

Sous la direction de  
**MATTHIEU ARNOLD**

# **Annoncer l'Évangile (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)**

**Permanences et mutations  
de la prédication**

Actes du colloque international de Strasbourg  
(20-22 novembre 2003)

\*\*\*\*\*

*Publié avec le concours  
de l'Institut de théologie protestante  
de l'université Marc-Bloch de Strasbourg*

**PATRIMOINES**  
*christianisme*

LES ÉDITIONS DU CERF  
[www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr)  
PARIS

2006

Philipp WOLFRUM, *Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchentliedes in musikalischer Beziehung*, Sändig, Reprint 1972.

## « LE MYSTÈRE DE COMMUNIQUER À JÉSUS-CHRIST » SERMONS DE COMMUNION À GENÈVE AU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE

CHRISTIAN GROSSE.

Trop souvent, l'historiographie du fait religieux moderne a tendance à isoler les uns des autres les différents aspects du champ qu'elle traite. Tel historien des idées examinera des systèmes théologiques, essentiellement à partir du corpus des livres qui les exposent, sans tenir compte des conditions sociales qui influent sur la production et la diffusion des doctrines<sup>1</sup>. Tel autre, travaillant sur des collections de sermons, élabore une science de l'homilétique détachée du contexte liturgique dans lequel s'inscrit pourtant toujours la parole du prédicateur, faisant ainsi abstraction d'un ensemble de réalités qui éclairent le processus de transmission et la réception de cette parole. Inversement, l'historien des sacrements eucharistiques nourrit son étude des liturgies de la communion, laissant à autrui le soin d'analyser comment ces dernières s'insèrent dans un cadre rituel plus large, amputant ainsi son objet d'une partie importante de sa réalité<sup>2</sup>. Réagissant à ces pratiques historiographiques, je voudrais saisir ici non pas un phénomène isolé, mais une articulation,

1. Philippe BÜTTGEN réagit contre ce cloisonnement en proposant une approche qui intègre l'histoire des idées au projet plus global d'une histoire culturelle (« Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation. Quelques remarques à partir de l'histoire de la philosophie », dans *Études germaniques*, 57 (2002), p. 558-576).

2. Le problème se pose par exemple dans la collection des liturgies protestantes de la cène réunies dans *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16-17. Jahrhundert*, Irmgard PAHL (éd.), Fribourg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1983.

en me concentrant sur les rapports qui existent, dans l'expérience religieuse des réformés genevois du XVI<sup>e</sup> siècle, entre deux formes de communication avec le divin qui sont à leur disposition.

Du point de vue de la culture religieuse réformée, le contact avec le divin peut évidemment passer par la prière, domestique ou publique<sup>1</sup>, par le catéchisme, ou encore par la lecture, individuelle ou collective, de la Bible<sup>2</sup>. Mais le sermon et la célébration de la cène constituent sans nul doute les principaux instruments par le biais desquels les Genevois du XVI<sup>e</sup> siècle entrent en contact avec le divin et entretiennent leur relation avec lui. Conjointement, ces deux modes construisent une communication entre des hommes et leur Dieu, qui n'est pas conçue seulement comme un espace où circulent des idées ou des représentations, mais aussi – et peut-être surtout – comme un moyen grâce auquel s'instaure et se cultive entre les partenaires de cette communication une forme de communauté. Par le commentaire homilétique des textes bibliques et par la célébration de la communion, humains et divin communiquent au sens que le XVI<sup>e</sup> siècle donne à ce terme : ils participent conjointement à une même réalité, en l'occurrence d'ordre spirituel. Prendre part à la cène, se dit alors aussi bien « communier » que « communiquer » : les deux termes sont synonymes ; ils expriment l'idée que les partenaires de la communication partagent quelque chose, qu'ils trouvent une forme de communion dans la jouis-

1. Voir à ce sujet, les articles d'Irena BACKUS, « Prière en latin au XVI<sup>e</sup> siècle et son rôle dans les Églises issues de la Réforme », dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 93 (2002), p. 43-71 ; Marianne CARBONNIER-BURKARD, « La pratique réformée du culte de famille », dans *La Vie spirituelle*, 715-149 (1995), p. 307-316.

2. La Réforme genevoise encourage de plusieurs manières la lecture de la Bible : le consistoire veille à ce que les taverniers tiennent des Bibles à disposition de leurs hôtes (*Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, publ. par Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt, sous la dir. de Robert M. KINGDON, t. I [1542-1544], Genève, Droz, p. 10, 18, 102, 110, 150, 176) ; de nombreux exemplaires du psautier huguenot ainsi que les manuels de dévotion réformés comprennent par ailleurs une « oraison pour dire quand on veut lire en la sainte Ecriture, ou quand on veut ouïr le Sermon » (*L'Instruction des chrétiens...*, De l'Imprimerie de François Jaquy, Pour Guillaume Fournet, 1562, p. 228-229) ; mais elle prend soin d'encadrer et d'orienter cette lecture par le biais des dispositifs dont elle entoure le texte biblique (Francis M. HIGMAN, « Les Bibles genevoises du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Bertram Eugène SCHWARZBACH (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France, 1999, p. 213-229).

sance des mêmes biens<sup>1</sup>. Cette conception engage par conséquent à examiner précisément comment prédication et rituel contribuent de façon complémentaire à encadrer et à déterminer le processus de cette communication en forme de partage. Il ne s'agit donc pas d'étudier la rhétorique de Jean Calvin au sujet de laquelle nous disposons des riches analyses d'Olivier Millet<sup>2</sup>, ni l'organisation de la prédication calvinienne en tant que telle, minutieusement étudiée notamment par T. H. L. Parker et Elsie McKee<sup>3</sup>. L'objet réside ici, précisément, dans les formes de la préparation par le sermon de l'événement eucharistique et dans les rapports qui existent entre les thèmes développés par cette préparation et ceux que déploie la liturgie eucharistique pour canaliser l'expérience de la communication avec le divin. Le corpus examiné est avant tout constitué de sermons prêchés par Jean Calvin et, dans une moindre mesure, par Pierre Viret et Théodore de Bèze.

On se souviendra que dans l'ébauche de liturgie qui figure dans la première édition de *L'Institution de la religion chrétienne* parue en 1536, Jean Calvin ne distingue pas prédication et communion. La première n'y a en réalité pas d'existence liturgique propre. Précédée par des prières, elle intervient comme une introduction à la célébration de la cène<sup>4</sup>. Le formulaire

1. Gilbert VINCENT note également que « communication et communion, dans le corpus des réformateurs, sont souvent pris l'un pour l'autre [...] ils s'échangent et leurs significations respectives permutent ou fusionnent très souvent » (« Communication », dans *Encyclopédie du protestantisme*, Pierre GISEL (dir.), Paris, Ed. du Cerf, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 225).

2. En particulier, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992.

3. T. H. L. PARKER, *Calvin's Preaching*, Edimbourg, T & T Clark, 1992 ; Elsie MCKEE, « Calvin and His Colleagues as Pastors : Some New Insights into the Collegial Ministry of Word and Sacraments », dans *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Papers of the International Congress on Calvin Research, Princeton, 20-24 août 2002, Genève, Droz, 2004, p. 9-42.

4. « Premièrement, qu'on commençast aux prières publiques, puis qu'on fist la prédication ; et qu'après le pain et le vin étant sur la table, le Ministre récitast l'institution de la Cène, conséquemment déclarast les promesses lesquelles sont laissées en icelle, ensemble qu'il en excommuniast tous ceux qui par l'interdiction de notre Seigneur en son excluz ; après, qu'on priast que par telle bénédiction que notre Seigneur nous a eslargy ceste sacrée nourriture, qu'il lui pleust nous enseigner et disposer par foy et gratitude de cœur à la bien recevoir, et que par sa miséricorde il nous fist dignes de tel convive, puisque de nous-mêmes nous ne le sommes point. En cest endroit qu'on chantast les Psaumes, ou qu'on leust quelque chose de l'Écriture ; et, en tel ordre qu'il est convenable, que les fidèles communiquassent de ces saintes viandes ; les Ministres rompans et distribuans le pain, et présentant la couppe. La Cène achevée, qu'on fist une exhortation à pure foy et ferme



liturgique que Jean Calvin propose dans la première édition de son *Institution* découle directement de la conception qu'il se fait alors du calendrier liturgique : il envisage le temps religieux comme ponctué par la célébration hebdomadaire (le dimanche) de la cène, précédée par un sermon qui en éclaire le sens et prépare ainsi les fidèles à la communion. Le formulaire liturgique ordonne ainsi une relation très étroite de la parole et du geste rituel, du commentaire oral des écritures et de l'expérience eucharistique. L'un ne va pas sans l'autre.

À la même époque, les formulaires liturgiques protestants du sud de l'Allemagne et de la Suisse, ceux de l'espace compris  *grosso modo*  entre Strasbourg et Genève, ont déjà consacré l'autonomisation de la liturgie de la parole par rapport à celle de la communion<sup>1</sup>. S'il s'est joint par la suite à ce mouvement, Jean Calvin est toujours resté soucieux de maintenir un lien liturgique fort entre sermon et sacrement. Le formulaire qu'il avait proposé en 1536 n'est d'ailleurs pas modifié au cours des éditions ultérieures de l'*Institution*, alors même que ses conceptions liturgiques et sa pratique avaient entre-temps largement évolué. Il demeure comme une sorte de modèle.

L'année même qui voit la publication de l'*Institution*, Jean Calvin se familiarise avec un formulaire, celui de Guillaume Farel<sup>2</sup>, qui, en conformité avec son modèle bernois, a adopté la distinction de la liturgie de la parole avec celle de la cène. Présent à Strasbourg entre 1538 et 1541, il entre par ailleurs en contact avec des liturgies qui se sont progressivement dégagées du cadre liturgique de la messe, alors que celles qu'il avait connues en Suisse avaient en commun de s'émanciper de

la liturgie du prône<sup>1</sup>. Quel que soit leur point de départ, ces différentes réformes travaillent alors au réaménagement du rapport liturgique entre culte de la parole et culte eucharistique. Célébrant la cène depuis l'automne 1538 à Strasbourg, Jean Calvin y publie un recueil de psaumes<sup>2</sup>, puis son premier manuel liturgique complet, que nous ne connaissons que par sa seconde édition<sup>3</sup>. Cet ouvrage, qui porte la marque de l'influence strasbourgeoise, atteste de l'adoption par son auteur d'une distinction liturgique entre prédication et sacrement eucharistique. Un formulaire encadrant la première se trouve au début du volume, tandis que la liturgie de la cène est repoussée à la fin avec celle du baptême et du mariage. Le culte de la parole apparaît ici comme la colonne vertébrale de la vie religieuse; les sacrements s'inscrivent dans son prolongement sans s'y imbriquer très étroitement. Jamais Jean Calvin n'ira aussi loin dans la direction de la séparation des deux liturgies que dans ce manuel.

Dès son retour à Genève, il rédige un nouveau formulaire, en grande partie inspiré de celui qu'il avait utilisé à Strasbourg. Parue en 1542, *La Forme des prières et chants ecclésiastiques* dote le sermon comme la cène d'une liturgie propre<sup>4</sup>. Il poursuit ainsi l'évolution entamée à Genève et revendiquée pour la première fois à Strasbourg. Le sermon y conserve son rôle central pour l'animation de la vie religieuse dans son

1. Markus JENNY, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes*, p. 41, 77, 92, 137; Bruno BÖCKL, « Das Abendmahl nach den zürcher Ordnungen » et « Das Abendmahl nach den basler Ordnungen », dans *Coena Domini* I, p. 182-199.

2. *Aulcuns psaumes et cantiques mys en chant*, Strasbourg, 1539 (facsimilé : D. Delétré, Genève, 1919); voir à ce sujet : Pierre PIDOUX, *Le Psautier huguenot du XVI<sup>e</sup> siècle. Mélodies et documents*, Bâle, Bärenreiter, 1962, 2 vol., II, p. 3.

3. *La manière de faire prières aux églises francoises, tant devant la prédication comme apres, ensemble psaumes et cantiques francoys qu'on chante aus dites églises, apres sensuyt l'ordre et facon d'administrer les Sacraments de Baptisme, et de la sainte Cene de nostre seigneur JesuChrist, de espouser et confirmer le mariage devant l'assemblée des fideles, avecques le sermon tant du baptisme que de la cene. Le tout selon la parole de nostre seigneur, 1542*; voir à ce sujet Markus JENNY, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes*, p. 126-130; Pierre PIDOUX, *Le Psautier huguenot*, II, p. 14-15; René BORNERT, *La Réforme protestante du culte*, p. 192-201.

4. *La Forme des prières et chants ecclésiastiques, avec la manière d'administrer les Sacraments, et consacrer le Mariage : selon la coutume de l'Eglise ancienne*, [Genève, Jean Girard], 1542. J'utilise l'édition parue dans *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (désormais CO), G. BAUM, E. CUNITZ et E. REUSS (éd.), 59 vol., Brunswick, Berlin, C. A. Schwetschke et fils, 1863-1900, t. VI, c. 173-202.

confession d'icelle, à charité et mœurs dignes de Chrétiens. Finalement, qu'on rendist action de grâces, et que louanges fussent chantées à Dieu. Toutes lesquelles choses achevées, l'Eglise et la compagnie fust renvoyée en paix » (Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, publ. par Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1957-1963, 5 vol., IV, xvii, 43). Au sujet de cette ébauche, voir : Rodolphe PETER, « Calvin et la liturgie d'après l'*Institution* », dans *Études théologiques et religieuses*, 60 (1985), p. 385-401.

1. Markus JENNY, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elässischen und schweizerischen Reformatoren*, Zurich, Zwingli Verlag, 1968; René BORNERT, *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI<sup>e</sup> siècle (1523-1598). Approche sociologique et interprétation théologique*, Leyde, E. J. Brill, 1981, p. 147-150.

2. Guillaume FAREL, *La manière et façon qu'on tient es lieux que Dieu de sa grace a visités*, Jean-Guillaume BAUM (éd.), Strasbourg, Treuttel et Wurtz, Paris, J. Cherbuliez, 1959.

ensemble : aucun acte du service divin public ne se déroule en l'absence d'un éclairage homilétique. Tandis que la prédominance de la prédication s'y consolide, Jean Calvin prescrit des procédés liturgiques destinés à mieux lier, lors des célébrations eucharistiques, la partie du culte consacrée à la parole à celle centrée sur la communion. Une prière eucharistique ouvrant la célébration de la cène et une action de grâce qui la clôture sont ainsi insérées dans le formulaire liturgique de la prédication. La prière eucharistique s'accroche directement à la longue prière d'intercession qui conclut le sermon de sorte que le service transite de façon souple d'une communication avec le divin par la parole à une communication par le rituel eucharistique.

De plus, *La Forme des prières* prévoit d'autres articulations liturgiques entre prédication et communion. Rappelant la coutume genevoise qui veut que la célébration de la cène soit annoncée lors du sermon du dimanche qui précède – appelé pour cette raison le « dimanche d'annonce » –, elle consacre cette pratique de préparation de l'événement par la prédication. Elle suggère également que durant les cultes de communion, « le Ministre en touche [c'est-à-dire parle de la cène] en la fin du sermon, ou bien, si mestier est, en fait le sermon entièrement, pour exposer au peuple ce que nostre Seigneur veut dire et signifier par ce mystere, et en quelle sorte il le nous fault recevoir<sup>1</sup> ». Le sermon accompagne donc la communion au moins de deux manières : en initiant une période de préparation à sa réception d'une part et en éclairant sa signification au moment même de la célébration d'autre part. Ce système suppose évidemment qu'un temps de préparation soit effectivement ménagé. Il est dès lors peu compatible avec un rythme hebdomadaire de célébration eucharistique et prend en revanche tout son sens dans le cadre du rythme des quatre communions annuelles – à Pâques, Pentecôte, le premier dimanche de septembre et le dimanche le plus proche de Noël – instauré par les ordonnances ecclésiastiques de novembre 1541<sup>2</sup>.

La redéfinition des rapports liturgiques qu'entretiennent sermon et cène par les ordonnances ecclésiastiques et par *La Forme des prières* est contemporaine de la rédaction du *Catéchisme de l'Eglise de Genève*, qui s'emploie également à

1. CO, 6, c. 196-197.

2. *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (désormais *RCP*), publ. par J.-F. BERGIER, R. M. KINGDON et al., 13 vol., Genève, Droz, 1964-2001, t. I, p. 9.

caractériser les rôles qui reviennent à chacun des deux instruments de communication<sup>1</sup>. La question de la prédication y est examinée à l'intérieur de la section consacrée aux sacrements. La construction même du *Catéchisme* indique donc que Jean Calvin envisage les deux éléments comme étant étroitement liés l'un à l'autre et constituant les modalités privilégiées de la communication des chrétiens avec leur Dieu. Le développement des questions et des réponses échangées par le maître et l'élève confirme ce constat. Après avoir abordé la prédication et montré que la lecture privée de la Bible ne suffit pas à l'instruction des fidèles, le premier demande s'il n'y a « point d'autre moyen outre la Parole par lequel Dieu se communique à nous ? Il a conjoint les sacrements avec la prédication de sa Parole », répond aussitôt l'élève<sup>2</sup>. S'attachant ensuite à préciser les fonctions respectives de la prédication et des sacrements, le *Catéchisme* qualifie les seconds d'« instruments inférieurs » ou d'« aide » complétant par le recours au registre du sensible une communication dont l'efficacité repose cependant essentiellement sur l'action du Saint-Esprit<sup>3</sup>. La spécificité de la cène réside dans le fait qu'elle entretient et vivifie la foi de ceux qui y participent dans les promesses du salut : « Notre Seigneur, dit le *Catéchisme*, l'a instituée pour nous assurer que la communication de son corps et son sang nos âmes sont nourries en espérance de la vie éternelle<sup>4</sup>. »

À ce titre, elle constitue finalement autre chose qu'un simple « instrument inférieur ». Elle intervient en effet comme un complément nécessaire, en l'absence duquel l'action de la prédication demeurerait inachevée. Reprenant le problème des rapports entre prédication et sacrement, le maître demande à l'élève si l'accès aux biens spirituels ne passe que par la communion. Non, répond l'élève, « nous l'avons par la prédication de l'Évangile, [...] en tant que le Seigneur Jésus nous y promet que nous sommes os de ses os, chair de sa chair, [...] que nous sommes un avec lui comme il

1. Sur ce catéchisme et sa genèse, voir Olivier MULLET, « Rendre raison de la foi : le Catéchisme de Calvin (1542) », dans : P. COLIN et al., *Aux origines du catéchisme*, Paris, 1989, p. 188-209. La première édition (1542) ayant disparu, on n'en connaît le texte que par sa deuxième édition : *Le catéchisme de l'Eglise de Genève*, [Genève, Jean Girard], 1545. J'utilise l'édition qui se trouve dans : *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, O. FATTO (éd.), Genève, Labor et Fides, 1986, p. 25-110.

2. *Ibid.*, p. 92.

3. *Ibid.*, p. 93.

4. *Ibid.*, p. 99.



est un avec son Père ». « Qu'est-ce que nous avons au sacrement davantage? », poursuit alors le maître. « C'est que cette communion est plus amplement confirmée en nous, et comme ratifiée. Car combien que Jésus-Christ nous soit vraiment communiqué et par le baptême et par l'Évangile, toutes-fois ce n'est qu'en partie, non pas pleinement », conclut l'élève<sup>1</sup>. Selon le *Catéchisme*, prédication et communion font donc système, au sens où leur efficacité ne s'accomplit que dans leur complémentarité.

C'est donc le fonctionnement de ce système qu'il convient de décrire et d'analyser. À partir du moment où un calendrier liturgique se met définitivement en place et que des sermons commencent à être conservés, soit dès la fin des années 1540, ce système devient plus facilement observable. Prédication et sacrement eucharistique structurent alors un temps plus complexe, riche et varié que ce que la tradition historiographique en laisse généralement entendre. Con vaincue que la Réforme a rationalisé le rapport au temps, cette tradition a insisté en particulier sur la décision prise en 1550, à la suite d'un long processus de négociation, d'abolir toutes les fêtes et de ne retenir comme jour chômé que le dimanche<sup>2</sup>. Une forme d'égalisation du temps liturgique aurait ainsi été produite; le temps religieux tendant à se confondre avec le temps social. L'application par les pasteurs genevois de la méthode de la *lectio continua*, c'est-à-dire du commentaire suivi des textes bibliques verset après verset et sermon après sermon, a été interprétée dans le même sens. Ainsi, Erwin Mülhaupt, qui a publié en 1981 une série de sermons prêchés par Jean Calvin sur les psaumes, sur la Passion ou à l'occasion de Pâques et de la Pentecôte, confrontés donc à un corpus qui mettait précisément à jour quelques temps forts du calendrier genevois, conclut cependant que « l'année liturgique n'a plus de haut et de bas, tout se tient à un même niveau<sup>3</sup> ».

1. *Ibid.*, p. 100 et 101.

2. Archives d'État de Genève (désormais AEG), R.C. 45, f. 125v, 11 novembre 1550. Sur ces événements et plus généralement sur la conception réformée du temps liturgique, voir notamment Marianne CARBONNIER-BURKARD, « Le temps de la cène chez les Réformés français », dans *Édifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, textes rec. par Maria-Cristina PIRASSI, Paris, Champion, 2000, p. 57-73; « Jours de fêtes dans les Églises réformées de France au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993), p. 347-358.

3. Erwin MÜLHAUPT, « Einleitung », dans *Supplementa Calviniana* (désormais SC), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 8 vol. parus (1-3, 5-8, 11), 1936-2000, 7, p. XLVII (je traduis).

À considérer les différents rythmes dans lesquels s'inscrivent les sermons genevois, c'est pourtant moins une image d'uniformité qu'un jeu entre plusieurs formes de temporalité qui se dégage. La prédication dessine certes, par le biais de la *lectio continua*, une durée marquée au coin de l'uniformité : c'est celle du *docere*, c'est-à-dire de la patiente instruction des fidèles par le commentaire enchaîné des Écritures<sup>1</sup>. Ne se distingue à l'intérieur de cette durée que l'alternance des sermons de la semaine consacrés en règle générale à l'Ancien Testament avec les sermons dominicaux qui prennent pour objet, sauf exceptions, le Nouveau Testament<sup>2</sup>. Ce temps, construit par l'accumulation lente de l'exégèse orale de la Bible par les sermons de la semaine et du dimanche et qui se coule dans le déroulement de la vie quotidienne, est cependant amarré, de plusieurs manières, à un autre temps qui le transcende.

Deux types de rythmes se superposent en effet à celui que bâtit la succession des sermons ordinaires. Tous deux sont étroitement liés aux célébrations de la communion. D'une part, en décidant, à la suite d'un savant compromis, d'admettre la cène quatre fois par année, les Genevois ont certes introduit un élément de régularité, puisque le rituel intervient tous les deux ou trois mois, mais ils ont également maintenu dans le calendrier liturgique le rappel des événements de la vie du Christ les plus déterminants pour l'histoire du salut : la nativité, la Passion, et la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Par le biais des célébrations de la cène, le temps quotidien restait donc intégré à une perspective eschatologique. L'organisation des prédications vient souligner cette dimension. En 1544, les magistrats avaient exigé « que les prédicans tout au long de la semaine devant pasques aient à prescher la passion<sup>3</sup> ». Il est clair, au moins à partir de 1549, que Jean Calvin respecte cette exigence en prêchant régulièrement sur la Passion avant la cène de Pâques, ce qui le conduit à interrompre le fil de sa *lectio continua*<sup>4</sup>. Sur la fin du siècle,

1. Voir à ce sujet Rodolphe PETER, « Rhétorique et prédication selon Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 55 (1975), p. 260-262; Olivier MULLER, *Calvin et la dynamique de la parole*, p. 207-224; Max ENGAMMARE, « Le Paradis à Genève : Comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois? », *Études théologiques et religieuses*, 69 (1994), p. 334-339.

2. T. H. L. PARKER, *Calvin's Preaching*, p. 63.

3. CO, 21, c. 332, 21 mars 1544.

4. T. H. L. PARKER, *Calvin's Preaching*, p. 63 (qui signale que la mise en œuvre de cette règle peut être établie également pour les six années suivantes, à l'exception de 1552).

Théodore de Bèze se conforme encore à cette coutume<sup>1</sup>. Le sacrifice salvateur de Jésus fait ainsi l'objet d'une commémoration annuelle qui s'étend au-delà de la communion de Pâques, pour remplir la période qui, sous régime catholique, est celle du carême. Sans répondre à une demande explicite des autorités, Jean Calvin prêche de surcroît, au moins dès 1550, sur des textes en rapport avec l'événement lors des communions de Pentecôte<sup>2</sup> et de Noël<sup>3</sup>. Le calendrier liturgique imprègne donc le temps social d'une référence marquée aux événements historiques durant lesquels s'est joué le destin spirituel des chrétiens<sup>4</sup>.

D'autre part, Jean Calvin met effectivement en œuvre les recommandations qui figurent dans *La Forme des prières*. Systématiquement, ses sermons du dimanche matin précèdent le dimanche de célébration se terminant par une exhortation adressée à ses auditeurs afin qu'ils se préparent à recevoir dignement la communion<sup>5</sup>. Durant la semaine qui

1. THÉODORE DE BÈZE, *Sermons sur l'histoire de la Passion et Sepulture de nostre Seigneur Jésus Christ, descrite par les quatre Evangelistes*, s. l., De l'imprimerie de Jean le Preux, 1592. Dans le premier sermon, Théodore de Bèze rappelle que « en l'Eglise Chrestienne de toute ancienneté ce temps mesme de l'année auquel nous sommes, a esté comme dédié à la déclaration d'icelle [l'histoire de la Passion] » (p. 2); plus loin, il ajoute qu'il s'est conformé à l'usage de l'Eglise de Genève d'exposer cette histoire à cette époque : « j'ay donc choisi volontiers ceste histoire à exposer à la manière accoustumée de ceste Eglise : mais un peu plus tost que de coustume, à fin d'avoir tant plus de loisir de la considerer et exposer par le menus » (p. 3). Sur la prédication de Théodore de Bèze, voir en particulier : Michel DELVAL, *La Doctrine du salut dans l'œuvre homilétique de Théodore de Bèze*, École pratique des hautes études, 7<sup>e</sup> section, Richard STAUFFER (dir.), Paris, 1982, p. XVII-XXXIII (je remercie Nicolas Fornerod qui m'a signalé cette étude).

2. SC, 8, p. 104-112; SC, 7, p. 100-109; CO, 48, c. 623-636; T. H. L. PARKER, *Calvin's Preaching*, p. 63.

3. CO, 46, cc. 271-284; CO, 46, c. 955-968; T. H. L. PARKER, *Calvin's Preaching*, p. 63.

4. Mon analyse rejoint celle d'Elsie McKee qui insiste sur l'importance que Jean Calvin accorde à la présence de l'histoire du salut dans le calendrier liturgique réformé genevois et qui signale que cette présence ne s'introduit pas seulement par les sermons sur la Passion, mais également par les prières de fin de sermon que Jean Calvin prononce quotidiennement (John CALVIN, *Writings on Pastoral Piety*, ed. and with translations by Elsie Anne McKee, prefaced by B. A. Gerrish, New York, Paulist Press, 2001, p. 26-27. Je remercie Max Engammare de m'avoir signalé – et procuré – ce livre).

5. Le sermon du dimanche après-midi ne semble pas comprendre une telle exhortation : lors d'une prédication sur l'épître aux Galates, Jean Calvin fait exception tout en confirmant la règle : « et sur tout, d'autant que nous avons dimanche prochain à recevoir la Cène : car aujourd'hui (combien que nous devions estre exhortez a estre preparez), cela n'a point esté touché de matin » (CO, 50, c. 413).

suit, il n'interrompt pas son commentaire de l'Ancien Testament, mais ses prêches offrent parfois l'occasion d'ins-tructions et d'exhortations<sup>1</sup>, en particulier la veille de la célébration<sup>2</sup>. Ce jour-là, un ministre est également tenu de faire « une petite declaration de la sainte Cene en la salle commune [du Collège], exhortant les auditeurs à la crainte de Dieu et à concorde<sup>3</sup> ».

Au-delà du fait qu'ils sont liés thématiquement à l'événement, les sermons prononcés le jour même de la communion présentent encore par d'autres aspects un caractère différent des prêches ordinaires. Introduisant une édition de plusieurs sermons prononcés par Jean Calvin les dimanches de communion, l'imprimeur Conrad Badius souligne cette dimension particulière en précisant qu'il a choisi ces prédications « tant parce qu'elles ont volontiers quelque plus grande vehemence, que pource que le point de ce Sacrement y est tousjours esclarci, pour lequel aujourd'hui y a plus de contentions et controverses au monde que pour autre qui soit<sup>4</sup> ». Ce caractère exceptionnel des sermons de cène est particulièrement vrai pour ceux qui sont prononcés à Noël, à Pâques et à la Pentecôte, comme l'atteste la constitution, avant 1557, d'un volume distinct, aujourd'hui disparu, de prédications de Jean

1. CO, 27, c. 577-652; 26, c. 177.

2. CO, 25, c. 673-675; 27, c. 640-652; SC, 5, p. 190 et 191; 2, p. 395 et 396.

3. Les *Source du droit du canton de Genève*, publ. par Émile Rivoire et Victor van Berchem, Aarau, H. R. Sauerländer et C<sup>ie</sup>, 4 vol., 1927-1935, 3, p. 94 (Ordre du Collège de Genève, 5 juin 1559). Cette tradition se perpétue par la suite : « En ceste année [1607] aussi passa par Genève l'ambassadeur du grand Sophy ou Empereur de Perse [...]. Il séjourna quelques jours en la ville, pendant lesquels il visita les lieux plus remarquables et célèbres d'icelle et de mesmes le Collège, auquel se faisoit lors de la visite d'iceluy un sermon à la jeunesse assemblée en la grande salle dudit Collège le samedi avant la Ste Cene, selon la coustume et vouldu our ledit sermon » (Paul-Frédéric GEISENDORF, *Les Annalistes genevois du début du dix-septième siècle. Savion – Piaget – Perrin. Études et textes*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, t. XXXVII, Genève, A. Jullien, George et C<sup>ie</sup>, 1942, p. 596).

4. CO, 35, c. 591-592 (il s'agit de la préface à *Plusieurs sermons de Jehan Christ : Item touchant sa passion, mort, resurrection, ascension, et dernier advenement : Puis touchant la descente du S. Esprit sur les Apostres, et la premiere predication de S. Pierre...*, s. l., Conrad Badius, 1558). Margo TODD observe également que les sermons de communion sont, en Écosse, marqués par une intensité émotionnelle plus marquée (*The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven et Londres, Yale Univ. Press, 2002, p. 99 et 100).



Calvin destinées à ces occasions, auxquelles étaient joints plusieurs de ses sermons de la Passion<sup>1</sup>. Lieux d'une instruction renforcée en matière de doctrine, ces sermons prenaient aussi souvent la tournure de virulentes remontrances morales, adressées aussi bien à l'assemblée en général, que plus particulièrement aux autorités<sup>2</sup>. La prédication prend donc en charge, de manière active, une partie du travail de préparation collective à la participation au culte eucharistique<sup>3</sup>.

Dans l'ensemble, le calendrier liturgique genevois détermine donc, sur la base de la ligne de continuité que dessine la prédication ordinaire, d'un côté, un temps d'instruction et de correction morale concentré durant la période qui précède immédiatement chaque célébration de la cène; d'un autre côté, il accentue la partie de l'année comprise entre Noël et Pentecôte par le rappel des épisodes clés pour le salut de la vie du Christ. À travers le jeu des différentes temporalités qu'orchestre ce calendrier, le processus de sanctification auquel travaille la prédication ordinaire est constamment relancé par l'attestation historique de la promesse de salut et par la participation virtuelle aux biens spirituels qu'offre la communion.

Une partie de la complémentarité entre la prédication et le rituel eucharistique se joue donc au travers de leur succession dans le temps, qui alterne différentes formes de communication avec le divin et lie les destinées individuelles à une histoire qui les transcende. Mais les sermons d'annonce et de communion ainsi que la liturgie eucharistique collaborent également à encadrer l'expérience de la cène en développant des thèmes communs.

Relativement stéréotypés dans leur partie conclusive qui comprend l'annonce, les sermons du dimanche précédant la

1. Le volume en question est perdu, mais la liste des sermons qu'il contenait est conservée à la Bibliothèque publique et universitaire de Genève (Ms. fr. 30); elle a été transcrite par Erwin MÜLHAUPT (« Einleitung », dans SC, 7, p. XLVII-XLVIII) ainsi que par T. H. L. PARKER (*Calvin's Preaching*, p. 160 et 161 [en traduction anglaise]).

2. C'est souvent la réaction de ces dernières qui porte à notre connaissance les dénunciations publiques des inconduites auxquelles se livrent les ministres les jours de cène : mis en cause par ces interventions, les magistrats convoquent leurs auteurs en Conseil (AEG, R.C. 43, f. 94v, 21 mai 1548; R.C. 69, f. 99v, 8 juin 1574, f. 128r-v, 22 juillet 1574; RCP, 10, p. 106-111, septembre 1608; 12, p. 181-185, décembre 1617).

3. Examinant et corrigeant les malcroysants et les malvaisants, présidant à des rituels de réconciliation et de réparation, organisant des visites domestiques, le Consistoire, l'organe disciplinaire de l'Eglise de Genève, assume également une partie importante de ce travail de préparation. La plupart des institutions genevoises s'y joignent également en procédant avant chaque célébration à des censures.

célébration se présentent avant tout comme une mise en garde contre les conséquences d'une communion en état d'indignité. Dans des termes parfois très vifs, Jean Calvin décrit la cène comme un événement particulièrement sacré et comportant par conséquent une part de risque. En condescendant à se rendre accessible à la foi des fidèles sous la forme sensible d'un signe, « afin de nous faire toucher à la main ce qui surmonte toute notre capacité<sup>1</sup> », le divin donne certes un témoignage de sa volonté d'adaptation à l'entendement humain obscurci par le péché, mais il s'expose en même temps à une possible souillure. Mise en jeu par son abaissement au niveau des éléments « corruptibles » de la cène, la « majesté » divine peut en effet faire l'objet d'un sacrilège si les fidèles ne lui rendent pas l'honneur qui lui est dû en se présentant à la cène avec la révérence requise ou s'ils se méprennent sur le sens du signe. La communication eucharistique apparaît dès lors dans les mises en garde du dimanche d'annonce comme un lieu de tensions. Les sermons répètent régulièrement que s'engager dans cette communication en méconnaissance de cause ou en situation d'infraction aux normes morales, avec indifférence, légèreté ou mépris, constitue une profanation et peut entraîner de graves conséquences. Forme ritualisée de communication avec le divin, la cène requiert des participants une posture rituelle de pureté, aussi bien sur le plan de la foi que sur celui de la conduite. « Les uns y apporteront leurs haynes, leurs rancunes, leurs envies, les autres leurs usures, leurs rapines, les autres leur orgueil, leur ambition, les autres leurs paillardises, leurs ordures, leurs villenies, les autres leurs gourmandises, leurs dissolutions, les autres leurs blasphèmes, leurs parjurements, les autres leurs detractions, leurs mesdisances. Et voilà comme ce saint sacrement, que Jesus Christ nous a institué, sera profané par nous », avertit ainsi Jean Calvin<sup>2</sup>. De même, avant une autre célébration, il souligne qu'« il n'est point question de venir à ceste sainte table à la volée, et de nous ingérer là comme un pourceau viendra jeter le groin en son auge : un tel sacrilège ne demeurerait point impuni. [...] Malheur donc sur nous quand nous viendrons polluer ceste sainte table qui nous est donnée pour aide de nostre salut »<sup>3</sup>.

Du point de vue des fidèles, la communication avec le divin par le biais du rituel eucharistique apparaît dans les sermons

1. SC, 7, p. 39.

2. SC, 8, p. 233 et 234.

3. CO, 54, c. 415 et 416.



de préparation comme une véritable mise à l'épreuve des convictions qu'ils entretiennent au sujet de leur destin spirituel. L'efficacité du rituel opère ici non sur la destinée spirituelle elle-même, mais sur la manière dont le fidèle se situe face à elle. Elle peut l'affirmer dans la conviction qu'il est voué à la vie éternelle : « Que nous advisions de quoy nous doit servir la sainte cène de nostre Seigneur Jesus Christ, lance ainsi Jean Calvin en mai 1557, c'est que nous soions tellement conjointz et uniz à luy qu'il approche de nous et que nous approchions de luy, et que ce soit pour y adherer d'un lien inseparable, jusques à ce que nous soions parvenuz à la vie immortelle<sup>1</sup>. » Mais la communion peut aussi faire éprouver au fidèle qu'il compte parmi ceux auxquels la damnation est promise : « En quelle conscience viendrez-vous recevoir la cène de ma main, demande ainsi Jean Calvin en une autre occasion. Tu y viendra comme Judas : mais en tremblant il faudra que tu sentes la vengeance de Dieu comme Cain et que tu es reprouvé tout manifeste et tout déclaré<sup>2</sup>. » La communion nécessite par conséquent de la part de ces participants qu'ils s'y préparent très soigneusement. Invariablement, les sermons du dimanche d'annonce appellent les communicants à examiner leur conscience<sup>3</sup>, afin de confesser leur péché<sup>4</sup> et de s'assurer qu'ils viennent à la cène « avec toute reverence et humilité » ainsi qu'en « vraye unyon et charité fraternelle »<sup>5</sup>.

S'ils s'inscrivent ainsi directement dans la perspective de la prochaine célébration, les sermons d'annonce relient cependant le travail de préparation auquel ils exhortent au processus permanent de sanctification qui est censé animer la vie des chrétiens. En décembre 1549, Jean Calvin attire l'attention de ses auditeurs à ce sujet : « Il ne fault point que nous ayons ceste preparation en nous seulement quand le

1. SC, 7, p. 40.

2. CO, 34, c. 203.

3. « Il fault qu'ung chacun regarde à soy, qu'il entre en sa conscience pour l'examiner [...] si nous venons en faintise et que n'en approchions en vraye sincerité de cœur » (SC, 8, p. 233). « Et pource que nous devons recevoir la sainte Cène de nostre Seigneur Jesus Christ Dimanche prochain, tant plus nous faut-il bien observer ceste doctrine, et nous preparer tellement, que quand nous viendrons à ceste sainte table, nous scachions pourquoy, et que chacun examine bien ses povretes » (CO, 46, c. 462-463).

4. « Ainsi donc advisions que quand nous viendrons communiquer à la table de Jesuschrist, que nous ayons ce qui nous est icy monstre. C'est asçavoir que nous confessions noz pechez en telle sorte qu'au lieu de nous y complaire, nous ayons ceste compunction de cuer de laquelle il est parle icy » (SC, 8, p. 16-17).

5. SC, 8, p. 17.

temps de la cène approche, mais il fault que Dieu nous fortifie et que nous profitions tousjours de plus en plus en sa doctrine, tellement que ce nous soit un exercice perpetuel pour toute nostre vie<sup>1</sup>. » Quasiment dans les mêmes termes, huit ans plus tard, il souligne que « se n'est pas le tout qu'on s'y prepare en huit jours, comme si puis après on povoit mettre en oubly ung tel bien, mais voians que nous sommes si tardifz et si froidz, nous avons besoing d'estre incitez et que ung chacun de nous se picque en son endroict<sup>2</sup>. » L'expérience eucharistique a donc pour fonction de redynamiser une communication avec le divin qui s'entretient tout au long de la vie du chrétien, notamment grâce à la prédication : « Nous participons tous les jours de tous les biens que nous a acquis nostre Seigneur Jesuschrist par la predication de son Évangile. Mais nous en sommes confermez davantage, quand il nous declare par la cène que nous sommes participants de sa substance, que nous vivons en luy et luy en nous »<sup>3</sup>, insiste ainsi Jean Calvin en mai 1550<sup>4</sup>.

Bien des éléments de ce discours se retrouvent dans les sermons prêchés le jour de la communion. Comme dans les prédications du dimanche d'annonce, un développement relatif à la signification de la communion y prolonge souvent le commentaire d'un texte biblique de circonstance (pour les cènes de Noël, Pâques et Pentecôte), ou de versets tirés du livre qui est alors discuté (cène de septembre)<sup>5</sup>. D'un sermon à l'autre, la longueur de la partie consacrée à l'explication du rituel eucharistique peut toutefois varier<sup>6</sup>. Pris comme un tout, le corpus des sermons de cène constitue un effort d'ex-

1. *Ibid.*

2. SC, 7, p. 39 et 40.

3. SC, 8, p. 102 et 103.

4. À Pâques, Jean Calvin prêche sur Matthieu 28 (SC, 7, p. 91-99; CO, 46, c. 943-954) ou sur le psaume 119 (CO, 32, c. 605-616); à Pentecôte sur Actes 2 (SC, 7, p. 100-109; CO, 48, c. 623-636) ou 4 (SC, 8, p. 104-112); en septembre sur Actes, 7 (SC, 8, p. 235-245), Luc, 1 (CO, 59, c. 85-98), Luc, 4 (CO, 46, c. 667-682); à Noël, sur Luc, 2 (CO, 46, c. 271-284, 955-968).

5. La partie du sermon que Jean Calvin consacre directement à la préparation est plus importante par exemple dans le sermon de Pâques en 1560 (SC, 7, p. 91-99), ou celui de septembre 1560 (CO, 46, c. 667-682), de Noël 1560 ou 1561 (CO, 46, c. 955-968). Le sermon de septembre 1556 prononcé par Pierre Viret est très largement inspiré par la perspective de la célébration eucharistique (*Pierre Viret d'après lui-même. Pages extraites des œuvres du réformateur à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance...*, publ. par Charles SCHNETZLER, Henri VUILLEUMIER et Alfred SCHROEDER, Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1991, p. 195).

plication de la dynamique de communication qui est à l'œuvre durant la célébration.

On peut y distinguer deux types de mouvement. Du côté des fidèles, la communion exige qu'ils s'élèvent au-dessus de ce qui est représenté par le rituel afin d'être en mesure d'en interioriser la signification spirituelle. « Voilà donc de quoy nous sommes avertis, observe ainsi Jean Calvin, c'est que pour estre conjoints à nostre Seigneur Jesus Christ il ne faut pas que nous rampions sur terre et que nous soions enveloppez en nos sens charnels, mais que nous surmontions tout ce qui est du monde et que nous cognissions que c'est par foy qu'il nous faut aller à luy. Or la foy n'a pas des piedz ne des jambes pour marcher icy bas, ni mesmes des aisles pour voltiger seulement sur terre et par dessus les nues, mais elle nous doit elever jusques par dessus tout ce que nous concevons, elle nous doit introduire au royaume de Dieu<sup>1</sup>. » Afin de pouvoir donner libre cours à la foy, ce mouvement d'élévation demande donc des fidèles qu'ils renoncent au monde comme à eux-mêmes, en d'autres termes, qu'ils mortifient leur existence charnelle. Le thème du renoncement est parmi ceux qui reviennent le plus fréquemment dans les sermons de communion. Il renvoie à l'idée que pour recevoir les fruits spirituels de la cène, les fidèles doivent répondre au sacrifice du Christ par le sacrifice d'eux-mêmes. « Despitons donc tout le monde, et mesmes cognissons qu'il nous faut quitter nous-mesmes pour estre conjoints au Fils de Dieu », affirme ainsi Jean Calvin<sup>2</sup>.

1. SC, 7, p. 93. L'idée est régulièrement reprise par les sermons de communion prononcés par Jean Calvin : en septembre 1550 : « Nous sommes bien admonestez par ces moyens que nostre Seigneur nous donne, comme par ce sacrement de la cene, comment c'est que nous sommes nourriz et substantiez spirituellement. Mais ce n'est pas qu'il nous faille arrester là, comme si la vertu du sacrement y estoit enclose. Il nous fault eslever nostre veue plus loing, à sçavoir à celui qui en est la verité infallible [...] Il ne fault pas, comme j'ay dict, que nous le cerchions en ce que nous voyons à l'œil. Quand nous voyons du pain et du vin, il fault eslever nos creurs en hault pour dire : "Voilà Dieu qui parle" » (SC, 8, p. 244) ; à Paques, en 1559 : « Voilà donc comme il nous faut user de la Cene, c'est pour estre elevez en haut, pour estre uniz pleinement à Jesus Christ nostre chef. »

2. CO, 48, c. 635. Lors de la cène de Pentecôte en 1550 : « Et puis regardons qu'il y a une rebellion si grande en nostre nature, qu'il fault qu'ung chacun face force à soy-mesme, et qu'il combatte à l'encontre de ses affections, autrement nous ne pourrons point avoir de communication avec Jesuschrist et estre participants de son royaume, sinon que nous portions son joug, et que nous souffrions d'estre gouvernez par luy » (SC, 8, p. 107) ; lors de la cène suivante : « Il nous fault vivre en ce monde icy comme n'y estant point » (SC, 8, p. 244). Voir aussi : SC, 7, p. 97 ; CO, 48, c. 590-591.

« Comme tu es mon Dieu, comme tu es mon père et Sauveur, aussi je me baille à toi, je renonce à mon entendement, à ma raison et sagesse, à ma volonté et à toutes mes affections perverses », lance de son côté Pierre Viret<sup>1</sup>. Cette disposition au renoncement doit se manifester concrètement dans la conduite des fidèles, en particulier par l'obéissance à Dieu<sup>2</sup>, l'humilité<sup>3</sup>, la charité et la fraternité<sup>4</sup>.

À ce mouvement en direction du ciel que les fidèles sont invités à accomplir répond, durant la cène, une action symbolique du Christ dont rend compte un sermon prononcé en juin 1560 : « Et cependant cognissons aussi une chose plus haute et de plus grande importance, c'est que nous sachions que ceste table nous est icy mise comme si Jesus Christ descendoit du ciel, qu'il protestast qu'il vit en nous et qu'il y habite et que nous ne sommes pas moins sustentez du boire et du manger corporellement que de luy quant à la vie de nos ames<sup>5</sup>. » S'il doit donc y avoir de la part des fidèles un effort d'abstraction d'eux-mêmes pour atteindre à la dimension spirituelle de la communion, le divin assume également une part de la dynamique de communication. Tandis que les fidèles sont aidés par leur foy, le divin communique par le biais

1. *Pierre Viret d'après lui-même*, p. 189. Plus loin, il ajoute : « Or puisque nous avons les lettres et les sceaux de notre grâce scellés du sang de nostre Seigneur Jesus-Christ [...] voici donc comment nous nous devons préparer à la sainte Cene : c'est que nous renoncions à nous-mêmes et à toute iniquité pour nous dédier et consacrer du tout au Seigneur » (p. 206).

2. Ainsi Pierre Viret : « Je ne veux avoir autre que toi, je te veux obéir et servir en toute ma vie. Me voici donc, mon Dieu, conduis-moi, gouverne-moi en tout et partout par ton Saint-Esprit, dispose de moi selon ton bon plaisir, fais-moi la grâce que je ne vive point sinon en te servant » (*ibid.*, p. 189).

3. « Voilà donc comme il nous faut maintenant venir à ceste sainte table, c'est, apres avoir examiné nos povretez, apres avoir cognu que nous ne sommes rien, que nous cerchions par quel moyen Dieu nous a appelez à soy [...] Que nous cognissions que nous n'avons ni justice, ni sainteté, ni merite, ni vertu, ni rien qui soit, que nous ne trouvions tout en luy » (CO, 51, c. 591 ; voir aussi : CO, 46, c. 956 ; 48, c. 625).

4. « Quand nous aurons cognu que nous avons un Pere au ciel, qui nous a adoptez pour ses enfans, et que Jesus Christ a bien daigné prendre nostre chair et nostre nourriture, à fin que nous soyons os de ses os et chair de sa chair, que cela nous induise à aimer les uns les autres, à avoir une sollicitude mutuelle de nostre salut, pour nous aider selon la faculté que Dieu nous aura donnée » (CO, 51, c. 580 ; voir aussi : CO, 46, c. 631 et 635).

5. SC, 7, p. 108. En décembre 1559, dans la bouche de Jean Calvin : « Aujourd'hui cognissons que Jesus Christ estant en sa gloire celeste, et ayant empire souverain sur toutes creatures, neanmoins descend yci à nous non pas d'une façon visible, ni en personne (comme on dit) mais par la vertu secrette de son S. Esprit » (CO, 46, c. 284).



du Saint-Esprit. De façon très imagée, Pierre Viret explique ainsi que, « nous devons aussi prendre la Cène de [la] main [des ministres] comme de la propre main de notre Seigneur Jésus-Christ, avec certitude et assurance que ce que le ministre fait par dehors, le Seigneur Jésus le fait au dedans par son Saint-Esprit<sup>1</sup> ». De manière plus abstraite, Jean Calvin invite ses auditeurs à se souvenir que « nous ne pourrions pas estre du corps de Jésus-Christ et avoir telle accointance à lui comme il appartient, si ce n'est que le saint Esprit en soit le moyen<sup>2</sup> ». On peut donc dire que, selon le commentateur qu'en donnent les sermons, la foi des fidèles et le Saint-Esprit constituent les véritables lieux de la communication qui s'opère pendant la célébration de la cène.

Les sermons ne décrivent pas seulement le processus de cette communication, mais s'efforcent encore d'en définir l'objet. Attestation sensible des promesses de salut, la communion engendre une forme de possession réciproque. Celle-ci est à nouveau représentée par Pierre Viret dans des termes assez concrets : « Dieu, dit-il, pour nous unir à soi, a pris notre corps, il s'est fait une même personne avec nous. L'homme est en Dieu et Dieu est en l'homme, en Jésus-Christ : voilà l'homme ensemblement conjoint avec Dieu, Dieu et l'homme ne font qu'une personne, tellement qu'il n'y eut jamais telle union qu'il y a entre notre Seigneur Jésus et l'homme<sup>3</sup>. » Pour sa part, Jean Calvin voit davantage cette possession comme une présence vivifiante du divin au sein du fidèle : « Quand nous venons prandre le pain et le vin, c'est afin d'avoir ung tesmoingnage que Jesuchrist est en nous et qu'il est nostre vie. C'est à dire que la vie qu'il a en soy, en toute perfection, nous soit commune<sup>4</sup>. » Jean Calvin insiste cependant sur le fait que cette possession demeure inachevée, qu'elle ne s'accomplit qu'au-delà de la mort : « par espérance, nuance-t-il, nous sommes déjà participants de nostre Seigneur Jesus Christ, mais non pas que la possession en soit déclarée. [...] Que nous soions assurez, ajoute-t-il cependant, qu'après la mort mesmes nous serons participants de la vertu et de la resurrection de nostre Seigneur Jesus Christ, de laquelle nous avons seulement quelque goust et laquelle nous sentons seulement en partie, à fin que la plénitude nous en soit monstrée, quand nous serons retirez de ce monde

1. *Pierre Viret d'après lui-même*, p. 196.

2. *SC*, 8, p. 111.

3. *Pierre Viret d'après lui-même*, p. 193.

4. *SC*, 8, p. 111.

caduque pour estre recueilliz au royaume des cieux<sup>1</sup> ». S'il montre ainsi que le fruit de la cène tient pour une bonne part dans une promesse destinée à se réaliser au-delà de la mort, Jean Calvin assure également que le rituel est loin d'être dénué d'efficacité ici-bas : la présence vivifiante qu'il fait partager à ses participants leur communique en effet une « vertu », une forme de force qui les anime et les défend à la fois : « Quand nous vernons [sic] à ceste sainte table, ce n'est pas une ceremonie muette (comme on dit) que nous y venions elourdiz ne sachans pour quoy, mais nous avons la voix de nostre Seigneur Jesus Christ qui retentit que quand il a donné son corps, c'est à fin que nous vivions en luy et luy en nous, et que par ce moien il nous communique tellement sa vertu que nous soions assurez et que nous puissions despiter le diable et tous noz ennemiz, voiant que toute la vertu qui a esté au filz unique de dieu, est nostre, et qu'elle nous servira de forteresse invincible<sup>2</sup>. »

Tout en tentant de restituer la spécificité de l'expérience eucharistique, en insistant notamment sur le fait qu'elle s'adresse « à tous nos sens charnels », selon les mots de Pierre Viret<sup>3</sup>, ou qu'elle donne à voir le Christ « comme en une peinture vive », selon l'expression de Jean Calvin<sup>4</sup>, les sermons de cène, comme ceux du dimanche d'annonce, s'attachent à démontrer que cette expérience s'intègre à une communion avec le divin que la prédication ordinaire entretient également. Aux yeux de Pierre Viret, la participation à la cène et l'audition d'un sermon présentent bien des similitudes : « quand nous venons à ceste sainte Table, explique-t-il, et que nous ne prenons qu'un petit de pain et une goutte de vin, cela nous déclare que nous n'y venons pas pour le ventre ni pour nous souler quant à nos corps, mais pour recevoir ce qui nous y est représenté, à savoir le corps et sang de notre Seigneur Jésus-Christ, lesquels ne nous sont point représentés en vain. [...] Et sachez que, continue-t-il, comme le pain est mis en l'estomac, aussi, quand la parole vous est proposée et que vous la recevez en vraie foi, vous recevez par la main du ministre notre Seigneur Jesus et [il] fait que nous sommes unis à lui tellement qu'il est nostre chef et nous sommes ses membres<sup>5</sup> ».

1. *SC*, 7, p. 97 et 99.

2. *SC*, 7, p. 108.

3. *Pierre Viret d'après lui-même*, p. 188.

4. *SC*, 7, p. 90.

5. *Pierre Viret d'après lui-même*, p. 197.

Les discours de préparation (lors du dimanche d'annonce) et d'introduction à la communion (le jour même de la célébration) sont repris à la fois par les formules codifiées de la liturgie de la cène et par le rituel eucharistique. Si l'on suit le déroulement du culte, la prière eucharistique, insérée – je l'ai mentionné plus haut – à l'intérieur de la partie du culte consacrée à la prédication, commence par caractériser la cène comme un processus de communication qui fait circuler non pas seulement des idées, mais le corps et le sang même de Jésus en tant que substance spirituellement vivifiante<sup>1</sup>. Elle poursuit en décrivant la mort à soi comme préalable à la possession du Christ qu'implique cette communication<sup>2</sup>. À la suite du récit d'institution, la formule d'excommunication exclut solennellement du rituel tous les malfaisants et malcroysants qui pourraient souiller les signes eucharistiques, c'est-à-dire, selon les termes de la liturgie, tous ceux qui risqueraient de « polluer et contaminer les viandes sacrées, que notre Seigneur Jésus Christ ne donne sinon à ses domestiques et fidèles<sup>3</sup> ». À ceux qui sont conviés à cette « sainte Table » s'adresse ensuite la longue exhortation qui précède directement la distribution des espèces eucharistiques. Commentaire liturgique du récit d'institution et de l'appel paulinien à l'examen de conscience (1 Co 11, 28 s.)<sup>4</sup>, cette exhortation développe le thème du renoncement, c'est-à-dire du sacrifice de soi<sup>5</sup>, comme condition de jouissance de la

1. « Et comme nostre Seigneur Jesus, non seulement t'a une fois offert en la croix son corps et son sang, pour la remission de noz pechez : mais aussi les nous vult communiquer, pour nourriture en vie eternelle » (CO, 6, c. 179).

2. « Que nous ne vivions plus en nous mesmes, et selon nostre nature, laquelle est toute corrompue et vicieuse : mais que luy vive en nous, pour nous conduire à la vie sainte, bien-heureuse et sempiternelle » (ibid.).

3. CO, 6, c. 198.

4. Sur la liturgie comme commentaire, voir Bernard ROUSSEL, « Comment faire la cène? Rite et retour aux Écritures dans les Églises réformées du Royaume de France au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Les Retours aux Écritures, fondamentalismes présents et passés*, C. PATLAGEAN et A. Le BOULLUEL (éd.), Louvain-Paris, Peeters, 1993, p. 195-216.

5. « Nostre Seigneur [...] nous a donné ce desir et affection, de renoncer à noz propres desirs, pour suivre sa justice et ses saintz commandemens. [...] En cherchant nostre vie en Jesus Christ, nous confessons que nous sommes en la mort. [...] Recevons ce Sacrement comme un gage que la vertu de sa mort et passion nous est imputée à justice, tout ainsi que si nous l'avions souffert en noz propres personnes » (CO, 6, c. 199).

présence vivifiante du divin, que confère la communion<sup>1</sup>. Insistant sur l'attitude de charité qui est requise des fidèles<sup>2</sup>, elle débouche sur le *sursum corda*, l'appel à l'élévation au-dessus de ce qui est représenté par le rituel<sup>3</sup>.

L'expérience de la communication eucharistique avec le divin fait donc l'objet, à Genève, au XVI<sup>e</sup> siècle, d'un encadrement par la prédication et par la liturgie à la fois rigoureux et cohérent. Un ensemble de discours s'efforce de fournir aux communicants une représentation unifiée de ce qui se passe pendant que le rituel s'accomplit et de brider ainsi l'imaginaire et les émotions que ce dernier suscite à l'intérieur d'un dense réseau de commentaires théologiques. Un effort d'explicitation intense semble ainsi vouloir recouvrir de mots l'action rituelle : jusqu'au cœur de la célébration, le geste de la communion est encore accompagné de lectures bibliques et du chant des psaumes. Cette relation entre parole et expérience eucharistique concrète s'éclaire peut-être à la lumière de celle qui lie mélodie et parole dans le chant des psaumes. Dans l'« épître au lecteur » publiée en introduction à l'édition de *La Forme des prières ecclésiastiques* parue en 1542 et étendue en 1543<sup>4</sup>, Jean Calvin observe que la musique « a une vertu secrète et quasi incroyable à esmouvoir les cueurs en une sorte, ou en l'autre » : l'émotion qu'elle provoque peut porter aussi bien au vice qu'à la vertu. Il convient par conséquent d'en « reigler » étroitement l'usage. Dans le cas du chant, ces effets, néfastes ou salutaires, sont produits par la combinaison de la « lettre, ou subject et matiere » et de la

1. « Croyons à ces promesses, que Jesus Christ, qui est la verité infallible a prononcé de sa bouche : assavoir qu'il nous vult vraiment faire participants de son corps et de son sang : afin que nous le possédions entièrement, en telle sorte, qu'il vive en nous, et nous en luy » (ibid.).

2. « Qu'un chascun esprouve et examine sa conscience, pour sçavoir s'il [...] a bonne intention et courage de vivre en concorde et charité fraternelle avec ses prochains » (CO, 6, c. 198).

3. « Pour ce faire eslevons noz espritz et noz cœurs en hault, où est Jesus Christ en la gloire de son Pere, et dont nous l'attendons en nostre redemption. Et ne nous amusons point à ces elements terriens et corruptibles, que nous voyons à l'œil [...]. Car lors noz ames seront disposées à estre nourries et vivifiées de sa substance, quand elles seront ainsi eslevées par dessus toutes choses terrestres pour atteindre jusque au Ciel et entrer au Royaume de Dieu, où il habite » (CO, 6, c. 200).

4. Au sujet de cette épître et de son extension en 1543, voir notamment Pierre PIDOUX, *Le Psautier huguenot du XVI<sup>e</sup> siècle. Mélodies et documents*, 2 vol., Bâle, 1962, en particulier p. 20-21 ; *Le Psautier de Genève, 1562-1865. Images commentées et essai de bibliographie*, Genève, 1986, en particulier chap. VI (pas de pagination).



« mélodie ». Or c'est précisément par le biais de la « lettre » qu'un contrôle peut être obtenu sur l'effet du chant. Et en l'occurrence, il n'est pas de moyen plus sûr que de recourir aux psaumes de David, c'est-à-dire à la propre Parole divine, pour assurer ce contrôle : « quand nous les chantons, conclut Jean Calvin, nous sommes certains que Dieu nous met en la bouche les paroles, comme si lui-mêmes chantoit en nous pour exalter sa gloire<sup>1</sup> ». Pour être salutaire, l'expérience du chant implique donc que celui qui s'y livre fasse abstraction de lui-même pour être comme un porte-voix de la Parole divine. Préparée par le sacrifice de soi, l'expérience de la cène doit être vécue de manière analogue. La Parole divine avec son commentaire homilétique et liturgique doivent capter toute l'attention de ses significations et le communiant s'en laisser saisir. Sermons et liturgie révèlent par la redondance même de leur explication le souci de maîtriser l'interprétation collective du rituel, de réduire la possible polysémie de ses symboles<sup>2</sup>. L'appropriation de son sens par les participants ne peut avoir lieu que par le renoncement à une interprétation individuelle et l'abandon à la Parole divine telle qu'elle est restituée par l'exégèse qu'en livre le sermon et la liturgie. La captation du sens a cependant des limites. Elle s'appuie, du moins chez Jean Calvin, sur la conscience que non seulement l'expérience eucharistique, mais en définitive toutes les autres formes de communication avec le divin, recèlent une part qui, relevant du mystère, demeure incontrôlable. L'aveu des limites que rencontre nécessairement toute tentative de restitution du sens de cette communication a lieu au sein même de l'explication de la communion par le sermon. Lors de la cène de septembre 1559, Jean Calvin admet ainsi que, « c'est un mystère, [...] un secret admirable de ceste union qui est entre nostre Seigneur Jesus Christ et nous, quand il nous fait estre chair de sa chair, et os de ses os : cela nous est incompréhensible. Il nous faut donc adorer un tel secret<sup>3</sup> ».

1. CO, 6, c. 169-172.

2. Bernard ROUSSEL, « "Faire la cène" dans les Églises réformées du royaume de France au seizième siècle (ca 1555-ca 1575) », *Archives de Sciences sociales des religions*, 85 (1994), p. 101.

3. CO, 46, c. 98.

## DE L'INSTRUCTION À LA CONVERSION LA PRÉDICATION EN QUESTION APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

LOUIS CHÂTELLIER.

« Avant sept heures nous allâmes à Bayeux au sermon du sieur Villiez, ministre, qui se fit au temple de Saint Malo », notait le Sire de Gouberville, dans son journal, à la date de la Pentecôte 1562<sup>1</sup>. Si l'on songe à la distance qui sépare Gouberville, au nord de la presqu'île du Cotentin, près de Cherbourg, de Bayeux, à l'extrême sud, on mesure l'effort accompli par le hobereau bas normand pour satisfaire son goût de la prédication. On prend conscience aussi de la carence qui existait en ce domaine dans l'Eglise catholique, au temps où s'ouvrait la dernière session du concile de Trente. Dès le début de ce dernier, les évêques réunis à cette occasion avaient manifesté leur inquiétude à ce sujet ainsi que leur souci d'opérer une réforme. Aussi, l'un des premiers décrets discutés et votés le 17 juin 1547 portait sur l'enseignement et la prédication. Non seulement les évêques et les curés étaient contraints de prêcher régulièrement à peine d'encourir les peines les plus graves, mais encore il leur était prescrit de respecter des règles bien précises. Il leur appartenait, en effet, d'enseigner aux fidèles « ce qui est nécessaire à tout chrétien de savoir pour être sauvé (phrase capitale) et leur faisant connaître, brièvement et en termes faciles à saisir, les vices qu'ils doivent éviter et les vertus qu'ils doivent pratiquer pour

1. Madeleine FOISTIL, *Le Sire de Gouberville. Un gentilhomme normand au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1981, p. 100.