elle est clairement enseignée par ORIGÈNE et suivie par EUSÈBE DE CÉSARÉE, S. BASILE, S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE. En Occident, où l'évolution vers la conception physique est moins rapide qu'en Orient et prendra une autre direction avec Pasehase RADBERT, AUGUSTIN est le plus illustre représentant de l'interprétation de la communion au corps de Christ, qui, à travers les théologiens carolingiens, aboutira à la formule de CALVIN.

⁴ Plusieurs parties de l'exposé d'A. LECERF pourront être utilement complétées, si l'on se réfère aux ouvrages suivants :

Jean CALVIN, *Traité de la Sainte-Cène*.

Pierre DU MOULIN, *Le Bouclier de la Foi*, ou Défense de la Confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France, contre les objections du Sieur Arnoux, Jésuite. — *Anatomie de la Messe*, Où est montré par l'Ecriture Sainte, et par les témoignages de l'Ancienne Eglise, que la Messe est contraire à la Parole de Dieu, et éloignée du chemin du salut.

Jean CLAUDE, Réponse aux deux traités intitulés : *La perpétuité de la foy de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*.

Jean CADIER, *La Doctrine calviniste de la Sainte-Cène*, Etudes théologiques et religieuses, Montpellier, 1951, 1-2.

a) *Doctrine de la μεταποίησις.*

Mais, en Orient, nous voyons poindre avec CYRILLE peut-être, certainement avec GRÉGOIRE DE NYSSE, et plus tard avec ANASTASE LE SINAÏTE dans la seconde moitié du VII^e siècle, une conception dont JEAN DE DAMAS (VIII^e siècle) donnera la théorie achevée, à laquelle nous avons déjà fait allusion en traitant de l'efficacité des sacrements.

C'est la théorie de la μεταποίησις, de l'assomption à son corps, par le Verbe glorifié, des éléments eucharistiques, du pain et du vin. Correspondant à l'incarnation, il se produit alors une sorte d'impanation. La μεταποίησις consiste en ceci : la *matière*, ἡ θή, τὸ υποκείμενον, du pain subsiste avec ses accidents (solidité, dimension, couleur, goût, etc...); ce qui change, c'est la *forme*, εἶδος, dans ce sens qu'unie au corps déifié du Verbe divin par la puissance du Saint-Esprit, cette forme, grâce à l'assomption du pain par le Verbe à son corps, reçoit des qualités nouvelles, vivifiantes, surnaturelles. Elle est ainsi changée en le corps du Christ. Il en est de même du vin dont la forme est changée en son sang. D'après ANASTASE et JEAN DE DAMAS, le pain et le vin ne sont plus des symboles, mais sont unis hypostatiquement au Verbe glorifié. Ainsi, ce qui change, ce n'est pas la substance, mais la forme. Pour JEAN DE DAMAS, les éléments consacrés deviennent ainsi le corps historique du Christ et son sang répandu sur la croix. Nous comprenons ainsi qu'il n'ait pas à descendre du ciel, ni à se diviser pour se communiquer à des myriades de fidèles sur la terre, par les parcelles qui leur sont distribuées.

En réalité, ce que nous comprenons, c'est qu'il y a une contradiction à prétendre que le pain et le vin, pétri et fermenté hier, soient le corps crucifié et le sang répandu il y a vingt siècles sur le Calvaire. Même si le Christ s'assimilait réellement ces éléments, ceux-ci, devenus chair et sang, n'en resteraient pas moins, dans l'organisme du Christ, faits d'hier. Ils ne sont donc pas le corps et le sang historiques du Christ.

De plus, il est contradictoire de prétendre que du pain et du vin qui gardent leur forme naturelle, et dont on ne songe pas à dire que leur substance soit chargée, sont de la chair et du sang. Si le seul changement apporté à la forme du pain et du vin est une union personnelle, hypostatique avec le Verbe, le pain et le vin restant ce qu'ils sont, nous avons donc ici le Verbe d'une part, plus le corps et le sang glorifiés du Christ, plus enfin du pain et du vin, dont la forme a reçu des qualités nouvelles, mais qui ne sont pas devenus pour cela autre chose que du pain et du vin, imprégnés de forces divines occultes ; le pain et le vin restent cependant ce qu'ils sont.

Si l'on insiste et qu'on dise qu'ils font désormais partie de la structure de l'organisme glorifié du Christ, alors il faudra reconnaître qu'ils constituent une unité mystique, matérielle et informe, un corps sans dimensions harmonieuses sensibles, et non le corps auguste qui a été porté par Marie dans son sein et cloué sur la croix.

Enfin, l'Ecriture nous enseigne que la chair — en tant qu'aliment matériel ingéré par le corps — ne sert de rien (Jean 6 : 63-64). Rien de ce qui entre dans l'estomac, affirme Jésus, ne constitue une souillure rituelle (Matth. 15 : 11) ; de même, rien de ce qui entre dans l'estomac, dirons-nous, ne peut sanctifier et transformer un pécheur en un saint. Le désir de toucher le corps du Christ pour être purifié par contamination physique, ainsi que le veut GRÉGOIRE DE NYSSE⁵, est directement contraire au Nouveau Testament et procède de la contamination, intellectuelle celle-là, de l'Eglise par les mystères païens. Il s'agit de nous faire assimiler une chair divine pour que nous soyons à notre tour, par une *μεταποίησις* inverse, transformés pour devenir le corps du Dieu Verbe⁶. Ce mysticisme sensuel peut attirer certaines âmes qui n'ont pas le sentiment religieux assez éveillé pour comprendre qu'en voulant devenir comme des dieux, elles succomberont à la tentation d'Eden. Pour nous, il ne nous inspire qu'un invincible éloignement. Nous ne comprenons d'autre participation à la nature divine que celle qui se réalise « en fuyant la corruption qui règne dans le monde par la convoitise », selon la parole de l'apôtre (2 Pier. 1 : 4). Dieu est Dieu. Nous sommes des créatures. Ne perdons jamais de vue cette grande vérité, que l'Eglise d'Orient a oubliée par suite d'une conception faussée de l'incarnation divine et de la nature humaine dans l'unité de la personne du Christ.

b) *Doctrine de la transsubstantiation.*

Au ix^e siècle, avec le moine de l'Abbaye de Corbie, Paschase RADBERT, naît la doctrine de la *transsubstantiation*, la *μεταποίησις* des Grecs latinisés. Il ne s'agit plus, comme dans l'impanation, d'une union personnelle du Dieu Verbe avec les éléments eucharistiques, qui communique à ceux-ci des qualités nouvelles, mais du changement total de la substance du pain et du vin en le corps et en le sang du Christ. Le changement s'opère *vi verborum*, par la force des paroles de la consécration, et il est le seul qui s'opère en vertu de cette force. Mais, par concomitance, c'est le Christ tout entier qui est présent sous les espèces, c'est-à-dire sous les apparences sacramentelles du pain et du vin, et de chaque pareille de ces éléments ; le Christ, avec sa nature divine, son âme humaine et son corps organiquement constitué. En effet, en vertu de l'union hypostatique, la nature divine est inséparable de la nature humaine ; le corps et le sang du Christ sont inséparables réunis à son âme humaine. De là, la possibilité de communier sous une seule espèce. Celui qui communique seulement avec le pain, communiant avec le corps du Christ, communique aussi bien avec son sang ; l'apparence du pain est non seulement le corps historique du Christ, mais aussi son sang. De là, la légitimité du refus de la coupe aux laïcs.

⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Disc. Catéch.*, XXXVII, 2.

⁶ *Ibid.*, 9.

Cette doctrine de la concomitance et de la communion sous une seule espèce est en contradiction formelle avec l'Ecriture qui nous enseigne formellement que le pain, — le pain, et non l'apparence du pain —, est la communion au corps du Christ, et la coupe la communion à son sang ; il s'agit de la *communion* au corps, et non du corps historique lui-même. Chaque élément séparé assure une communion séparée à un élément séparé de l'autre par la mort, et la communion aux deux éléments est nécessaire pour montrer que nous nous unissons à tous les fruits de cette mort⁷. Aussi y a-t-il un commandement exprès du Christ appuyé d'un « *car* » qui indique la raison : « Buvez-en tous, *car* ceci est le sang de l'alliance, qui est répandu (il n'était alors répandu que figurativement) pour une multitude, en vue de la rémission des péchés. » (Matth. 26 : 28). C'est précisément pour la coupe qu'il y a un commandement spécial du Christ, car c'est elle qui scelle la rémission des péchés. Mais on ne serait pas justifié pour cela à ne communier que par l'élément de la coupe, car ailleurs l'Ecriture dit : « Que chacun s'éprouve soi-même et qu'il mange de ce pain et boive de cette coupe. » (1 Cor. 11 : 27-28).

On prétend que LUTHER aurait reconnu qu'il n'y avait pas de nécessité de précepte relativement à la coupe. Je n'ai pas eu le temps de vérifier la citation. Mais, s'il avait fait cette concession, il aurait eu tort. Car les textes de l'Ecriture sont formels. Ces textes prouvent qu'elle ignore la doctrine de la transsubstantiation et la conséquence de la concomitance qui en découle. Elle ignore aussi totalement cette autre conséquence de la transsubstantiation, conséquence rigoureusement nécessaire, qu'est l'adoration.

Jésus a donné à manger et à boire son corps et son sang sacramentels, du pain et du vin. Il n'a pas proposé ces éléments matériels à l'adoration des apôtres et ceux-ci n'ont pas songé à les adorer. On ne pourrait rêver une preuve plus formelle de l'ignorance de l'Ecri-

⁷ Cf. à ce sujet l'intéressante exégèse de P. DU MOULIN, *Anatomie de la Messe*, Livre I, ch. xi. « Est à noter que Jésus-Christ instituant ce saint Sacrement a parlé en langue judaïque, laquelle est un dialecte de la langue syrienne, disant : *hanav pagri*, c'est-à-dire : *Ceci mon corps mort*, suppléant le mot *est*, selon la façon des Hébreux et Syriens. Il disait donc à ses disciples qu'il leur donnait son corps mort. Ce qui n'a pu être vrai, qu'en le prenant figurément : car le corps de Jésus-Christ n'était pas mort quand il instituait ce Sacrement. Mais bien est-il véritable au sens que nous le prenons, à savoir que le pain qu'il rompait et baillait à ses disciples était la figure ou commémoration de son corps mort pour nous. Car nous avons ci-dessus, enfin la Sainte-Cène le corps de Jésus-Christ est présent à notre foi, non comme glorieux et spirituel, mais comme rompu, et mourant, et mort pour nous.

Ce qui est confirmé par ce qu'èst Evangélistes ce mot *sôma*, qui signifie corps, se prend le plus souvent pour un corps mort. Comme au ch. 17 de saint Luc, v. 37 : « Là où est le corps, là s'assemblent les aigles », et Matth. 17, v. 52 : « Plusieurs corps de ceux qui étaient endormis ressusciteront » ; et Marc 14 : 8, « embaumer le corps ». Car le propre mot en grec pour signifier un corps mort est *ptôma*. Vrai est qu'au Testament syriaque le mot de *peger* se prend quelquefois pour un corps vivant : mais il n'est pas croyable que Jésus-Christ ait pris ce mot en autre sens qu'il est pris en l'Ancien Testament, où il signifie toujours *un corps mort* (1 Sam. 17 : 46 ; Amos 6 : 3 ; Es. 14 : 19 ; Paral. 20 : 24 ; Gen. 15 : 11 ; Nomb. 14 : 29).

ture touchant la transsubstantiation que cette ignorance de ladite Ecriture touchant les conséquences qui en découlent logiquement.

Battue sur le terrain scripturaire⁸, cette doctrine ne l'est pas moins du point de vue de la pensée théologique. Reprenons les termes de la doctrine.

Nous voyons et nous goûtons du pain et du vin. Et, pourtant, ces choses que nous voyons et goûtons ne sont plus du pain, ni du vin. Ceux-ci n'en sont plus que des espèces, des apparences sacramentelles. Or, il faut croire que, sous chacune de ces apparences et sous chaque parcelle sensible de ces apparences, le Christ, avec sa nature divine, son âme et son corps contenant son sang, est réellement présent. Il est présent sous les espèces du pain et du vin, dont les qualités sensibles (couleurs, contours, etc...), et même la vertu physiologiquement nutritive, subsistent, mais dont la substance est convertie au corps et au sang du Christ. Les qualités sensibles qui étaient celles de la substance du pain et du vin deviennent ainsi des accidents privés de tout sup-

⁸ Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire pour l'Eglise romaine de s'appuyer sur l'Ecriture. Si elle semble y tenir ici, c'est dans un but apologétique.

— Selon le *Décret Romain* et ses *Gloses*, le Pape peut dispenser contre l'Apôtre et contre l'Ancien Testament, et peut dispenser du droit, étant par-dessus le droit ; il peut dispenser de l'Evangile en lui donnant interprétation (Can. Lector, Dist. 34) : *Papa dispensat contra Apostolum. Secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare* (INNOCENT III, *Decretal. de Concess. Præbend.*, Tit. 8, cap. Proposuit). — Glose : *Nam contra Apostolum dispensat. Item contra Vetus testamentum*. Et encore : *Papa dispensat in Evangelio interpretando ipsum* (*Glossa Canonis*, Sund Quidam, Caus. 25, Q. I).

— VASQUEZ, Jésuite, parlant de ce commandement du Seigneur : « Buvez-en tous », dit : « Quand même nous accorderions que ça a été un commandement de l'Apôtre, toutefois l'Eglise et le Souverain Pontife ont pu l'abolir pour justes causes. Car la puissance des Apôtres à faire des lois n'a pas été plus grande que celle de l'Eglise et du Pape. » *Troisième Tome sur la Troisième partie de saint Thomas*, Disput 216, num. 60.

— SALMERON, Jésuite, *Prolegomènes*, L. II. *Ecclesiæ authoritas antiquior est et dignior auctoritate Scripturæ*. « L'autorité de l'Eglise est plus ancienne et plus digne que l'autorité de l'Ecriture. »

— JEAN ALMAIN, *De la puissance ecclésiastique et laïque*, ch. 12. *Papa potest dispensare in illis quæ sunt lege Dei prohibita*. « Le Pape peut donner dispense ès choses qui sont défendues par la Loi de Dieu. »

— ANDRADUS, *Défense de la Foi Tridentine*, Livre III. *Liquet minime eos errasse, qui dicunt Rom. Pontifices posse nonnunquam in legibus dispensare a Paulo et a quatuor primis Conciliis*. « Il appert que ceux-là n'ont point erré, qui disent que les Pontifes Romains peuvent quelquefois dispenser d'obéir aux lois de l'Apôtre saint Paul et aux quatre premiers Conciles. » Et au Livre I (*Ibid.*) : « Notre foi est contenue et subsiste par la foi du Pape, et le salut de tous hommes dépend de son autorité. »

— BELLARMIN, *Du Pontife*, Livre IV, ch. 5 : « Si le Pape errait en commandant les vices et en prohibant les vertus, l'Eglise serait obligée de croire que les vices sont bons, et les vertus mauvaises, si elle ne voulait pécher contre sa conscience » ; *Ibid.*, ch. 31 : « En bon sens, Christ a donné à Pierre (c'est-à-dire au Pape) la puissance de faire que ce qui est péché ne soit point péché, et que ce qui n'est point péché soit péché. »

— GRÉGOIRE DE VALENCE, Jésuite, *Analyse*, Liv. IV, ch. 2 : « L'Ecriture n'est point juge des controverses. » *Scripturam sacram non esse judicem omnium controversiarum fidei probatur*.

— Pour plus de détails, et d'autres textes, cf. P. DU MOULIN, *Anatomie de la Messe*, Livre I, ch. x.

port substantiel, car le corps et le sang du Christ ne sont pas les sujets de ces qualités.

Le changement en le corps du Christ par voie de transsubstantiation serait, nous dit-on, nécessaire. Il ne pourrait se produire en effet sous le mode d'une descente du Christ sur la terre, car il faut qu'il reste assis à la droite de Dieu, au ciel. Il ne pourrait se faire sous le mode de l'anéantissement et de la création d'un corps et d'un sang nouveaux du Christ, car alors ceux-ci ne seraient pas son corps historique, son sang versé dans le passé sur le calvaire. Il faudrait donc que la substance des éléments eucharistiques soit convertie en celle du corps du Christ qui a été immolé. Cette conversion de substance se produit par la vertu des paroles : « *Hoc enim est corpus meum ; hic est enim calix sanguinis mei.* »

Faisons remarquer enfin que, par cette transsubstantiation, le corps du Christ n'est pas multiplié, bien qu'il soit tout entier dans chaque hostie consacrée, partout où l'on célèbre l'eucharistie, et qu'il ne soit pas présent dans les espaces intermédiaires.

a) L'impanation nous plaçait déjà devant des difficultés logiques. La transsubstantiation suppose de véritables non-sens. Nous sommes obligés, par hypothèse, de nous placer, pour comprendre ce qu'on nous dit, du point de vue d'une philosophie substantialiste, puisqu'il s'agit d'une conversion de substance. Or, de ce point de vue, la persistance séparée et objective de modes, de manières d'être d'une substance qui en est devenue une autre, de manières d'être de quelque chose qui n'est plus, n'a pas de sens. C'est une contradiction dans les termes. Les accidents, séparés de leur sujet, ne sont que des abstractions. Si une feuille de papier blanc devient de la cendre, la blancheur, la minceur de cette feuille ne sont plus que le souvenir d'abstractions.

b) Dire que les accidents demeurent *sans sujet* revient à dire que nos sens nous trompent, et qu'ils nous trompent alors même qu'ils sont en parfait état, voire d'autant mieux qu'ils sont en bon état et aidés d'instruments de précision que fournit la science. En effet, les accidents sont soumis à toutes les détériorations imaginables. On peut observer au microscope l'envahissement de la moisissure, par exemple.

Nous sommes donc en présence d'une fantasmagorie systématique et poussée au degré extrême. Ici, la *magie* indoue s'installe en plein cœur de la philosophie réaliste et substantialiste que suppose le dogme lui-même. C'est la porte ouverte au septicisme idéaliste dont le catholicisme lui-même a une horreur légitime. Il ne peut plus le réfuter sur le terrain philosophique, car il ruine lui-même les arguments qu'il lui oppose. Le sceptique pourra toujours lui rétorquer que la nécessité qui a poussé Dieu à tromper les sens dans le cas de la transsubstantiation eucharistique peut exister et existe en effet pour le reste de la perception sensible.

c) Le corps glorifié du Christ est supposé par le dogme avoir toutes ses parties se complétant et n'avoir plus d'étendue. Il est réduit à n'être qu'un point sans étendue. D'autre part, il est tout à la fois fini et affranchi des lois de la présence locale auxquelles sont nécessairement soumis les êtres finis.

Or, nous ne disons pas que Dieu n'ait pas la puissance de transformer un corps en quelque chose qui ne soit plus un corps. Mais nous disons que Dieu se renierait lui-même s'il voulait qu'un corps restât un corps et qu'en même temps il ne fût plus un corps.

D'après cette théorie, lorsqu'il célébra la première cène, d'une part, Jésus avait son corps tout entier soumis aux lois de l'espace et était assis à table, et, en même temps, son corps tout entier était réduit à l'état de point inétendu dans les éléments eucharistiques. C'est la négation du principe de contradiction et d'identité.

Ici encore, la porte est ouverte toute grande au scepticisme. On nous parle de mystère et de la toute-puissance de Dieu, et on ne nous montre que contradiction et toute-puissance d'une idole, volonté pure privée de sagesse.

c) Doctrine de la consubstantiation.

La doctrine de la consubstantiation, que LUTHER a empruntée au nominalisme et surtout à BIEL, échappe à la première impossibilité de la transsubstantiation, impossibilité qui en faisait un non-sens : à savoir des accidents sans sujet.

En effet, comme tous les pères et tous les théologiens avant Paschase RADBERT, elle nous dit que le pain et le vin demeurent dans leur nature après la consécration et qu'ils demeurent comme symboles du corps et du sang de Jésus-Christ. Mais la parole divine ajoutée aux éléments eucharistiques a pour effet de faire que le corps et le sang du Christ soient présents d'une manière ineffable *dans, avec et sous* (*in, cum, sub*) le pain et le vin, pendant l'usage sacramental qui en est fait.

Jésus a dit : « Ceci est mon corps », parce qu'il donnait son corps, son corps actuel, *dans, avec et sous* le pain, comme quelqu'un qui, tendant un sac de cuir contenant mille francs en or, pourrait dire : « Ceci est mille francs en or. » Le contenant, le pain dans le premier cas, le sac en cuir dans le second, perdent toute importance dans le discours naturel en raison de la valeur du contenu. De cette manière, nous dit-on, l'objectivité du sacrement est aussi bien garantie que dans la transsubstantiation : il ne dépend pas de la foi ou de l'incredulité de celui qui communique, que le Christ donne son corps. Croyants et hypocrites communient au corps historique du Christ. Cette communion indiscriminée avec la présence sacramentelle sous les éléments du pain et du vin est l'essence de la doctrine luthérienne.

Pour échapper à la dernière objection : un corps ne peut être en plusieurs lieux externes à la fois, les partisans de la consubstantiation

prennent deux lignes de défense différentes. Les uns se contentent de faire comme les catholiques romains, et se réfugient derrière un pré-tendu mystère divin qui n'est qu'une contradiction trop humaine. Les autres, avec LUTHER, empruntent à BIEL la théorie de la communication des idiomes. Certains attributs divins, certaines propriétés propres à la nature divine, certains idiomes peuvent être communiqués à la nature humaine, comme, par exemple, l'omniprésence dans les lieux terrestres. Cette sorte d'omniprésence est l'*ubiquité* (du latin *ubique* : partout). Cette théorie est apparentée à la doctrine orientale de la divinisation de la nature humaine du Christ. Elle dépend d'une conception de l'incarnation, étrangère à l'Ecriture, qui tend à compromettre la réalité de la nature humaine du Sauveur, et à effacer la ligne de démarcation qui sépare ontologiquement le créateur et la créature. Cette confusion de la nature divine créatrice et de la nature humaine créée nous engage tout droit sur la route du panthéisme.

Pour toutes ces raisons, l'Eglise réformée condamne et rejette la doctrine de la consubstantiation.

3° OBJECTIONS OPPOSÉES A LA DOCTRINE RÉFORMÉE

Voyons maintenant ce que les défenseurs de ces théories objectent à la doctrine calviniste.

a) Résumé de la doctrine réformée.

Je rappelle que le calvinisme enseigne, avec ZWINGLE, que, dans la formule : « Ceci est mon corps », le mot *ceci* égale : ce pain ; ce pain est mon corps, mon corps qui est livré pour vous ; que le pain, d'un côté, et le corps de Jésus, de l'autre, étant deux objets de nature disparate, l'un ne peut être prédiqué de l'autre que par métonymie. Dès lors, la copule « *est* » ne peut être prise que dans le sens de *représente*. Au moment où il célébrait la première cène, Jésus n'avait pas encore livré son corps. Le terme *est* ne peut donc être pris que dans le sens : *représente actuellement*.

Le calvinisme enseigne, avec ZWINGLE encore, et avec AUGUSTIN, que croire que le Christ est mort pour nous, c'est déjà manger et boire le corps et le sang du Christ : *crede et manducasti*, crois et mange. Mais il va plus loin que ZWINGLE. Il enseigne que les éléments eucharistiques ne sont pas seulement des symboles représentant le sacrifice du corps et du sang du Christ sur le calvaire, par lequel nous avons la vie de l'âme, mais qu'ils sont des *gages* sacrés qui attestent solennellement que celui qui croit à la vertu de ce sacrifice est non seulement pardonné, mais encore sanctifié, parce que précisément par la foi, en croyant, il est agrégé au corps mystique dont le Christ incarné est le Chef auguste, la tête vivifiante, de telle sorte qu'il est animé de l'Esprit-Saint qui anime et unit toutes les parties de ce corps mystique comme l'âme anime notre corps et en unit les parties.

Comme c'est le Christ incarné qui, en tant qu'il a été immolé, communique la vie à notre âme, on doit dire que son corps et son sang, la substance même de son corps et de son sang, n'ont pas moins de vertu pour nourrir cette âme que le pain et le vin n'en ont pour nourrir notre corps terrestre. Voilà ce que les symboles et les gages eucharistiques enseignent et garantissent à celui qui croit. Celui qui ne croit pas ne reçoit *que le corps et le sang sacramentels du Christ*, les *symboles sacrés* de ce qui n'est donné et promis qu'à la foi.

Cela est bien le résumé fidèle du discours du Christ à Capernaüm, de Jean 6. Ce discours qui a été prononcé, alors que les auditeurs ne pouvaient pas avoir la moindre idée de la Sainte-Cène, puisqu'elle ne devait être instituée que bien plus tard, enseigne clairement que croire au Christ, c'est déjà manger et boire son corps et son sang, parce que c'est devenir un avec lui, comme l'exprime Jean 17 : 21. La foi est le moyen par lequel nous nous nourrissons du Christ. Les termes de Jean 6 : « venir à moi », « croire en moi », « manger de ce pain » qui est lui-même le Christ, alternent ici comme des synonymes. Par exemple, au verset 35 : « Je suis le pain de vie ; celui qui vient à moi naura pas faim et celui qui croit en moi naura plus jamais soif », et au verset 56 : « Je suis le pain vivant descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas » ; et encore les versets 47-48 : « Celui qui croit à la vie éternelle. Je suis le pain de vie », est synonyme du verset 58 : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes. »

J'ajoute qu'il est impossible de restreindre ces paroles à l'acte de manger un morceau de pain consacré et de boire une gorgée du calice. Tout le monde ne sait que trop qu'il y a beaucoup de gens qui mangent de ce pain et boivent de cette coupe, et qui mangent et boivent un jugement contre eux, parce qu'ils ne discernent pas ce corps sacramental du Christ d'avec les aliments ordinaires.

D'autre part, il y a beaucoup de chrétiens qui ne peuvent pas et ne pourront jamais boire le calice et rompre le pain de l'eucharistie et qui ont la vie éternelle en eux-mêmes. L'enseignement officiel de l'Eglise romaine elle-même nous oblige à croire que ceux qui meurent martyrs avant d'avoir été baptisés, bien loin d'avoir communié, sont pourtant sauvés. Or, les paroles formelles du verset 58 nous obligent à croire qu'ils ont mangé et bu la chair et le sang de leur sauveur. Ce ne peut être que d'une manière spirituelle, par la foi, comme l'indiquent les versets 35, 47 et 48, etc...

b) Objections catholiques romaines.

Les catholiques romains objectent à notre interprétation des paroles de l'institution que le pronom *ceci* ne remplace pas le substantif *pain*, mais qu'il remplace : *cette chose que vous voyez*. Ils affirment, par conséquent, que Jésus a voulu dire : *Cette chose que vous voyez n'est plus du pain, mais c'est mon corps*. Il n'y aurait donc pas

attribution d'une nature disparate à une autre et, par suite, pas de métonymie.

Mais cette prétention est une gageure. Pour Jésus et pour l'Ecriture, le pronom sujet *ceci* représente certainement le pain et la coupe. Pour saint Paul (1 Cor. 11 : 24 ss.), le pain et la coupe sont tellement bien les sujets de la proposition : « *Ceci, etc...* », qu'après avoir rapporté les paroles de l'institution, il ajoute : « Et qu'ainsi chacun mange de ce pain et boive de cette coupe. » Pour Jésus, c'est bien le vin qui est le sujet de la proposition, car il continue en disant, d'après Matthieu et Marc : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que j'en boive de nouveau dans le royaume de Dieu. » (Matth. 26 : 29 ; Marc 14 : 25). Que ces paroles aient été prononcées effectivement avant ou après la consécration, peu importe. Le fait que saint Matthieu et saint Marc les présentent comme ayant été dites *après* la consécration montre que ces auteurs inspirés considéraient le vin consacré comme du fruit de la vigne et qu'ils interprétaient « *ceci* » comme signifiant : *ce fruit de la vigne, ce vin*, comme nous le faisons.

« Ce vin est mon sang » : deux choses de nature disparate sont identifiées ; ce ne peut donc être que par métonymie. Le signe est identifié figurativement à la chose signifiée, comme c'est toujours le cas, d'après saint AUGUSTIN, en matière de sacrements. D'ailleurs, les partisans de la transsubstantiation sont bien obligés d'admettre une métonymie dans la phrase de saint Paul : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. » *Cette coupe* signifie le *contenu* de cette coupe ; ils sont bien obligés de le reconnaître ! En second lieu, les mots : « ...est la nouvelle alliance », signifient : *représente et garantit la nouvelle alliance*, car une coupe n'est pas l'alliance elle-même ; elle ne peut en être que le symbole et le gage.

Les mêmes transsubstantiateurs disent que la phrase : « Ce pain est mon corps », serait naturelle dans le sens de : *Ceci représente mon corps*, si le pain était habituellement employé comme symbole, comme il est naturel, par exemple, de désigner un étendard en disant : « Ceci, c'est la France », ou tel autre pays. A quoi nous répondons que le pain est un aliment et non un symbole, et que n'importe quel objet peut être pris arbitrairement comme signe. Les apôtres étaient habitués à entendre Jésus parler d'une manière symbolique et figurée. « Abattez ce temple », avait-il dit, parlant de son corps, « et je le relèverai dans trois jours. » (Jean 2 : 19). « Je suis la porte. » (Jean 10 : 7). « Je suis la vie. » (Jean 11 : 25 ; 14 : 6). Il venait de célébrer un sacrement, et il avait dû dire rituellement, comme tous les Juifs : « L'agneau est la Pâque. » Et Jésus, à ce moment-là, instituait une autre Pâque. Ils devaient donc interpréter le verbe *être* au sens figuré, comme dans le cas précédent.

En réalité, la transsubstantiation est parfaitement absente de l'Ecriture qui appelle toujours *pain* et *coupe* les éléments consacrés : « Le pain que nous rompons est la communion au corps du Christ »,

dit saint Paul ; « La coupe de bénédiction que nous bénissons est la communion de son sang. » (1 Cor. 10 : 16).

c) *Objections des assomptionistes et des consubstantiateurs.*

Quant aux assomptionistes et aux consubstantiateurs, ils insistent sur le mot copulatif *εστιν est*. Jésus n'aurait pas dit : « Ceci est le *symbole* de mon corps », mais bien : « Ceci *est*. » *Est, est*, insistait LUTHER au colloque de Marbourg, contre ZWINGLE. Mais ce mot, qui n'a probablement pas été prononcé en araméen, ne pouvait avoir que le sens de *représente*, comme nous l'avons montré en répondant aux transsubstantiateurs. Il ne fait donc rien pour l'assomption, ni pour la consubstantiation.

Le pain est appelé la communion au corps du Christ, et la coupe la communion à son sang, non parce que ces éléments sont divinisés et hypostatiquement unis au Dieu Verbe, ni parce que le corps et le sang du Christ s'y insèrent d'une manière incompréhensible, mais parce que le lien est si étroit entre le signe et la chose signifiée que celui qui les reçoit dans les conditions requises reçoit aussi certainement le Christ qu'il en reçoit les symboles.

Cela ne signifie pas que c'est l'homme qui fait la présence ou l'absence du Christ par sa foi ou par son incrédulité. Cela signifie que c'est Dieu et son Christ qui promettent au croyant, et au croyant seulement, la nourriture qui donne la vie éternelle. C'est le même Jésus qui a dit, dans le discours de Capernaüm : « Je suis le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement » (Jean 6 : 51), et qui avait dit un peu avant : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » (v. 47). Ainsi, *manger* de ce pain et *croire* sont synonymes. Or, nous savons que plusieurs mangent et boivent leur condamnation en participant à la cène. Autre chose est donc manger et boire la chair et le sang du Christ, et autre chose manger son corps sacramental en le profanant par absence de discernement entre cet aliment sacré et les aliments ordinaires.

Mais les catholiques et les luthériens, avec leur manducation orale, sont obligés de dire, contrairement à l'enseignement de Jésus, qu'on peut manger du pain céleste et n'avoir pas la vie éternelle.

d) *Objections communes à nos contradicteurs.*

Ces trois classes de docteurs nous objectent que, s'il s'agissait d'une nourriture *spirituelle* et non d'une nourriture *réelle*, Jésus n'aurait pas dit : « manger ma chair — boire mon sang » ; il lui aurait suffi de dire l'un ou l'autre.

D'abord, nous n'acceptons pas l'opposition qu'on statue entre spirituel et réel. Quand saint Paul dit : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal. 2 : 20) ; quand Jésus lui-même dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » (Jean 4 : 34), l'un et l'autre expriment des faits de l'ordre spirituel. Mais ces faits sont aussi réels que les faits physiques.

Ensuite, nous avons déjà indiqué que si Jésus a voulu que la cène comportât un aliment et un breuvage, et qu'elle comportât ainsi les éléments essentiels d'un repas complet, c'est qu'il a voulu nous montrer qu'il suffisait à tous les besoins de l'âme. Il est habituel aujourd'hui encore de parler du breuvage et du pain de l'intelligence, et Jésus lui-même, en parlant d'un fait spirituel comme l'aspiration à la justice, a déclaré bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice (Matth. 5 : 6). C'est à ceux-là que la cène offre à manger et à boire. Cette citation tirée des beatitudes suffit à anéantir l'objection.

Quant au *reproche de rationalisme* qu'on rencontre là et là, avouons qu'il est quelque peu étonnant ! La doctrine calviniste de la communion au corps et au sang du Christ est essentiellement mystique⁹. Elle implique un mystère qui, dit la *Confession de La Rochelle*, à l'article 36, « dépasse en sa hauteur la mesure de notre sens et tout ordre de nature », savoir l'action du Saint-Esprit qui rend présent ce qui est passé, et proche ce que l'immensité sépare ; qui nous fait mourir avec le Christ sur la croix dressée il y a vingt siècles, pour nous faire ressusciter avec lui, et qui nous fait trouver, dans son corps immolé et son sang répandu, tout ce qui est nécessaire à la réfection et au rafraîchissement de notre cœur.

Le fait que nous critiquons des contradictions et des non-sens n'est pas un signe de rationalisme. C'est simplement la preuve que la foi n'implique pas la démission du jugement critique portant sur les inventions humaines substituées aux mystères divins.

e) *La doctrine réformée : centre de ralliement.*

On peut s'étonner que le mode de la présence et de la communion du Christ dans la cène ait soulevé tant de débats passionnés et de séparations si durables. Nous estimons que cet étonnement serait superficiel. Les doctrines que nous avons passées en revue expriment en fin de compte des manières différentes de concevoir le rôle de la nature comme instrument de la grâce. Par la création, la nature révèle à la foi le Dieu créateur. Par le sacrement, elle est appelée à contribuer à nous faire connaître et à nous appliquer l'œuvre du Dieu sauveur.

La doctrine de l'*assomption* suppose que la nature ne peut être appelée à la réalisation de cette mission qu'à condition d'être dénaturée par une sorte de déification. Il y a là un reste de dualisme oriental qui, dans la pratique, aboutit pour l'élite à un monergisme contemplatif.

La doctrine de la *transsubstantiation* oppose tellement la nature à la grâce, que la nature ne peut conduire à l'union avec le Christ qu'à condition qu'elle soit anéantie et qu'il n'en reste qu'une fantas-

⁹ Qu'on se reporte à l'*Institution chrétienne* et au *Traité de la Cène* de Jean CALVIN, par exemple.

majorité hallucinatoire. Le dualisme oriental est poussé à l'extrême de la conséquence logique.

La doctrine de la consubstantiation a le mérite de laisser intact l'ordre surnaturel et l'ordre naturel. Mais ces deux ordres sont juxtaposés dans un antagonisme irréductible. L'ordre de la nature satisfait la raison. Le pain et le vin eucharistiques sont et demeurent des éléments vrais et naturels, accessibles aux sens et imprégnés d'intelligibilité. Ce qui contredit la raison, ce qui la nie, c'est l'ordre surnaturel, cette étrange théorie de la communication des idiomes et de l'ubiquité. La philosophie, dans le luthéranisme, déjà avec LEIBNITZ, mais certainement avec WOLF et KANT, ne pourra se développer qu'en opposition avec le surnaturel chrétien. Je ne connais pas de philosophe luthérien qui soit resté fidèle à l'orthodoxie luthérienne.

Seule, la doctrine calviniste de la *communion spirituelle* permet au chrétien de concevoir un surnaturel qui s'élève jusqu'aux cimes du mystère, sans jamais dévier vers l'irrationnel, et une nature mise au service de la grâce particulière, sans recevoir de substantielles, ni même de formelles modifications, parce que, depuis le désordre de la chute, la nature est conservée dans un ordre suffisant, par la grâce commune, pour servir, telle quelle, à des fins surnaturelles. Les aliments qui entretiennent la vie, notamment, sanctifiés par l'action de grâce, sont religieusement purs.

De ce point de vue sont rendues possibles la collaboration de la foi et de la pensée dans la théorie, et, dans la pratique, une sanctification respectueuse des lois et des réalités naturelles, de toutes les vocations terrestres par leur consécration au service de Dieu.

Nous croyons fermement que dans la restauration de cette doctrine se trouvent l'avenir de la systématisation dogmatique, ainsi que l'avenir de la réconciliation des églises séparées. Elle a été conçue par CALVIN dans une double fin : scientifique, par respect rigoureux des données de l'Ecriture, et irénique, sur le plan ecclésiastique.

Je sais bien que LICHTENBERGER disait que toute tentative de restauration de la doctrine eucharistique de CALVIN deviendrait de plus en plus impossible. Le présent lui donne un démenti éclatant ! Et, dans le sein des communions luthérienne, grecque et même romaine, il y a plus d'un théologien qui est plus près, sur ce point spécial, de Genève que de Rome. Ce serait pour les fils de CALVIN un titre de reconnaissance envers Dieu, si c'était précisément leur doctrine eucharistique qui devait servir comme l'un des moyens les plus efficaces pour que fût exaucée la prière du Christ pour son Eglise : *ut omnes unum sint, sicut tu pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* ; « afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi : afin qu'eux aussi soient un en nous » (Jean 17 : 20-21).

Mais il ne faut pas anticiper sur les temps et les moments que le Père a réservés à sa propre puissance, ni, dans des élans lyriques et sentimentaux, fermer les yeux sur des erreurs qui compromettent

l'honneur de Dieu, comme l'adoration du pain et du vin eucharistiques, ou qui nient la suffisance du sacrifice unique du Christ mort en croix comme le prétendu sacrifice de la messe, au sens catholique romain.

4^e CRITIQUE DE CERTAINES POSITIONS ROMAINES

D'après cette conception, chaque fois qu'on célèbre la cène, on renouvelle d'une manière non sanglante, à la vérité, le sacrifice du Christ. Cela est une conséquence non pas de la présence corporelle du Christ dans et durant l'usage qu'enseignent les luthériens, mais c'est une conséquence de l'union du dogme de la permanence de la présence corporelle du Christ dans l'eucharistie et de l'idée que l'eucharistie est avant tout une offrande faite à Dieu par le prêtre officiant.

a) *Evolution de l'idée de sacrifice dans l'eucharistie.*

Très tôt, l'ancienne Eglise a attaché l'idée de sacrifice d'oblation à Dieu à la célébration de la cène. Mais c'était dans un tout autre sens. La cène se célébrait, primitivement, pendant les agapes. Les fidèles fournissaient les éléments de ce repas et naturellement aussi le pain et le vin de la cène. Ces dons reçurent le nom de *προσφοραί*, offrandes. On les plaçait devant l'évêque, sur la table principale et sur les tables latérales, qui devinrent plus tard les autels latéraux. Après la prière d'action de grâces, les éléments sacramentels et la cène elle-même sont une *εὐχριστία*, et ils furent regardés comme une offrande, un sacrifice, *θυσία*, présenté par la communauté à Dieu, et cela déjà dans la *Didachè*⁹,¹⁰, dans *IGNACE*¹⁰ et dans *JUSTIN*¹¹. Jusqu'ici, nous n'avons rien à redire : la cène est toujours un repas et l'action de grâces, rendue par l'évêque, l'est au nom de la communauté. De plus, le contenu de l'offrande n'est pas le corps et le sang du Christ, mais les dons apportés par les fidèles, au point que primitivement l'accent était mis sur l'action de grâces et non sur l'offrande.

Mais déjà CLÉMENT compare l'évêque et les diaclés aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament, et met aussi l'*εὐχριστία* en rapport avec les sacrifices de l'ancienne Loi. Et, quand on sépara la cène du Seigneur des agapes, l'offrande du pain et du vin pour la communion, et la contribution des aliments pour l'entretien du clergé et le soulagement des pauvres, la Sainte-Cène prit peu à peu le caractère d'une offrande présentée non plus par l'assemblée, *mais par l'évêque*, une offrande dont l'essence consiste dans son action de grâces et dans la consécration que l'évêque fait lui-même, une offrande qui avait trait non aux dons faits par l'Eglise, mais aux éléments de la cène. Or, dans la mesure où l'évêque est conçu comme un sacerdote,

¹⁰ *IGNACE, Philad.*, 4, Smyn. 7, 8.

¹¹ *JUSTIN, Apol.*, 1, 60.

l'action de grâces comme une consécration, la cène comme un sacrifice, dans cette mesure même la conception physique d'une union matérielle du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ était favorisée. A son tour, cette conception favorisait la transformation du repas en sacrifice.

Dans la conception symbolique d'ORIGÈNE, d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, d'AUGUSTIN et de ses disciples, on s'accorde au langage qui avait prévalu, mais on dit que la cène est sacramentalement un sacrifice, c'est-à-dire qu'elle n'est sacrifice que d'une manière figurée, en tant qu'elle *rappelle* et *représente* le sacrifice offert sur le Calvaire. « Le sacrifice visible est un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré du sacrifice *invisible* ; ce que les hommes appellent sacrifice est un signe du vrai sacrifice », dit AUGUSTIN¹². Dans ce sens, les calvinistes peuvent accorder que la cène est un sacrifice.

Mais, par suite de la doctrine de la transsubstantiation, dans l'Eglise de Rome, la cène est devenue la messe. La communion avec l'Eglise subsiste, mais elle est si peu essentielle, que l'on conçoit très bien qu'elle puisse être célébrée avec la communion du prêtre seul. Ce qui importe, c'est que les apparences, les espèces soient détruites et elles le sont puisque le prêtre les consomme et les digère. L'eucharistie était à l'origine, dans sa première institution, un repas mystique. Elle est devenue un sacrifice. Par la parole du prêtre, Jésus-Christ s'offre à Dieu véritablement, bien que d'une manière non sanglante. Ce faisant, il fait en sorte que les fruits de sa mort sanglante, qui ne sont acquis que d'une manière abstraite et générale, soient maintenant appliqués à tous ceux qui sont unis à l'Eglise, qu'ils soient vivants ou morts, qu'ils soient présents à la messe célébrée à leur intention ou qu'ils en soient absents, et cela en vue de biens spirituels ou temporels, pour la rémission des péchés ou la délivrance d'une épreuve physique, comme la maladie, la sécheresse ou la fièvre aphytique des bestiaux. Voilà ce que Rome a fait de la Cène du Seigneur !

b) Références scripturaires pour justifier la transsubstantiation.

Il était difficile de trouver dans l'Ecriture sainte des textes à l'appui d'une si étrange doctrine. On s'y est essayé pourtant¹³.

1. *Genèse 14 : 18*. On cite d'abord Genèse 14 : 18, où Melchisédeec apporte à Abraham du pain et du vin pour le saluer, au retour de sa

¹² AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Liv. X, ch. 5. *Sacrificium visible est invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum. Illud quod ab hominibus vocatur sacrificium signum est veri sacrificii.* On trouvera dans Pierre DU MOULIN, *Le Bouclier de la Foi*, Sect. 158, de nombreuses références d'autres docteurs anciens, montrant que la conception calviniste de la Cène plonge très fortement ses racines dans la conception de l'Eglise ancienne.

¹³ Cf. note 8, p. 75 ci-dessus, de nombreux textes montrant que l'Eglise romaine ne cherche à avancer des preuves « scripturaires » que dans un but apologétique, et non pour fonder sa doctrine.

victoire. Pour faire de ce geste plus ou moins symbolique une justification du sacrifice offert par le prêtre dans la messe, on traduit la conjonction qui suit par *car* : « ...*car* il était prêtre ». Puis, comme d'après un Psaume messianique (Ps. 110 : 4), le Messie est prêtre selon l'ordre de Melchisédec, et comme le Christ a célébré la cène avec du pain et du vin, on conclut qu'il a offert devant ses apôtres le même sacrifice que Melchisédec devant Abraham.

Mais il n'est nullement nécessaire de traduire cette conjonction par *car*. En effet, le texte ajoute que Melchisédec était prêtre, pour introduire la bénédiction qu'il donne à Abraham. D'ailleurs, la présentation du pain et du vin fût-elle un acte rituel, qu'il n'en résulterait pas qu'elle fût un sacrifice. On présentait au vainqueur à Salem le pain et le vin, comme ailleurs on lui présente le pain et le sel. Mais rien, dans le texte, ne dit que c'est à Dieu que l'offrande est faite. Et dans la Cène, c'est, nous disent les textes, aux disciples que Jésus donne le pain et la coupe ; ce n'est pas à Dieu qu'il les offre.

2. *Malachie 2 : 11*. « Du soleil levant au soleil couchant, mon nom est glorifié parmi les nations. En tous lieux, on offre à mon nom de l'encens, des sacrifices, des oblations pures, car mon nom est grand parmi les nations. » Contre le contexte, on met les verbes *au futur* et Malachie, de cette manière, prophétise la messe et les nuages d'encens de nos cathédrales, alors qu'en réalité il compare le respect des païens pour le nom de Jahvè au déshonneur que lui infligent les Israélites.

Mais supposons — ce que nous n'accordons pas — qu'il s'agisse d'une prophétie. Il s'agirait alors d'une vision de l'avenir messianique sous les couleurs du présent, comme il y en a tant dans l'Ancien Testament, et ces couleurs sont remplacées par d'autres dans le Nouveau Testament, par les sacrifices spirituels et la prière, selon Romains 12 : 1.

3. *Les textes de l'institution*. En instituant la cène, Jésus dit : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous » (Luc 22 : 19) ; « la coupe de l'alliance en mon sang, qui est répandu pour la rémission des péchés » (Luc 22 : 20 ; Matth. 26 : 28). « Ces paroles », dit ESTIUS et avec lui les autres théologiens romains, « signifient qui est offert en ce moment présent », et, remarque BELLARMIN, ces paroles : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous », ne signifient pas que son précieux sang soit versé pour le boire, mais qu'il est donné pour être offert à Dieu en sacrifice. Or, dans l'original, il y a le présent. Jésus a donc, dans la dernière cène, en prononçant ces paroles, offert son corps et son sang en sacrifice et s'est immolé d'une manière non sanglante, et, chaque fois qu'on célèbre la messe, il s'offre à nouveau de la même manière.

Faisons remarquer d'abord que la *Vulgate* et le *Canon de la Messe* lui-même mettent partout le futur, sans doute parce que ces

textes attribuent au participe présent le sens du futur prochain ; ce qui prouve qu'on ne songeait pas encore du temps de saint JÉRÔME et du *Canon de la Messe* à invoquer ce texte en faveur d'une oblation actuelle du corps et du sang du Christ. Celui-ci n'avait pas encore répandu son sang sur la croix ; il ne leur est pas venu à l'esprit qu'il ait pu verser ce sang par anticipation d'une manière non sanglante. C'est en effet un non-sens.

Si Jésus avait simplement voulu dire dans cette action : « J'offre à Dieu mon corps, sans le livrer à la mort, et mon sang, sans le répandre », il n'aurait certes pas dit : « Mon corps qui est livré, mon sang qui est répandu ».

Qu'a-t-il donc voulu signifier, pour des gens ignorant tout des controverses eucharistiques et, par conséquent, sans idée préconçue ?

Chose étrange, ce sont les théologiens catholiques romains eux-mêmes qui pourraient mettre nos adversaires sur la voie d'une exégèse qui n'aura rien de forcé. Ils sont bien obligés de se souvenir que l'eucharistie n'est pas seulement un sacrifice, mais qu'elle est aussi un sacrement, c'est-à-dire un signe visible et sacré. Or, de quoi l'eucharistie est-elle le signe ? Le *Dictionnaire théologique portatif*¹⁴ nous répond : « Il s'offrit sur le calvaire en mourant, actuellement il s'offre sur nos autels d'une manière mystique qui représente seulement sa mort. » Ainsi, de l'aveu même des théologiens catholiques, ce qu'ils appellent les espèces, les apparences du pain et du vin, représentent le corps immolé et le sang répandu. Jésus devait tout naturellement dire en montrant ce qu'il tenait dans sa main : « Mon corps livré, mon sang répandu ». En d'autres termes, la cène est l'image, le symbole du sacrifice offert sur la croix, et les paroles de l'institution n'expriment pas une offrande faite à Dieu, mais elles expriment un don fait aux pécheurs pour la rémission de leurs péchés. En usant du présent : « Voici mon corps livré, voici mon sang répandu », les évangélistes et saint Paul montrent que, pour eux, la cène est un sacrifice propitiatoire *en figure*, de la même manière que la coupe est l'alliance et que le pain est le corps. Cela est évident, puisque son corps n'avait pas encore été livré, ni son sang répandu.

D'ailleurs, s'il fallait une preuve de plus que Jésus ne croyait pas qu'il tenait son corps dans sa main au moment où il célèbre la cène, nous rappellerions qu'il a ajouté après le commandement de manger et de boire : « Faites ceci en mémoire de moi. » Or, on ne célèbre pas la mémoire de quelqu'un qui est corporellement présent. Et si son corps naturel est absent, on ne peut l'offrir en sacrifice.

En instituant la cène, Jésus a dit : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀδελφητίαν (Luc 22 : 19). On en conclut que Jésus a institué un sacrifice et qu'il a fait des apôtres des sacrificateurs, parce que πῶς , en

¹⁴ Paris, Approbation et privilège, 1766.

hébreu, signifie faire et sacrifier, comme ἐπόω en grec, et *facere* en latin ! Mais personne n'ose traduire ποιεῖτε par sacrifiez¹⁵.

4. *1 Corinthiens 10 : 21.* On invoque enfin *1 Corinthiens 10 : 21*. Paul y compare la table du Seigneur à la table des démons. Or, celle-ci était un autel. Donc, conclut-on précipitamment, celle du Seigneur en est un, comme si la différence entre ces deux tables ne pouvait pas consister précisément en ce que l'une serait un autel, et l'autre une table pour un repas sacré.

Tels sont les textes principaux et les plus forts sur lesquels on fonde le sacrifice de la messe.

c) *Le « sacrifice » non sanglant.*

A cela, on ajoute un raisonnement : Jésus-Christ, rendu présent sur l'autel, est nécessairement une chose agréable à Dieu par elle-même ; une chose qui atteste sa grandeur suprême, intercède pour les hommes et a toutes les conditions d'une véritable offrande. Ce raisonnement aboutit à rendre inutile le changement des éléments par la communion du prêtre. L'hostie consacrée exposée à l'adoration des fidèles serait déjà le sacrifice de la messe. Or, cela est contraire à la théorie.

Le corps de Jésus-Christ est une chose agréable à Dieu, certes. Mais il n'en résulte pas que le Christ s'immole chaque fois qu'il est présent quelque part. Autrement, il aurait fait une infinité d'oblations de son corps. Or, l'Ecriture nous dit qu'il s'est offert en sacrifice *une seule fois* (*Héb. 9 : 26 ; 10 : 10, 11, 14*). Ce raisonnement ne vaut que si l'on admet d'abord que la cène est un acte sacrificiel et que si la présence du Christ a lieu d'une manière permanente, en dehors de l'usage que fait le communiant. C'est pourquoi les luthériens n'attribuent pas à la messe une valeur sacrificielle. On ne le peut d'ailleurs du point de vue de l'Ecriture. Dans un sacrifice, quand on parle, c'est à Dieu qu'on s'adresse et c'est vers lui qu'on élève l'offrande. Or, dans l'institution de la cène, Jésus parle aux disciples ; il ne fait pas l'élévation que le prêtre catholique introduit, et c'est aux disciples qu'il présente les éléments eucharistiques.

Ainsi, non seulement l'Ecriture¹⁶ et la raison ne fournissent aucune preuve positive en faveur du sacrifice de la messe, mais encore nous pouvons montrer que l'Ecriture en contredit formellement la notion.

¹⁵ La remarque suivante de Pierre DU MOULIN, *Anatomie de la Messe*, Liv. I, ch. xi, est intéressante : « Ne doit être omis que saint Paul souvent appelle l'Eglise le corps de Christ, Ephésiens 1, 23 et 5, 23. Si donc de ces mots : *Ceci est mon corps*, on veut inférer que le pain est transsubstantié au corps de Christ, avec pareille raison quand l'Ecriture dit que *l'Eglise est le corps de Christ*, on pourra inférer que l'Eglise est transsubstantiée au corps de Christ. »

¹⁶ C'est ce que reconnaissent de nombreux auteurs catholiques romains. Cf. P. DU MOULIN, *Anatomie de la Messe*, Liv. I, ch. xiv. « DUNS Scov, dit-il, qu'on qualifie de Docteur Subtil, sur le 4^e *Livre des Sentences*, Dist. II, quæst. 3, dit qu'il

L'apôtre, dans son épître aux Hébreux, est excellent en cette matière. Au chapitre 10, verset 14, il dit que Jésus, « par une seule oblation, a consacré pour toujours ceux qui sont sanctifiés ». Voilà le caractère absolument unique de l'oblation du Christ et sa valeur perpétuelle. Et, afin d'exclure la réitération, il avait déjà dit (v. 10) que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps du Christ « une fois pour toutes ». Au verset 17, il en donne la raison : « Où il y a rémission des péchés et des iniquités, dit-il, il n'y a plus oblation pour le péché. » Ainsi l'apôtre, dans toute sa discussion, ne prétend pas seulement qu'il n'y a plus d'autre sacrifice, mais il montre qu'il ne doit plus être réitéré, car sa valeur en est perpétuelle.

C'est une vaine subtilité que d'affirmer : « Le sacrifice du Calvaire et ceux qu'on opère en la messe ne sont pas plusieurs sacrifices, mais un seul sacrifice plusieurs fois réitéré. » Car l'apôtre en toute sa discussion ne prétend pas seulement qu'il n'y a pas d'autres sacrifices. Il affirme encore que le sacrifice du Christ a été offert *une seule fois et qu'il ne doit plus être réitéré*.

Aussi a-t-on été plus loin dans la subtilité, afin d'écluder la force des textes : « La messe, nous dit-on, ne serait que l'*application* et non la réitération du sacrifice du Calvaire. » Mais, par cette échappatoire, on ne peut pas empêcher qu'il y ait des oblations nouvelles. Or, c'est précisément cela qui est exclu par l'apôtre. S'offrir plusieurs fois d'une manière non sanglante, c'est toujours s'offrir plusieurs fois.

ne se trouve aucun lieu de l'Ecriture qui puisse, sans détermination de l'Eglise, contraindre à croire la Transsubstantiation. Sur lequel passage, le Cardinal BELLARMIN, au 3^e Livre de l'*Eucharistie*, ch. 23, parle ainsi : « Scorsus dit qu'il ne se trouve aucun lieu de l'Ecriture, si exprès, qu'il contraine évidemment sans déclaration de l'Eglise à recevoir la Transsubstantiation. Et cela n'est pas du tout improbable. Car combien que l'Ecriture que nous avons alléguée ci-dessus, nous semble si claire qu'elle peut contraindre un homme non insolent, toutefois on peut à bon droit douter si cela est ainsi, vu que des hommes très doctes et très aigus, tel qu'a été surtout Scorsus, sont de contraire avis. » — Et là-même, BELLARMIN note que Scorsus dit que la Transsubstantiation n'était point un article de foi avant le Concile de Latran tenu l'an 1215.

— Cardinal CAJETAN, In 3, Thomæ, Q. 75, art. 1 : *Alterum quod Evangelium non explicavit expresse, ab Ecclesia accepimus, scilicet conversionem panis in corpus Christi.* « L'autre point que l'Evangile n'explique pas expressément, nous l'avons reçu de l'Eglise, à savoir la conversion du pain au corps de Christ. »

— Cardinal D'AILLY, In 4, Sent., Q. 6, art. 6 : *Patet quod ille modus est possibilis, nec repugnat rationi, nec autoritati Bibliae, immo est facilior ad intelligendum, et rationabilior quam aliquis aliorum.* « Il appert que cette matière qui pose que la substance du pain demeure, est possible, et ne repugne ni à la raison ni à l'autorité de la Bible, mais est plus facile à entendre et plus raisonnable. »

— Gabriel BIEL, Léçon 40 sur le *Canon de la Messe* : « De quelle façon le corps de Christ est là, si c'est par la conversion de quelque chose en lui, ou si sans conversion le corps de Christ commence à y être avec le pain, la substance et les accidents du pain demeurant, il ne se trouve point exprimé dans le Canon de la Bible... Cela a été prouvé par l'autorité de l'Eglise et des Saints, car cela ne se peut prouver par la raison. » Dans la Léçon 41 (*Ibid.*), après avoir posé la question : « Mais pourquoi les Saints et l'Eglise ont choisi de dire et déterminer que cela doit être entendu en une façon si difficile, vu que les Ecritures peuvent être exposées et gardées en leur entier en une façon aisée à entendre ? », BIEL répond que « l'Eglise l'a ainsi déterminé ». L'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise romaine.

Enfin, offrir un sacrifice à Dieu, ce n'est pas se l'appliquer à soi-même. Entre ces deux actes, il y a autant de différence qu'entre donner à autrui et retenir pour soi. Le sacrifice du Christ nous est appliqué toutes les fois qu'il nous est annoncé et que nous le recevons par la foi. Dira-t-on que la prédication de l'Evangile est le sacrifice du Calvaire ?

Enfin, si la messe est un sacrifice non sanglant, elle ne peut pas être un sacrifice pour la rémission des péchés. En effet, l'Ecriture, voulant faire comprendre la nécessité de la mort du « Médiateur du Nouveau Testament » (Héb. 9 : 15), montre que « sous le premier Testament... la première alliance elle-même n'a pas été inaugurée sans effusion de sang » (v. 18), et l'apôtre pose cette maxime générale : « Presque tout, selon la Loi, est purifié avec du sang : sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon. » (v. 22). Remarquons que l'auteur ne dit pas qu'il ne se fait pas de rémission des péchés en dehors d'une effusion sanglante. Ce qu'il pose, c'est que cette effusion sanglante est nécessaire dans les sacrifices faits pour la rémission des péchés. Là, il ne veut pas connaître de sacrifices non sanglants.

Puisque ce qui n'était qu'une image du sanctuaire céleste devait être purifié par de tels sacrifices, — par des sacrifices sanglants —, la raison conclut qu'il est nécessaire qu'il y en ait de meilleurs encore pour le sanctuaire céleste lui-même (v. 23). Comment est-il pourvu à cette exigence ? Réponse : Le Christ est entré dans le ciel même afin de comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu (v. 24). Mais sera-ce, comme le veut la théologie romaine, « pour s'offrir plusieurs fois lui-même » (v. 25) d'une manière non sanglante ? L'auteur, ne connaissant et ne voulant connaître d'autres sacrifices expiatoires que des sacrifices sanglants, répond négativement à cette question : « Autrement, dit-il, il aurait fallu qu'il souffrit plusieurs fois depuis le commencement du monde. » (v. 26). « Mais il a paru *une seule fois*, à la fin des âges, pour abolir le péché par son sacrifice. Et de même qu'il est réservé aux hommes de mourir une fois, après quoi vient le jugement, de même le Christ s'est offert une seule fois pour porter les péchés d'une multitude (v. 26-28), et il apparaîtra une seconde fois sans (être chargé) du péché pour donner le salut à ceux qui l'attendent. » (v. 28 b).

Ainsi donc, dans la nouvelle alliance, il y a de bien meilleurs sacrifices que dans l'ancienne : 1^o Il y a le sacrifice sanglant pour la rémission des péchés, offert il y a vingt siècles. 2^o Le sacrifice de la prière du Christ qui a comparu, chargé de nos péchés devant Dieu, dans le ciel même, où il ne s'offre pas plusieurs fois, mais où il assure, par sa présence devant Dieu, l'efficacité permanente de l'acte expiatoire accompli une fois pour toutes sur le Calvaire. Cette double activité sacerdotale du Christ sur la terre et dans le ciel exclut l'utilité d'une activité parallèle du prêtre devant l'autel d'un sanctuaire terrestre. Cette intervention ne peut être qu'une usurpation ! Un seul

peut offrir à Dieu un sacrifice expiatoire ; un seul peut assurer à ce sacrifice expiatoire unique une efficacité permanente : c'est le Christ.

Et c'est parce qu'ils voyaient que la valeur du sacrifice expiatoire offert sur le Calvaire était menacée, et que les regards du croyant étaient détournés du Christ mort sur la croix et intercédant dans le ciel pour être reportés sur le prêtre, que nos pères apportèrent tant de rigueur dans leur condamnation de la messe.

d) Conclusion.

Pour le faire comprendre, il me suffira de vous rappeler la célèbre question 80 du *Catéchisme réformé de Heidelberg* ; elle constitue à la fois le parallèle le plus frappant entre la cène et la messe, et la critique la plus concise et la plus pénétrante de cette déformation de l'institution du Maître.

Demande : Quelle différence y a-t-il entre la Cène du Seigneur et la messe de l'Eglise romaine ?

Réponse : « La Cène du Seigneur nous assure que nous avons obtenu entièrement le pardon de tous nos péchés, en vertu de l'unique sacrifice de Jésus-Christ, qu'il a lui-même accompli une seule fois (Héb. 9 : 25-26 ; 10 : 14) en la croix (Jean 19 : 30), et aussi que nous sommes unis par le Saint-Esprit à Jésus-Christ, qui, selon sa nature humaine, n'est maintenant que dans le ciel à la droite de Dieu, son Père, où il veut que nous l'adorions. Mais, en la messe, on nie que les vivants et les morts obtiennent le pardon de leurs péchés, en vertu de la seule passion de Jésus-Christ, à moins qu'il ne soit encore offert tous les jours pour eux par les prêtres. On y enseigne aussi que Jésus-Christ est corporellement présent sous les espèces du pain et du vin, et que, par conséquent, il doit y être adoré, de sorte que la messe, dans le fond, ne tend qu'à nier l'unité du sacrifice et de la passion de Jésus-Christ et n'est qu'une idolâtrie formellement condamnée par la Parole de Dieu. » (Gal. 5 : 4 ; Héb. 10 : 14).

Nous concluons : pas d'intercommunion sans abjuration de la messe.

Ainsi, la cène n'est point un sacrifice. C'est un repas mystique destiné à être un sacrement, le sacrement de la communion au corps et au sang du Christ.

5° QUI L'EGLISE DOIT-ELLE RECEVOIR AU SACREMENT DE LA CÈNE

D'abord, des baptisés et des baptisés seulement. Pour s'asseoir à la table de famille, il faut avoir été introduit dans la famille, et nous avons vu que le baptême est le sacrement qui est le signe et le gage de notre introduction dans l'alliance de grâce. Il est la condition nécessaire pour entrer dans l'Eglise visible.

Ensuite, des baptisés parvenus à l'âge de discréption, c'est-à-dire capables de s'examiner eux-mêmes pour voir s'ils sont dans la foi et

de discerner le corps du Seigneur — son corps sacramental — des aliments simplement destinés à la réfection du corps. Donc, des baptisés suffisamment instruits des vérités de la foi pour satisfaire à ces exigences de l'Ecriture.

Enfin, des baptisés faisant profession de croire en Jésus-Christ.

Certaines conditions intérieures sont requises : la foi et la repentance. Mais il n'appartient pas à l'Eglise de décider de la valeur de la profession de foi et de repentance de ceux qui viennent à la table du Seigneur : *de intimis non judicat ecclesia*. Elle ne peut écarter de la sainte table par ajournement, par suspension temporaire ou par excommunication, que ceux qui bravent ouvertement et publiquement les avertissements et les remontrances des cours ecclésiastiques. Un pasteur n'a pas le droit de se substituer personnellement à cette autorité publique, qui seule peut connaître des fautes publiques contre la discipline de l'Eglise. La responsabilité personnelle du pasteur est dégagée par les avertissements et les exhortations qu'il doit faire en public, du haut de la chaire, et en particulier au cours de ses entretiens de cure d'âme et de ses visites pastorales.

Le droit d'excommunication doit être maintenu en principe, mais l'Eglise doit se souvenir que la communion est une institution de conversion : Notre Seigneur y a admis Judas, et elle ne doit pas écarter de la table ceux que Jésus lui-même y appelle : les travaillés et les chargés qui s'en approchent pour y trouver le repos de leur âme.

La discipline doit être maintenue, mais elle n'a pas sa fin en elle-même. Les peines qu'elle édicte ont pour but d'amener les délinquants à la repentance. L'excommunication, elle aussi, est un appel à la conversion.

Il existe des pays et des temps où l'excommunication est l'objet d'une telle incompréhension, que le maniement de cette arme spirituelle causerait plus de scandale que le scandale qu'on voudrait réprimer. Ici, comme partout ailleurs, la loi suprême est la loi de charité ; c'est dans ce sens et avec cette interprétation chrétienne que nous rappellerons, au sujet de l'excommunication, le vieil adage du droit romain : *Salus populi suprema lex*.

Quant aux dispositions intérieures requises de ceux qui veulent communier dignement et de manière à ce que la cène soit pour eux un moyen de grâce efficace et non un jugement contre eux, je dirai simplement ceci : la cène est un moyen de conversion comme la prédication de la Parole ; elle est une prédication de la Parole : ne vous excommuniez donc pas vous-mêmes, si vous n'êtes pas sûrs d'être convertis. La cène est un gage de l'amour de Dieu destiné à fortifier votre foi : ne vous excommuniez donc pas vous-mêmes, si votre foi est infirme, si vous doutez non des promesses de Dieu, mais de la qualité de votre propre foi. La cène est destinée à vous permettre de parvenir à la certitude de votre vocation et, par là, de votre élection : ne vous excommuniez pas vous-mêmes, si vous n'êtes pas encore parvenus à cette assurance.

En un mot, pour le chrétien convaincu de sa misère et qui cherche en Jésus-Christ remède et salut, le grand point pour communier dignement, c'est de s'en reconnaître indigne. La cène nous apporte l'assurance que Jésus-Christ est mort pour sauver les pécheurs. C'est dans la connaissance de notre péché et de notre misère que nous devons trouver l'assurance de nous présenter au banquet mystique. C'est le seul habit de noce que le Christ réclame de ses invités. Son invitation est explicite et sa promesse formelle :

« Venez à moi, vous qui êtes fatigués et chargés ; je ne mettrai point dehors quiconque vient à moi ! »

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

A

ABSOLUTION déclarative, 19.
ADORATION dans la Messe, 74.
AGNOSTICISME, 5, 26 s. ; (des néo-prot.), 34 s.
ALLIANCE DE GRÂCE (signe), 13 ; (et sacr.), 31, 49 ss. ; (confondue avec le Pacte du salut), 57 s.
ALLIANCE DES ŒUVRES, 9, 17.
ANABAPTISTES (Baptême d'enfants), 49.
ANGLICANISME (et sacrements), 27.
ANTINOMIENS, 9.
ARMINIANISME (et sacrements), 14 ; (Obj. c. bapt. enfants), 52 ss.
ASPERSION, cf. Baptême.
ASSOMPTION, (dans la Cène), 72 s. ; (Obj. à doctrine réformée), 81 s.
AUTONOMIE, (dans le criticisme), 7.

B

BAPTÈME, 15 ; (Déf.), 40 ; (circoncision), 40 ss. ; (destinataires : adultes), 48 s. ; (enfants), 49 ss. ; (efficacité), 23, 44 ss. ; (immersion-aspercion), 42 ss. ; (d'intention), 35 ; (de Jean), 58 s. ; (pour les morts), 59 s. ; (paroles), 45 ss. ; (de sang), 35 ; (utilité du bapt. des enfants), 56 s.
BAPTISTES (immersion-aspercion), 42, 49 ; (calvinistes : leurs obj. c. le bapt. des enfants), 52 ss. ; (raison de ces objections), 57 s.
BOROBOS, 25 s.
BROWNISTES, (et baptême), 48.

C

CARAÏBES, 26.
CATHOLICISME GREC (mission de l'Eglise), 27 ; (née. des sacrements), 35 ; (signe et chose signifiée), 22.
CATHOLICISME ROMAIN, (et sacrements), 14 ; (signe et chose signifiée), 22 ; (née. des sacr.), 35 s. ; (valeur des sacr.), 38 ; (obj. contre la Cène réf.), 79 ss.
CAUSALITÉ, 29.

CÈNE, 15 ; (déf.), 61 ; (éléments), 61 ss., 68 ss. ; (assomption-métapoiésis), 72 s. ; (réception à la), 91 s. ; (paroles), 65 ; (doct. réf. : centre de ralliement), 82 s. ; (présence réelle), 69 ss. ; (dans le mysticisme), 5.
CHIRCONCISION, 13 ; (et baptême), 40 ss., 50, 53.
CONFÉSSION, sacrement luthérien, 19.
CONFIRMATION romaine, 5, 19 s.
CONSÉCRATION pastorale (n'est pas un sacr.), 18.
CONSUBSTANTIATION, 77 s., 83 ; (obj. à doct. réf.), 81.
CONTRADICTION (principe de non), 77.
CORRUPTION TOTALE, (dans le criticisme), 7.
CRITICISME, (et Parole de Dieu), 7.

D

DIEU (connaissance), 22 ; (indépendance et eff. des sacr.), 21 ss.
DISCIPLES, (Secte des), 49 ; (obj. c. bapt. d'enfants), 52 ss.
DUALISME (ds doct. de l'assomption), 82 s.

E

EGLISE VISIBLE (confondue avec Egl. invisible), 57 s.
EGLISE INVISIBLE (confondue avec Egl. visible), 57 s.
ELECTION, 7 ; (dans le criticisme), 7, 29.
EVANGILE, (et Parole), 8.
ÉCRITURE, (autorité, et justification cath. de la Messe), 75 s. ; (n'enseigne pas la transubstantiation : témoignage de Docteurs cath.), 88 s.
ESPRIT-SAINT, (baptême d'), 58 s. ; (eff. des sacr.), 31 ss. ; (conduit l'Eglise), 54 ; (témoignage de l'), 7. — Cf. grâce particulière.
EUCHARISTIE romaine, 5 ; (théorie métabolique), 25 ; (efficacité), 25 ; (évolution de l'idée de sacrifice), 84 ss.

EXCOMMUNICATION, 57 s., 92 s.
EXTRÊME-ONCTION, 5, 20.

F

FOI, 3 ; (*justifiante*), 48 ; (*moyen d'insertion au corps mystique du Christ*), 69 ; (*temporaire et bapt.*), 48.

G

GLOIRE DE DIEU, (*et eff. des sacr.*), 21 ss., 28 ss.

GLORIFICATION, (*de l'homme*), 3.

GRÂCE, (*déf.*), 3 ; (*commune, déf.*), 3, 83 ; (*coopérante*), 5 ; (*dans le mysticisme*), 7 ; (*efficace*), 29 ; (*moyens de*), 4 ss., 10 ss. : (*particulière*), 3, 22 ; (*prévenante et bapt. d'enfants*), 57 ; (*prévenante dans le mysticisme*), 5.

H

HUICHOLS, 25.

I

IDENTITÉ, (*principe d'*), 77.

IDIOMES, (*communication*), 28, 78, 83.

IMAGE DE DIEU, 3.

IMMERSION, Cf. *baptême*, 42.

IMPARTATION (*métapoïèse*), Cf. *Cène*, 72 s., 76.

IMPOSITION DES MAINS, 18.

INCARNATION, (*et panthéisme*), 27.

INSPIRATION VERTICALE, 8.

INTENTION, (*et eff. des sacr.*), 29, 38.

IRRATIONALISME, 83.

J

JÉSUS-CHRIST, (*application de son œuvre*), 3 ; (*sacrificateur*), 90 s.

L

LABADISTES, (*et baptême*), 48.

LÉGALISME, (*et immersion au bap.*), 44.

LIBRE-ARBITRE, (*dans le mysticisme*), 5 ; (*dans le rationalisme*), 4.

LOI, (*et Parole*), 8 ; (*usages : civil, pédagogique, normatif*), 9 ; (*chez Paul*), 9.

LUMIÈRE INTÉRIEURE (*des mystiques*), 35.

LUTHÉRANISME, (*eff. des sacr.*), 38 ; (*nécessité de la Parole*), 10 ; (*nécessité des sacr.*), 35 ; (*rapp. entre signe et chose signifiée*), 22 ; (*nombre des sacrements*), 16 ; (*usage de la Loi*), 9 ; (*validité des sacr.*), 38.

M

MAGIE, (*et Messe*), 76.

MARIAGE, (*saec. romain*), 16 s.

MENNONITES, (*bapt. d'enfants*), 49.

MENTALITÉ, (*métalogique*), 26 s., 30 ; (*monologique*), 30 ; (*mystique*), 23 ; (*paralogique*), 26 ; (*prélogique*), 23, 24, 26 ; (*primitive*), 23 ; (*supralogique*), 26.

MONERGISME, (*de l'assomption dans la Cène*), 82.

MYSTICISME, *et moyens de grâce*, 4 s. ; (*métapoïèse*), 73 ; (*rapp. signe et chose signifiée*), 23.

N

NATURE-GRÂCE, (*chez Calvin*), 6 ; (*transsubstantiation*), 82 s.

NATURE HUMAINE, (*du Christ, divinisation*), 78.

NÉO-PROTESTANTISME (*et Parole*), 7 ; (*et sacrements*), 34 s.

O

OBÉISSANCE FORMELLE, (*dans le mysticisme*), 5 s.

ORDINATION, (*saec. romain*), 17 s.

P

PACTE DU SALUT, (*confondu avec Alliance de grâce*), 57 s.

PANTHÉISME RELIGIEUX, 27 ; (*et mysticisme spéculatif*), 5, 28 ; (*et consubstantiation*), 78.

PAROLE, (*concept et modalités*), 6 : (*extérieure*), 4 ss. ; (*intérieure*), 4 ; (*moyen de grâce*), 6 ss. ; (*nécessité*), 10 ; (*et St-Esprit*), 10.

PÉCHÉ ORIGINE, (*dans le mysticisme*), 5 ; (*bapt. d'enfants*), 49 s.

PÉDO-BAPTISME, 49 ss. Cf. *Baptême*.

PÉLAGIANISME (*Obj. bapt. enfants*), 52 ss.

PÉNITENCE romaine, 5, 19.

PENSÉE et **FOI**, (*leur coopération dans le calvinisme*), 83.

PENTECÔTISME, (*bapt. d'enfants*), 49.

POUVOIR FORMEL d'*obéir*, 3.

PRÉDICTION, (*mystère*), 33.

PROVIDENCE, (*et sacrements*), 31.

PURIFICATION, (*du baptême*), 32.

Q

QUAKERS, (*et sacr.*), 4, 35, 37.

R

RATIONALISME (et moyens de grâce), 4 ; (eff. des sacr.), 29 ; (rapp. entre signe et chose signifiée), 22 ; (présumé de la doct. réf. de la Cène), 82.

RÉMISSION DES PÉCHÉS (et baptême), 13.

REMONSTRANTS, 4 ; (eff. des sacr.), 29.

RESPONSABILITÉ, (personnelle), 3.

RITUALISME, 27.

S

SACREMENTS, (déf.), 12, 30 ; (efficacité), 21 ss. ; (th. mystique), 32 ; (th. symbolique), 29 ss., 30 ss. ; (dans le rationalisme), 4 ; (dans le mysticisme), 4 ; (nécessité), 34 ss. ; (nécessité de précepte et psychologique), 36 ; (nombre des), 15 ss., 20 ; (valeur), 22 ; (validité), 38.

SACRIFICE, (dans l'eucharistie), 84 ss.

Cf. Eucharistie.

SANCTIFICATION, 3.

SCEPTICISME, (et Messe), 76.

SELF-ARBITRE, 29 ; cf. Libre-Arbitre.

SOCINIENS, 4.

SOCIOLOGISME, 23.

SOUVERAINETÉ DE DIEU (dans le criti-cisme), 7 ; (et efficacité des sacr.), 21 ss.

SYMBOLISME (et Parole), 7.

T

TOPINAMBOUS, 26.

TRANSSUBSTANTIATION, 25, 73 ss., 82 ; (Réf. scripturaires romaines), 85 ss. ; (n'est pas enseignée dans l'Ecriture : témoignages de Docteurs romains), 88 ss.

U

UBIQUITÉ (du corps de J.-C.) chez Luther, 28 ; (dans la consubstantia-tion), 78, 83.

V

VERTUS THÉOLOGALES, (infusées par le sacr.), 5.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES ET DES AUTEURS

A

D'AILLY, *In 4. Sent.*, (l'Ecriture n'enseigne pas la transsubstantiation), 89.

ALLIER, Raoul, (mentalité paralogique), 26.

ALMAIN, Jean, *De la puissance eccl. et laïque*, (autorité de l'Ecriture), 75.

ANASTASE LE SINAÏTE, (métapoiésis), 72 s.

ANDRADIUS, *Déf. de la foi Tridentine*, (Autorité de l'Ecriture), 75.

APOLOGIE D'AUGSBOURG, (Déf. Sacrements), 14 ; (nombre), 16.

ARISTOTE, 26.

ARNAUD, (ancienneté de la conception réformée de la Cène), 71.

AUGUSTIN, *Epist. 138*, 5, (Déf. Sacrements), 12 s. ; (Th. symb. des Sacrements), 29 ; (bapt. enfants), 55 ; (présence réelle), 70, *Epist. 23. ad Bonif.* ; (Concept. spir. de la Cène), 71, 78 ; (signe et chose signifiée), 80 ; *Cité de Dieu*, (concept. symbolique), 85.

B

BAIER, *Comp. Théol. Posit.*, (nécessité des Sacr.), 36.

BALDENSPERGER, *Der Prol. der IVten Ev.*, (bapt. de Jean), 58 s.

BASILE LE GRAND, *De spiritu Sancto*, (eff. des Sacr.), 24 ; (mixis), 27 ; (th. symb. des sacr.), 29, 71.

BARTH, Karl, (inspiration de l'Ecriture), 8.

BAVINCK, (bapt. pour les morts), 60.

BELLARMIN, (confirmation), 20 ; *De justificatione*, (intention), 39 ; *Du Pontife*, (Autorité de l'Ecriture), 75 ; (sacrif. ds la messe), 86 ; *De l'Eucharistie* (l'Ecriture n'enseigne pas la transsubstantiation), 89.

BÉRENGER DE TOURS, (th. symb. des sacr.), 29.

DE BÈZE, Théodore, (Cène), 32.

BIEL, Gabriel, *Canon de la Messe*, 28 ; (intention), 39 ; (nominalisme), 77 ; (l'Ecriture n'enseigne pas la transsubstantiation), 89.

BLONDEL, Charles, *La Mentalité primitive*, (mentalité mystique), 24, 30.

BOIS, Henri, *La Phil. de Calvin*, (exclusion de la transcendance), 7.

BONNET, Louis, (bapt. pour les morts), 60.

BRANDT, (éléments de la Cène), 61 ss.

BRUNO, (nombre des sacrements), 15.

C

CADIER, Jean, *La Doctrine calviniste de la Sainte Cène*, 71.

CAJETAN, *In 3. Thomæ*, (l'Ecriture n'enseigne pas la transsubstantiation), 89.

CALVIN, Jean, (moyens de grâce), 4 ss. ; (Loi et Evangile), 10 ; (Parole, moy. de grâce), 11 ; (ordination romaine), 17 ; (extrême-onction), 20 ; (gloire de Dieu), 21 ; (eff. des sacr.), 23, 32 ; (néc. des sacr.), 37 ; Baptême (aspersion), 43 ; (paroles du bapt.), 45 ; (bapt. de Jean), 58 s. ; (bapt. pour les morts), 60 ; Cène (élém. de la Cène), 68, 83.

CANON DE LA MESSE, 28, 86 s. ; (n'enseigne pas la transsubstantiation), 89.

CATÉCHISME DE GENÈVE, S. 45, 11 ; S. 46, 14, 32 ; S. 49, 43.

CATÉCHISME DE HEIDELBERG, Q. 66, 14 ; Q. 80, 91.

CATÉCHISME ROMAIN, (déf. sacr.), 13.

CATÉCHISME DE WESTMINSTER, Petit, Q. 91, 33.

CHEMNITZ, *Loci Theol.*, (eff. des sacr.), 23.

CLAUDE, Jean, *La perpétuité de la foi...*, 71.

CLÉMENT (sacrifice dans la Cène), 84.

CONCILE DE CHALCÉDOINE, 27 s.

CONCILE DE TRENTÉ, (mariage), 16 ; (intention), 38.
 CONFESSION D'AUGSBOURG, (déf. sacr.), 14 ; IX, 3, 36.
 CONFÉSSION DE LA ROCHELLE, Art. 36, 30, 82 ; Art. 37, 69 ; Art. 38, 35.
 CONFÉSSION DE WESTMINSTER, 11.
 CYRIL DE JÉRUSALEM, *Catecheses mystagogicæ*, (nombre des sacr.), 15.
 CYPRIEN, (th. symb. des sacr.), 29 ; (bapt. enf.), 55 ; (élém. Cène), 67.
 CYRILLE, (métapoiésis), 72 s.

D

DÉCRET ROMAIN, (autorité de l'Ecriture), 75.
 DICTIONNAIRE THÉOLOGIQUE PORTATIF (1766), 87.
 DIDACHÈ, (immersion-aspersion), 43 ; (paroles du bapt.), 45 ; (sacrif. dans la Cène), 84.
 DU MOULIN, Pierre, *Anatomie de la Messe, Bouclier de la foi* ; (Parole de Dieu), 8 ; (Parole et Ecrit.), 31 ; (doct. rom. de l'intention), 39 ; 28, 71, 88 s. ; (sens de *sôma*), 74 s.
 DUNS SCOTT, (l'Ecriture n'enseigne pas la transsubstantiation), 88.

E

ÉPIPHANE, (bapt. pour les morts), 59.
 ESTIUS, (sacrif. de la messe), 86.
 EUGÈNE IV, *Decret. pro Armenis*, (Intention dans le sacrement), 38.
 EUSÈBE, (paroles du bapt.), 45.
 EUSÈBE DE CÉSARÉE, (Th. symbolique des sacrements), 29, 71, 85.

G

GERHARD, *Loci Theol.*, (eff. des Sacrements), 23.
 GODET, Frédéric, (Cène), 63 s.
 GRAPE, (éléments de la Cène), 61 ss.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, (Th. symb. des Sacrements), 29 ; (de la Cène), 71.
 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Disc. catéch.*, (métapoiésis), 72 s.
 GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analyse*, (Autorité de l'Ecriture), 75.
 GUÉRIKE, *Symbolik*, (néc. des Sacrements), 36.

H

HARNACK, Adolphe, *Brot und Wasser...* (éléments de la Cène), 61 ss.

I

IGNACE, Philad., (sacrif. de la Cène), 84.
 INNOCENT III, *Decret. de Conces. Præb.*, (autorité de l'Ecriture), 75.
 IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, 27.

J

JEAN DE DAMAS, *De Fid. Orthod.*, (eff. des sacrements), 23 ; (euchar.), 25, 26 s. ; (métapoiésis), 72.
 JÉRÔME, *Loc. Theol. XIX*, 1, (déf. sacrements), 13 ; 87.
 JULICHER, (élém. de la Cène), 61 ss., 66 s.
 JUSTIN MARTYR, *Apol.*, (sacrif. de la Cène), 84 ; (Nombre des sacrements), 15 ; 26.

K

KANT, 83.
 KRAUTH, *The Conservative Reformation*, (eff. des sacr.), 23.
 KYUPER, Abraham, (bapt. pour les morts), 59.

L

LABADIE, 57.
 LEIBNITZ, 83.
 LÉVY-BRÜHL, (mentalité mystique), 24.
 LICHTENBERGER, (sur Calvin), 83.
 LITURGIE DE GENÈVE, (Cène), 63.
 LOBSTEIN, (Cène), 63.
 LOMBARD, Pierre, *Liv. des Sent.*, (déf. sacrement), 13 ; (nombre des sacrements), 15 s.
 LUTHER, 26 ; (et panthéisme), 28 ; (Parole, moyen de grâce), 6, 8 ; (eff. des sacr.), 23 s., 32 ; (élém. de la Cène), 74 ; (consubstantiation), 77, 81.

M

MANSEL, Chanoine, (ritualisme), 27.
 MARCEL, Pierre, *Le Baptême...*, *L'act. de la préd.* (Loi et Evangile), 9, 11 ; (circoncis. et bapt.), 40.
 MAM, (circoncision), 41.
 DE MOOR, (élém. de la Cène), 68.

N

NESTLÉ, Edit. N.T. (Act. 8 : 37), 48.
 NITZSCHE (XVIII^e s.). (Inspiration et Ecriture), 8.

O

ORIGÈNE, (Bapt. enfants), 55 ; (conception spirituelle de la Cène), 71, 85.

P

- PASCAL, 39.
 PERRONE, *Dogni. Rom.*, (Nombre des sacrements), 15 ; (confirmation), 20.
 PICRET, *Bénédict*, (bapt. pour les morts), 59 s.
 PORPHYRE, 26.
 PSEUDO-DENYS, (agnosticisme), 27 ; (influence), 28.

R

- RADBERT, Paschase, (transsubstantiation), 71, 73 ss., 77.
 RANDON, Louis, *Apocryphes de l'A.T.*, 42.
 RATHERIUS, (nombre des sacrements), 15.
 RUPERT, (nombre des sacrements), 15.

S

- SABATIER, Auguste, (exclusion de la transcendance), 7.
 SALMERON, *Prolegomènes*, (autorité de l'Écriture), 75.
 SPITTA, (éléments de la Cène), 61 ss.
 STAPFER, Edmond, (signif. des éléments de la Cène), 68.
 SYMBOLE DE NICÉE-CONSTANTINOPLE, 59.

T

- TALBERT, (nombre des sacrements), 15.
 TERTULLIEN, (bapt. d'enfants), 55.
 THOLUCK, *Vermischte Schriften*, 8.
 THOMAS D'AQUIN, (mariage), 16; (confirmation), 20 ; (nombre des sacr.), 20 ; (leur efficacité), 23, 26 ; (analogie), 28.

V

- VASQUEZ, *T. III in 3 Thomæ*, (autorité de l'Écriture), 75.
 VERSION DES SEPTANTE, (immersion-aspersion). Jésus fils de Sirach, 34 : 30, page 42 s.
 VITRINGA, (éléments de la Cène), 68.
 VOETIUS, (éléments de la Cène), 68.
 VULGATE, (sacramentum), 12, 86 s.

W

- WITSIUS, (circoncision), 41.
 WOLF, 83.

Z

- ZAHN, *Brot und Wein*, etc., (éléments de la Cène), 66.
 ZWINGLE, *De vera et falsa religione*, (déf. sacr.), 14 ; (efficacité), 29 s. ; (foi et communion avec Christ), 69 ; (Cène), 78, 81.

TABLES DES PASSAGES BIBLIQUES CITÉS

Genèse	2 : 24	17		26 : 26	18
	9 : 12-13	13		26 : 28	74, 86
	9 : 17	13		26 : 29	80
	14 : 18	85		27 : 50	18
	15 : 11	74		28 : 13	40
	17 : 7	41		28 : 19	48
	17 : 11-12	13, 50		28 : 19-20	42, 51
	17 : 12	70	Marc	1 : 4	13, 58
	49 : 11	66		7 : 5	67
Exode	9 : 11	22		7 : 33-35	18
	12 : 13	13		10 : 8	17
	12 : 14	70		10 : 15	34
	13 : 11-16	53		12 : 30	8
Nombres	14 : 29	74		14 : 8	74
	19 : 13	42		14 : 22-24	13
Deutéron.	10 : 16	41, 50		14 : 25	67, 80
	30 : 6	41, 50		15 : 36	11
1 Samuel	17 : 46	74		16 : 15	48
2 Samuel	7 : 14	10		16 : 16	37
Psaumes	51 : 5	50	Luc	4 : 17	18
	110 : 4	86		7 : 29-30	40
	119 : 4	9		10 : 27	8
	119 : 105	10		13 : 16	50
Proverb.	16 : 4	22		14 : 1, 15	67
Esaie	14 : 19	74		17 : 37	74
Jérémie	4 : 4	41, 50		22 : 17-18	67
Ezéchiel	36 : 25	44		22 : 19	18, 54, 62
Amos	6 : 3	74			66, 86, 87
Malachie	2 : 11	86		22 : 20	67, 86
Paral.	20 : 24	74	Jean	1 : 1-2	7
Matthieu	5 : 6	82		1 : 29	66
	9 : 13	40		1 : 33	40
	10 : 29	8		2 : 15	18
	13 : 29-30	48, 57		2 : 19	80
	15 : 2	67		3 : 3, 5-7	53
	15 : 11	73		3 : 16	8
	17 : 52	74		3 : 18	37
	18 : 3	33		4 : 21	39
	18 : 14	58		4 : 34	81
	19 : 5	17		6	65, 79
	19 : 14	49, 51		6 : 35	79
	20 : 28	18		6 : 47	81
	21 : 12	18		6 : 47-48	79
	21 : 35	40		6 : 51	33, 81
	22 : 37	8		6 : 55	33
	25 : 29	67		6 : 56, 58	79
	25 : 31 ss.	11		6 : 63	66, 70

	6 : 63-64	73		10 : 1-12	47
	7 : 18	21		10 : 2	43
	8 : 13	18		10 : 4	70
	8 : 50	21		10 : 15	6, 54
	10 : 7	18, 80		10 : 16	33, 81
	11 : 25	80		10 : 21	88
	13 : 4	18		11 : 21	68
	14 : 6	80		11 : 23	64
	15 : 2	47, 49, 57		11 : 24	62, 80
	15 : 6	47		11 : 25	63, 68
	16 : 13-15	7		11 : 26	66
	17 : 20-21	83		11 : 27-28	74
	17 : 21	79		13 : 13	21
	20 : 23	18		15 : 22	53
Actes	1 : 5	43, 58		15 : 29	59 s.
	2 : 21	37		15 : 50	51
	2 : 38	45, 58	Galates	1 : 12	64
	2 : 39	57		2 : 20	69, 81
	2 : 41	43		3	50
	2 : 42, 46	67		3 : 6-7	9
	7 : 8	13		3 : 7	57
	7 : 51	41, 50		3 : 8, 17, 21	9
	8 : 16	45		3 : 26	38
	8 : 27-38	43		3 : 26-27	46
	8 : 35, 37	48		3 : 27	45
	10 : 47	44		3 : 28	54
	10 : 48	45		4 : 21-31	51
	19 : 1-7	58		4 : 27	42
	19 : 5	45		5 : 2	41
	20 : 7, 11	67		5 : 4	91
Romains	1 : 6-7, 16	46	Ephésiens	1 : 9	12
	2 : 25	50		1 : 23	88
	2 : 28	41, 50		2 : 3	49, 52
	2 : 28-29	41		2 : 8-9	37
	3 : 9	53		3 : 9	12
	4 : 4	42		3 : 17	69
	4 : 11	13, 41, 50		4 : 5	59
		53		5 : 23	88
	4 : 11-12	9		5 : 25-33	17
	5 : 12	49, 53		5 : 26	47
	5 : 13	52		5 : 30	69
	5 : 19	53		5 : 31	17
	6 : 3	45, 47		5 : 32	12
	6 : 3-4	46	Philip.	2 : 13	31
	6 : 6	47	Colos.	1 : 27	12
	8 : 28	22		2 : 11	41, 50
	9 : 16, 18	22		2 : 12	42, 47, 53
	10 : 10	46	1 Thess.	2 : 13	64
	10 : 13	37		4 : 1	64
	11 : 32	9	2 Thess.	3 : 6	64
	12 : 1	86	1 Tim.	3 : 16	12
	14 : 5	45	2 Tim.	1 : 7	39
	14 : 17, 19 ss.	44	Tite	3 : 5-6	47
1 Cor.	1 : 13	45	Hébreux	9 : 10	43
	6 : 16	17		9 : 15, 18, 22	90
	7 : 14	49, 51		23, 24, 25	
	9 : 1 ss.	56		9 : 25-26	91

—	9 : 26	88	—	3 : 21	47
—	9 : 26-28	90	2 Pierre	1 : 4	73
—	10 : 10	89	—	1 : 19	10
—	10 : 10-11	88	—	1 : 20	6
—	10 : 14	88, 89, 91	1 Jean	4 : 19	10
—	10 : 17	89	Apocalypse	1 : 20	12, 20
—	11 : 1	39	—	13 : 8	66
—	12 : 24	44	—	17 : 7	12
1 Pierre	1 : 2	44			

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.

Définitions : grâce, grâce commune, grâce particulière.....	3
Y a-t-il des moyens de grâce ?	4
(Attitude du rationalisme, du mysticisme extatique et du mysticisme spéculatif).	

I. La Parole comme moyen de grâce.

1. Concept et modalité de la Parole	6
2. Nécessité de la Parole comme moyen de grâce	10
3. Conditions pour que la Parole soit un moyen de grâce	11

II. Les Sacrements en général.

1. <i>La nature des Sacrements</i>	12
a) L'usage du terme. b) Définitions théologiques (luthérienne, zwinglienne, romaine).	
2. <i>Le nombre des Sacrements</i>	15
Cinq sacrements romains ne sont pas des sacrements : a) le mariage ; b) l'ordination ; c) la pénitence ; d) la confirmation ; e) l'extrême-onction.	
3. <i>De l'efficacité des Sacrements et le « Soli Deo Gloria »</i>	21
a) Théorie mystique des rapports du signe et de la chose signifiée	23
b) La théorie symbolique	29
c) Conception réformée des rapports du signe et de la chose signifiée	30
4. <i>De la nécessité des Sacrements</i>	34
a) Le néo-protestantisme ; b) Quakérisme et tendances similaires ; c) Eglises orientale, romaine, luthérienne ; d) les Réformés.	
5. <i>De la validité des Sacrements. Des ministres des sacrements</i> ..	38

III. Du Baptême.

1. Définitions	40
2. Le Baptême est un sacrement	40
3. La lustration symbolique du Baptême. Aspersion, immersion....	42
4. Les paroles du Baptême	45
5. L'efficacité du Baptême	46

6. Les destinataires du Baptême :	
a) les adultes	49
b) les enfants :	
1) Le Baptême, sacrement de l'alliance de grâce. Circoncision et baptême	49
2) Objections contre le baptême des enfants. Réponses ..	52
3) L'utilité du baptême des enfants	56
4) Raisons des objections de baptistes calvinistes contre le baptême des enfants.	
7. Le baptême de Jean et le baptême chrétien	58
8. Le baptême pour les morts	59
 IV. De la Sainte-Cène.	
1. Définitions et doctrine réformées	61
a) Les deux éléments de la Cène : le pain et le vin	61
b) La signification du pain et du vin	68
c) Présence réelle et insertion au corps mystique du Christ..	69
2. Autres doctrines de la Cène	71
a) Doctrine de l'impanation (métapoièsis)	72
b) Doctrine de la transsubstantiation	73
c) Doctrine de la consubstantiation	77
3. Objections opposées à la doctrine réformée	78
a) Résumé de la doctrine réformée	78
b) Objections catholiques romaines	79
c) Objections des assomptionistes et des consubstantiateurs..	81
d) Objections communes à nos contradicteurs	81
e) La doctrine réformée, centre de ralliement	82
4. Critique de certaines positions romaines	84
a) Evolution de l'idée de sacrifice dans l'eucharistie.....	84
b) Références scripturaires romaines	85
c) Le « sacrifice » non sanglant	88
d) Conclusion	91
5. Qui l'Eglise doit-elle recevoir au sacrement de la Cène ?.....	91
Table analytique des matières	94
Table alphabétique des noms propres et des auteurs	97
Table des passages bibliques cités	100

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements **de solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue :
a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;

b) gratuitement, aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;

c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des **dons** peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : M. Jean MARCEL, 31, rue de Noailles, Saint-Germain-en-Laye (S.-et-O.).
Compte postal : Paris 7284.62.

Abonnement : 750 francs. Abonnement de solidarité : 1.200 francs ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 540 francs.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENohl, Rheydt, Kirchstrasse 1. Konto Nr. 4854.
Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement : D.M. 10 ; Étudiants : D.M. 7.

BELGIQUE : Librairie Evangélique, 119, avenue Roghén, Uccle, Bruxelles. Compte postal : 17.14.24.

Abonnement : 110 francs belges. Abonnement de solidarité : 150 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 90 francs belges.

ESPAGNE : M. Benjamin HÉRAS, Ollerias 31, Malaga.

Abonnement : 75 ptas. Abonnement de solidarité : 100 ptas. Pasteurs et Étudiants : 55 ptas.

Règlement par mandat postal, ou par chèque e./e. Banco Hispano Americano, Malaga, Benjamin Héras.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 2,50. Abonnement de solidarité : \$ 5 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Church Book Room Press Ltd, 7 Wine Office Court, Fleet Street, London, E.C. 4. — Cheques and Postal Orders should be made payable to Church Book Room Press, Ltd, and crossed « Williams Deacon's Bank ».

Abonnement : sh. 17.

ITALIE : Pasteur Ermanno ROSTAN, Via dei Mille, 1, Pinerolo (Torino).

Abonnement : lires 1.200.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 750.

PAYS-BAS : M. Th. J. BARENTSEN, Archimedesstraat, 70, 's-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Téléfoon : 335703.

Abonnement : Fl. 9. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.

Étudiants : prix réduit : Fl. 6.

SUISSE : M. R. BURNIER, 39, boulevard Graney, Lausanne. Compte postal : II.6345. Abonnement : 10 francs suisses. Abonnement de solidarité : 15 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 francs suisses.

AUTRES PAYS : frs f. 900

Pour nous consacrer au Seigneur, dans la soumission inconditionnelle aux Saintes Ecritures, source et norme de la foi et d'une vie chrétienne profonde et joyeuse,

Pour faire connaître et aimer la pensée réformée contemporaine, ses idées maîtresses et ses théologiens,

Pour donner au Protestantisme français le sens de l'oréaminicité réformée,

LA REVUE RÉFORMÉE

*avec la plus brillante collaboration internationale
publie*

— *Des articles de doctrine réformée.* Les uns, sur telle question délicate, supposent des lecteurs certaines connaissances précises ; les autres sont accessibles au protestant moyen. Les principaux chapitres d'une exposition générale de la foi réformée sont successivement publiés.

— *Des commentaires bibliques et exégétiques,* des explications cursiveives de portions importantes des Ecritures, ranimant le sens d'une exégèse constructive.

— *Des notes se rapportant à la cure d'âme et à la direction spirituelle,* mettant en relief la vigueur et la bienfaisance de la foi dans tous les domaines de l'activité humaine.

— *Des textes importants* concernant les œuvres maîtresses de la pensée réformée, qu'elles soient anciennes ou modernes, françaises ou étrangères.

— *Des notes biographiques* de penseurs réformés contemporains ; des analyses de leurs œuvres.

— *Des études sur les grands faits de la vie réformée à travers l'histoire et le monde d'aujourd'hui.* Les nouvelles essentielles de la vie et de l'activité des Eglises Réformées étrangères. Les décisions de leurs Synodes nationaux.

— *Des études critiques* sur les courants de la pensée contemporaine, philosophique et scientifique.

— *La bibliographie* d'œuvres françaises et étrangères, etc...

LA REVUE RÉFORMÉE

traite des questions importantes relevant de l'actualité ecclésiastique protestante en France et contribue à préparer les travaux des Synodes.

Edifier l'Eglise

Fortifier dans la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ