

La revue réformée

N° 152-1987/4 - TRIMESTRIEL - DÉCEMBRE 1987 - TOME XXXVIII

La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITÉ DE RÉDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DAUMAS, P. JONES,
P. MARCEL, C. ROUVIERE et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARILIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,
A.-G. MARTIN.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1988

1° — FRANCE

Prix normal : 120 F — Solidarité : 200 F

Pasteurs et étudiants : 70 F

Etudiants en théologie : 55 F. 2 ans : 100 F.

2° — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).

Compte courant postal 082-4074040-64.

Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.

Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer 31, Barcelona 19,

Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona.

Abono Anual : 2.200 Pesetas.

Para pastores y responsables : 1.100 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma.

C.C. Postale 14013007.

Abonnement : 30.000 lire.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 18.000 lire.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.

Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.

Etudiants : Fl. 30.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 – 1002 Lausanne.

Compte postal : *La Revue Réformée*, Distribution Suisse, 10.44 88. Lausanne.

Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.

Etudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS :

- Règlement en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30 FF
- Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 60 FF

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule : 35 FF pour l'année en cours et l'année précédente
20 FF pour les années antérieures

EDITORIAL

Le développement de *La Revue Réformée* en 1987 est positif.

Nous en remercions les auteurs d'articles, qui ont contribué à l'élaboration de chacun des quatre numéros de l'année, ainsi que les lecteurs pour leur soutien et les encouragements qu'ils nous ont prodigués de diverses façons.

Nous vivons à une époque où le christianisme est devenu non doctrinal. Il est banal d'évoquer l'indigence, poussée parfois jusqu'à l'inexistence, de la pensée théologique dans la vie de l'Eglise, dans celle des synodes et des organismes inter-ecclésiastiques ; l'enseignement des enfants ne fait malheureusement pas exception. L'Ecriture Sainte n'aurait-elle plus rien à nous dire aujourd'hui ? Est-il envisageable de vivre, dans la pratique quotidienne, sans aucune vérité doctrinale, comme si les exigences de chaque "situation" pouvaient remplacer la théologie fondamentale ?

Les apparences, bien sûr, sont encore sauvegardées grâce à de nombreuses "références à Jésus-Christ" ! Mais, fondamentalement, la théologie académique, et à sa suite trop souvent la prédication, évolue entre le rationnel exacerbé et l'irrationnel mystique. Les "vérités" qu'elle énonce ne procèdent pas de la Bible pour être appliquées à la foi et à la vie ; ce sont des "vérités" subjectives dont la valeur relève de la sentimentalité religieuse.

Pourtant, dans l'histoire de l'Eglise, les réveils ont toujours été suscités et stimulés par un retour au message de l'Ecriture et par un renouveau dans l'expression de la doctrine. C'est là un fait. Pour que le peuple de Dieu connaisse une telle "réanimation", que nous appelons de nos voeux, il ne pourra pas en être autrement.

Dans ce contexte, *La Revue Réformée* veut poursuivre sa démarche qui consiste, à la fois, à mettre en relief le message de la révélation et à en découvrir les implications concrètes. Cet objectif est ambitieux de nos jours où tant de nouveautés surgissent ; notre désir est d'y tendre de mieux en mieux. Voilà pourquoi la décision a été prise de publier, à partir de 1988, cinq numéros au lieu de quatre. Nous envisageons aussi de créer de nouvelles rubriques : un lexique d'éthique, des chroniques de théologie pratique, des textes de prédication, etc.

Notre souhait, en cette période de l'année, est que *La Revue Réformée* vous soit utile et qu'elle constitue ainsi un instrument au service de la gloire du Dieu trois fois Saint, le Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

LA THÉOLOGIE CALVINISTE ET LA NOTION DE SANCTIFICATION

Jean CRUVELLIER *

La préoccupation de la sanctification a été de plus en plus grande dans les milieux protestants depuis un siècle. Certains mouvements ont été appelés « mouvements de sanctification », tel le mouvement de 1875 dont l'apôtre en France fut Théodore Monod et dont l'extension dans le monde est considérable à l'heure actuelle : la Convention de Keswick en Angleterre, avec ses 5 à 6.000 participants venus du monde entier, est l'une de ses manifestations annuelles les plus anciennes et les plus connues.

La théologie calviniste s'occuperait-elle uniquement de questions doctrinales plus ou moins abstraites, laissant à d'autres le soin de traiter des problèmes d'ordre mystique et pratique ?

Calvin, dit-on volontiers, n'a parlé que de la justification par la foi ; c'est Wesley, apôtre de la sanctification, qui a insisté sur une expérience spirituelle plus avancée que la justification par la foi.

Il y a, derrière de telles affirmations, plusieurs erreurs et une série de malentendus.

Nous aborderons trois points particuliers soulignés par la théologie calviniste de la sanctification :

- 1) *La sanctification est une grâce* ;
- 2) *La sanctification est une lutte* ;
- 3) *La sanctification est une réalité*.

LA SANCTIFICATION EST UNE GRÂCE

« Sanctification et justification sont étroitement liées, quoique rendant compte de deux aspects différents de l'œuvre de Dieu dans la vie de l'homme. » Ainsi s'exprime Jean Bosc¹.

* Cette étude a été publiée dans *Etudes Evangéliques* en 1956. Le pasteur Jean Cruvellier est à la retraite et habite à Vauvert.

1 *Réforme*, 15 décembre 1951. Vocabulaire : Sanctification.

« La sanctification, écrit J.-C. Ryle, est, en son domaine propre, tout aussi importante que la justification. Une doctrine protestante et évangélique correcte est inutile si elle n'est pas accompagnée d'une vie sainte. Elle est plus qu'inutile : elle fait positivement du mal... Elle est méprisée par les gens du monde comme quelque chose d'irréel ou de vide... Nous nous sommes trop souvent contentés de zèle pour l'orthodoxie et nous avons négligé les réalités ordinaires de la piété pratique et journalière. » Ainsi est soulignée la nécessité impérieuse de la sanctification².

Le problème de la relation entre la foi et la sanctification est aussi important que celui de la relation entre la foi et la justification : « L'histoire de l'Eglise et de la théologie, écrit G.C. Berkouwer, met en relief, de façon saisissante, « l'interconnexion en queue d'aronde » entre la justification et la sanctification. »³. L'image employée ici est particulièrement suggestive : la justification et la sanctification sont étroitement jointes.

Pour en revenir à Calvin lui-même, n'oublions pas que le réformateur employait certains mots dans un sens beaucoup plus vaste que nous ne le faisons ordinairement. C'est ainsi que le terme « *justification* » est défini par lui comme le « train continuel de la grâce de Dieu depuis la vocation jusqu'à la mort »⁴.

De même pour le terme « *régénération* » ; le but de la régénération spirituelle est que « l'image de Dieu obscurcie et quasi-effacée en nous par la transgression d'Adam soit restaurée »⁵. N'oublions pas d'ailleurs, pour éviter d'autres erreurs, que Calvin, dans ce texte, précise que la « *pénitence* est une régénération spirituelle ». La pénitence, dit-il encore, « consiste en deux parties : la mortification de la chair et la vivification de l'esprit ».

Justification, repentance, régénération, trois mots qui recouvrent donc, dans le langage de Calvin, des réalités que nous désignons parfois autrement. Nous sommes convaincus que si l'on tient compte de cela, on ne sera plus tenté de dire que Calvin parle peu de sanctification par la foi. Le livre III de l'*Institution* n'est-il pas, au fond, consacré presque complètement à l'étude de ce sujet ?

Il serait d'ailleurs complètement faux de penser que Calvin laisse de côté le terme biblique de « *sanctification* ». Mais il l'emploie moins souvent que nous et souvent dans le sens biblique le plus restreint, dans le sens positif de « mise à part du reste des hommes »⁶. Le livre III de l'*Institution* examine « la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent et des effets

2 J.C. Ryle. *Holiness*. Introduction, (Edinbourg : J. Clarke 1956) vii. 13.

3 G. C. Berkouwer, *Faith and sanctification*, (Grand Rapids : Eerdmans, 1952) 9.

4 *Commentaire sur Romains*, 8 : 30.

5 *Institution chrétienne*, III. 3.9.

6 In *Comment. Rom.* 8 : 14.

qui s'en ensuyvent ». Dès le chapitre I, § 1, Calvin parle des fidèles élus par la *sanctification de l'Esprit* (I Pi 1 : 2) ; au § 2 : Jésus est venu rempli du St-Esprit « pour nous séparer du monde et nous recueillir en l'espérance de l'héritage éternel. Et c'est pourquoi il est nommé *l'Esprit de sanctification* ». Au chapitre III, § 14 : l'Esprit est donné aux chrétiens « en sanctification pour nous conduire en obéissance de la justice de Dieu, nous ayant purgés d'immondicité et ordure ». Cette obéissance consiste en ce que nos concupiscences sont « dontées et subjuguées ». La piété, est-il dit encore au chapitre VII, § 3, « nous purge de toute pollution du monde pour nous rejoindre à Dieu en sainteté ».

Nous nous bornerons à une dernière citation de Calvin ; elle est d'une grande clarté : par la foi, rappelle l'auteur, nous « recevons » et nous « possédons » Jésus-Christ ; en participant ainsi à Jésus-Christ, nous avons « *double grâce* » : la première, c'est la réconciliation avec Dieu, par laquelle nous échappons à la condamnation ; Calvin poursuit : La seconde [grâce] est que *nous sommes sanctifiés* par son Esprit pour méditer sainteté et innocence de vie. Or, quand à *la régénération, qui est la seconde grâce*, il en a été dit selon qu'il me semblait être expédient⁷.

Comme cela est précis ! La régénération est la « seconde grâce » offerte par Dieu à Jésus-Christ : elle consiste en la *sanctification* par l'Esprit.

Ce texte nous amène à faire les constatations suivantes :

- 1) Calvin a parlé de la *sanctification* ;
- 2) il a mis la *sanctification* en relation étroite avec la *justification*, la définissant, par rapport à cette dernière, comme la « seconde grâce » ;
- 3) il a défini la *sanctification* comme une *grâce*, au même titre que la *justification*.

Reprendons successivement ces deux derniers points :

- 1) *La sanctification est la « seconde grâce » apportée en Christ, la première étant la justification.*

Faudrait-il voir ici une allusion à une « seconde bénédiction » dans le sens dans lequel l'entendent parfois certains mouvements actuels de *sanctification* ?

Oui et non.

Oui, s'il s'agit de dire que la grâce de Dieu ne se borne pas à nous réconcilier juridiquement, mais qu'après avoir effacé l'acte de condamnation elle intervient dans notre vie pour nous transformer. La seconde grâce découle de la première.

⁷ *Institution chrétienne*, III. II. 1.

Non, si l'on veut désigner par là une expérience plus ou moins « sensationnelle » et émotive aussi importante que la nouvelle naissance.

Le calvinisme insiste en effet sur le fait que la sanctification n'est pas une *grâce indépendante* de la justification, comme certains mouvements de sanctification l'ont parfois laissé croire.

Certains considèrent l'homme comme incapable de faire le bien, mais à partir du moment où cet homme est devenu un enfant de Dieu par la nouvelle naissance et par la foi, on finit par le considérer comme un être suffisamment dynamique pour pouvoir poursuivre sa route pratiquement « par les œuvres ».

On affirme que la justification c'est l'acte de Dieu, et la sanctification l'acte de l'homme. La justification serait une étape franchie à jamais : en avant et en haut maintenant pour la nouvelle étape de la sanctification ! Après la première bénédiction (le pardon), la deuxième bénédiction (la sanctification).

Soyons reconnaissants envers la théologie calviniste d'affirmer que *la grâce de Dieu ne se « morcèle » pas ainsi* : c'est un tout, ce Tout est en Christ, ce Tout EST CHRIST « qui a été fait pour nous... sanctification » (I Cor. 1 : 30). N'hésitons pas à dire, avec J.C. Ryle, que là où il n'y a pas sanctification, il n'y a pas régénération ; *là où il n'y a pas de vie sainte, il n'y a pas eu vraiment nouvelle naissance* (I Jn 3 : 9) ⁸.

Un théologien calviniste ne dira donc pas, pour définir la grâce de la sanctification : « J'ai laissé derrière moi la première grâce, celle de la justification, pour partir à la recherche de la deuxième, celle de la sanctification. » Il dira au contraire : « Puisque la grâce de Dieu m'a été accordée en Christ, cette grâce, suffisante pour m'accorder le pardon, est suffisante pour me permettre de vivre une vie sainte. »

La sanctification est la seconde grâce.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement pour montrer combien la notion calviniste de la sanctification s'oppose à l'erreur humaniste sous son double aspect : l'*activisme* plus ou moins moraliste et l'*illuminisme* plus ou moins sentimental.

L'*activisme* se tourne vers l'homme né de nouveau et lui dit : Dieu a fait sa part ; maintenant, à toi de faire la tienne, c'est cela, la sanctification ! Exaltation de l'effort de l'homme qui s'élève, en demandant à Dieu son aide, assurément, mais persuadé que ses efforts le rapprochent du but : la sainteté. Un tel activisme va de pair avec un certain moralisme : l'homme racheté s'attache à appliquer scrupuleusement un code de bonne conduite ; ses vertus lui assurent la satisfaction de Dieu.

L'*illuminisme* propose à l'homme d'ajouter expérience à expérience, extase à extase, bénédiction spirituelle à bénédiction spirituelle : après la première bénédiction, la deuxième, après l'expérience du salut à la croix du Calvaire, l'expérience de la puissance par le St-Esprit... Le chrétien qui se laisse guider par ce système a l'impression de planer de plus en plus haut dans les sphères spirituelles.

A l'activiste, au moraliste, à l'illuminé, Calvin rappelle que la sanctification, comme la justification, est une *grâce de Dieu*, *l'œuvre de Dieu* qui se poursuit en nous par le moyen de la foi : mais le chrétien qui connaît la vie de sanctification reste entièrement dépendant de Dieu ; c'est Christ qui a été fait pour lui sanctification (Lui seul le pouvait) ; tous ses efforts, toutes ses expériences accumulés ne réussissent pas davantage à atteindre le ciel que la tour de Babel n'arriva à le faire.

La sanctification est une grâce.

LA SANCTIFICATION EST UNE LUTTE

La sanctification est pourtant une *lutte*, ainsi pourrait-on résumer l'un des enseignements fondamentaux de la théologie calviniste.

Il semblerait, en effet, après ce que nous venons de dire sur la grâce, que le calvinisme rejoints le quiétisme et prône la passivité.

Bien au contraire, la théologie calviniste ne cesse d'insister sur le *combat* mené ici-bas par le chrétien. « Cette guerre, dit Calvin, ne prend jamais fin qu'à la mort. » Il demeure « matière perpétuelle » aux enfants de Dieu « de batailler pour les exercer »⁹.

En insistant sur la grâce la théologie calviniste répondait à l'activisme moraliste et à l'*illuminisme*.

En insistant sur la nécessité du combat, cette théologie répond à toute espèce de *perfectionnisme* : l'homme a en lui jusqu'au bout les « reliques » du péché qui sont un obstacle à surmonter.

Notons que du même coup se trouve dénoncé l'*antinomianisme* ; le calviniste ne se complaît pas dans une attitude plus ou moins fataliste (puisque la grâce surabonde là où le péché abonde, n'hésitons pas à pécher !). Luther a eu des paroles imprudentes dans ce domaine. Rien de tel chez Calvin.

Soulignons encore que, poursuivant jusqu'au bout son grand adversaire, l'*humanisme orgueilleux* (païen ou christianisé), la théologie calviniste n'envisage jamais le combat du chrétien comme un combat de l'effort humain, c'est le combat de la foi.

⁹ *Institution Chrétienne*, III, 3. 9-10.

LA SANCTIFICATION EST UNE RÉALITÉ

Il nous reste à insister sur un aspect de la théologie calviniste, beaucoup plus méconnu que les deux précédents. Les calvinistes ont insisté sur la souveraineté de la grâce et sur l'importance du combat pour définir la notion de sanctification.

Ils ont malheureusement trop laissé dans l'ombre un troisième aspect sur lequel Calvin est cependant très explicite : *la sanctification est une réalité*, elle n'est pas un thème de discussions pour théologiens ou une rêverie pour mystiques. Ecoutez plutôt le réformateur :

« Toute la religion tend à ce but qu'en vivant saintement et honnêtement nous servions le Seigneur »¹⁰.

« La foi se montrera vraie... quand elle sera conjointe avec un cœur pur et une conscience bonne et droite. Il faut en premier lieu qu'un homme montre qu'il a une rondeur et intégrité sans feintise, s'il veut donner approbation de sa foi... Si la foi n'était qu'une connaissance volage, ou quelque imagination que c'est de Dieu, ou bien quelque doctrine certaine et résolue, mais telle qu'elle n'aura point son siège au cœur, saint Pierre ne dirait pas que les cœurs sont purifiés par la foi. Car, quand je serai bien entendu et grand clerc et que je saurai babiller des mystères de Dieu, ce n'est pas à dire que j'aye mon cœur pur. Or est-il ainsi que quiconque a la foi, il a cette pureté comme saint Pierre le testifie. *Concluons donc que la foi ne vogue pas au cerveau, que ce n'est point une connaissance simple et nue.* »

« La foi est celle par laquelle nous sommes transfigurés en l'image de Dieu. Or, si les hommes la veulent mêler parmi une mauvaise conscience, n'est-ce pas renverser tout ordre de nature ? *Dieu ne peut souffrir une telle infection* »¹¹.

Dans l'*« Institution »*, parlant du Saint-Esprit, de la promesse dont les fidèles sont « scellés ou cachetés », Calvin dit qu'ainsi « la promesse du salut entre en nous et transperce nos âmes : et qu'autrement elle ne ferait que battre l'air ou sonner à nos oreilles »¹². Encore : « Le but de notre régénération est qu'on *aperçoive en notre vie une mélodie* et accord entre la justice de Dieu et notre obéissance »¹³. « Car ce n'est pas une doctrine de langue que l'Evangile, mais de vie... » Il faut que la doctrine (à laquelle Calvin a « donné le premier lieu »), « pour nous être utile et fructueuse », « entre du tout au dedans du cœur et *montre sa vertu en notre vie* : voire même

¹⁰ Commentaire. Actes 10 : 21.

¹¹ Sermon sur I Timothée, *Opera*, I..III, 35 et 112, cité par E. Doumergue. *Jean Calvin*, t. IV, 258. C'est nous qui soulignons.

¹² *Institution chrétienne*, III, 1.4. C'est nous qui soulignons.

¹³ *Ibid.* III, 6.1. C'est nous qui soulignons.

qu'elle nous transforme en sa nature ». Nous avons raison de « détester ces babillars, lesquels se contentent d'avoir l'Evangile au bec, le méprisant en toute leur vie »¹⁴.

Ce qui paraît intéresser le monde, dit Berkouwer, ce n'est pas de savoir comment le croyant se dit justifié par la foi seule, mais de constater si vraiment la sanctification se voit clairement et pratiquement dans sa vie. On peut reprocher à Karl Barth précisément « de faire de la justification des pécheurs » un verdict divin « irréel » ; la vie humaine s'écoule dès lors entre les deux pôles du jugement de Dieu et de la grâce de Dieu, sans qu'il se produise aucun changement en lui¹⁵.

Berkouwer souligne que Luther dans sa formule : « *Esto peccator et pecca fortiter* » n'a pas voulu nier la réalité de la vie nouvelle mais exhorter le pécheur à ne pas se décourager à la vue de son péché¹⁶. *Les Confessions de la Réforme* affirment clairement, dit le même théologien, que « la foi n'est pas simplement une affirmation intellectuelle d'une justice lointaine et étrangère, mais qu'elle est une puissance qui renouvelle l'homme et se manifeste en bonnes œuvres. » (p. 39). Le *Catéchisme de Heidelberg*, la *Confessio Belgica*, insistent sur ce point : la vraie foi, agissant en l'homme par le St-Esprit, « le régénère et en fait un homme nouveau, l'amenant à vivre une vie nouvelle et à le libérer de l'esclavage du péché » (art. XXIV).

« La vraie sainteté, dit Ryle¹⁷, ne consiste pas simplement à croire et à sentir, mais à agir et à supporter, à montrer de façon pratique la grâce active et passive. » La sanctification est une chose qui sera toujours visible : l'idée même qu'un homme soit « sanctifié », alors que la sainteté ne se verrait pas dans sa vie, est un pur non sens. « Un « saint » dans lequel on ne peut voir que mondanité ou péché est une sorte de monstre que la Bible ne connaît pas. »¹⁸

Le Dr Martyn Lloyd-Jones définit la sanctification comme ce qui « rend un homme juste en changeant son caractère » ; « alors que dans la justification la justice de Christ nous est *imputée*, dans la sanctification la justice de Christ nous est *départie* (*imparted*)¹⁹. Dieu ne déclare pas seulement que nous sommes justes en Christ, mais il *se propose aussi de nous rendre justes* ». « La doctrine de la sanctification se réfère à la question de savoir comment nous devons être rendus saints »²⁰.

14 *Ibid.* III. 6.4. C'est nous qui soulignons.

15 Berkouwer, *op. cit.*, 14.

16 La formule complète est d'ailleurs : *Esto peccator et pecca fortiter sed fortius vide et gaudie in Christo qui vicit et peccati, mortis et mundi.*

17 J.C. Ryle, *Holiness*, x.

18 *Ibid.* 19.

19 D. Martyn Lloyd-Jones, *Christ our Sanctification*, 3.

20 *Ibid.* 4.

Le calvinisme authentique ne considère donc pas la sanctification comme une notion abstraite, mais comme une *réalité visible et vécue*.

Calvin insiste sur le double aspect de l'œuvre de réforme poursuivie par la régénération : côté négatif : mortification de la chair ; côté positif : vivification de l'Esprit.

a) A propos du côté négatif, le réformateur parle de l'œuvre de *nettoyage* qui doit s'accomplir dans le cœur et dans la vie du chrétien.

Il nous faut ressembler au Dieu saint, puisque nous sommes siens. « Car quel métier était-il que nous fussions délivrés de l'ordure et pollution en laquelle nous étions plongés si nous voulons toute notre vie *nous vautrer en icelle* ? » La sainte cité de Dieu dans laquelle il nous faut habiter ne doit pas être « contaminée et polluée par des habitants immondes et profanes ». « Il n'est pas convenable que le sanctuaire auquel il [le Seigneur] habite soit infecté d'ordures *comme une étable* »²¹. « Dieu ne cesse de « purger » ses élus de leurs « ordures », de « réformer » leurs sens à vraie pureté »²². « L'espérance d'obtenir pardon doit servir d'éperon aux pécheurs afin qu'ils ne croupissent point en leurs fautes »²³. On pourrait multiplier les citations... La sanctification, selon Calvin, doit se traduire par une élimination de ce qui est opposé à la sainteté de Dieu. C'est la mortification de la chair.

b) La *vivification de l'Esprit est le côté positif* : « l'image de Christ » doit apparaître en nous²⁴ ; le but de la régénération spirituelle étant que « *l'image de Dieu obscurcie et quasi-effacée en nous par la transgression d'Adam soit restaurée* »²⁵.

« Il faut premièrement que d'être saints, dit Calvin, adhérer à lui [à Dieu], afin qu'il épande de sa sainteté sur nous »²⁶. « Nous l'avons vu : impossible d'envisager la sanctification comme indépendante de la justification ; impossible d'envisager la sainteté hors de Christ, qui a été fait pour nous sanctification. »

Calvin définit la nouvelle vie du chrétien comme une *vie libérée du joug*, libérée de la domination, de l'esclavage du péché. *Les « reliques » du péché subsistent jusqu'à la fin* (d'où le combat de la foi), *mais elles ne dominent pas*. « Car puisque la rémission des péchés est offerte par l'Evangile, afin que le pécheur étant délivré de la tyrannie de Satan, du joug du péché et de la misérable servitude de ses vices, entre au royaume de Dieu : nul ne peut embrasser la grâce de l'Evangile, qu'il ne se retire de ses débauchements pour suivre le

21 *Institution Chrétienne*, III. 6.2.

22 *Ibid.* III. 3.9.

23 *Ibid.* III. 3.2.

24 *Ibid.* III. 6.6.

25 *Ibid.* III. 4.9.

26 *Ibid.* III. 6.2.

droit chemin et applique toute son étude à se réformer »²⁷. Voici d'ailleurs un texte de l'*Institution* particulièrement clair : en régénérant les siens, Dieu fait « que le règne de péché soit aboli en eux : car il leur donne la vertu de son Saint-Esprit pour *les rendre supérieurs et vainqueurs* au combat qu'ils ont à l'encontre : mais *le péché cesse lors de régner* seulement en eux, et non point d'y habiter. Parquoy nous disons que le vieil homme est tellement crucifié et que la loi du péché est tellement abolie aux enfants de Dieu que les reliques néanmoins y demeurent : *non pas pour y dominer*, mais pour les humilier par la connaissance de leur infirmité »²⁸. Calvin rappelle une citation de saint Augustin : « Cependant que tu es vivant, il est nécessaire que le péché soit en tes membres ; toutefois que la domination lui soit ôtée et que ce qu'il commande ne se fasse point »²⁹. Si nous parcourons le *Commentaire* de Calvin sur le ch. 8 des Romains, nous trouvons des déclarations identiques : la crainte de Dieu « ôte à la chair sa domination » ; « l'Esprit de Dieu arrose nos âmes du sang de Christ », pour nous nettoyer de la tâche du péché et pour nous sanctifier à vraie pureté (v. 1). L'intention de Paul est « de donner bonne espérance aux fidèles, combien que leur chair les tienne encore empêtrés, pourvu qu'ils ne lâchent la bride aux cupidités d'icelle mais qu'ils se présentent pour être gouvernés par le Saint-Esprit » (v. 5). « *L'Esprit ne peut demeurer en l'homme* (chrétien) *qu'il ne tienne le dessus et soit le plus fort* » (v. 9). L'Esprit, par une opération continue, opère la mortification progressive des « reliques » de la chair (v. 11). Dieu nous promet la victoire « contre toute manière d'ennemis » (v. 31) ; nous « survainquons », traduit le réformateur au v. 37.

Après les textes si précis du réformateur, il est intéressant de citer deux passages de deux Confessions calvinistes célèbres : celle de *La Rochelle* et celle de *Westminster*, particulièrement vénérée dans les milieux calvinistes de langue anglaise, où elle est considérée comme la meilleure introduction à l'étude de la pensée des théologiens puritains³⁰.

Voici comment s'exprime l'article XXII de la *Confession de La Rochelle* :

« Nous croyons que par cette foi nous sommes régénérés en nouveauté de vie, étant naturellement asservis, au péché. Or, nous recevons par la foi la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est faite par l'Evangile, à savoir que Dieu nous donnera son Saint-Esprit. Ainsi la foi, non seulement ne refroidit pas le désir de bien et saintement vivre, mais l'engendre et l'excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres. »

27 *Ibid.* III. 3.1.

28 *Ibid.* III. 3.14. C'est nous qui soulignons.

29 *Ibid.* III. 3.14.

30 Cf J.I. Packer, *The Christian graduate*, déc. 1952, 125.

Le chapitre XIII de la *Confession de Westminster*, intitulé : « De la sanctification », rappelle que ceux qui sont régénérés, « ayant un nouveau cœur et un nouvel esprit créé en eux, sont de plus sanctifiés réellement et personnellement... ; le règne (dominion) du corps de péché tout entier est détruit, les convoitises du corps de péché étant de plus en plus affaiblies et mortifiées et eux-mêmes étant de plus et plus *vivifiés et fortifiés* par toutes sortes de grâces de manière à pratiquer la vraie sainteté sans laquelle personne ne verra le Seigneur ». Rappelant qu'il subsiste des « restes » de corruption chez le régénéré (les « reliques » dont parle Calvin), la *Confession de Westminster* parle du combat, incessant ici-bas, entre la chair et l'Esprit. Mais, ajoute-t-elle, dans ce combat, malgré les succès momentanés remportés par la corruption qui subsiste, grâce à la force donnée continuellement par l'Esprit sanctifiant de Christ, la partie régénérée du chrétien est *victorieuse*³¹ et croît en grâce, achevant la sainteté dans la crainte de Dieu.

Les puritains, nourris de cette doctrine forte et équilibrée, ont ainsi affirmé que *si la victoire n'est jamais définitive ici-bas, elle est continue*. Cela leur procurait une joie qui transfigurait leur vie tout entière.

La vie de sanctification, écrit le Dr Martyn Lloyd-Jones, est une « vie pleine, complète » ; « c'est une vie active et virile qui ne se contente pas de quelque sentimentalité aimable et douce, mais qui est soulevée par une grande passion (l'auteur dit : « émotion ») : celle de “ Le connaître mieux et de Le servir plus fidèlement ” »³².

CONCLUSION

En face de déclarations aussi catégoriques, on est surpris de constater que le calvinisme a la réputation de ne pas apporter d'enseignement précis sur la sanctification. Rien n'est moins calviniste que d'insister, comme on le fait si souvent à l'heure actuelle, sur le caractère « caché » de la vie en Christ au détriment d'une transformation pratique de la vie. Il est vrai que l'œuvre de Dieu se fait dans le secret ; mais il est également vrai que « notre lumière doit briller devant les hommes afin *qu'ils voient* nos bonnes œuvres » (Mt 5 : 16). Sous prétexte de réagir contre le moralisme pharisaïque ne glissons pas vers l'antinomianisme : nul plus que Calvin n'a lutté contre cette tendance. Sous prétexte de réagir contre le perfectionnisme illuministe ne laissons pas dans l'ombre la possibilité de la victoire : nul plus que Calvin n'a lutté contre cette tendance

31 " *The regenerate part doth overcome* ".

32 Dr Martyn Lloyd-Jones, *op. cit.* 25.

lorsqu'il a parlé des Pélagiens, des Cathares et des Anabaptistes « phrénetiques ».

Nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes lorsque nous avons accepté la Seigneurie de Dieu : le but de notre vie est désormais de manifester de façon pratique cette Seigneurie.

La Seigneurie sur nos vies, nos actes et nos pensées doit appartenir au Dieu souverain : la sanctification, c'est une grâce qui reconnaît que tout vient de Lui ; c'est un *combat*, le combat de la foi ; c'est une *réalité* manifestée dans nos attitudes, nos gestes, nos paroles, aussi bien que dans nos doctrines et nos pensées.

« Faisons du bien à tous, mais principalement envers les domestiques de la foi » (Gal. 6 : 10).

« Quand il dit : **envers tous**, c'est pour montrer, encore que les hommes nous dégoûtent de leur bien faire, que nous ne laissons pas de leur faire ainsi que Dieu nous commande. Car il ne faut point regarder quel est un chacun, et ce qu'il mérite ; mais il nous faut monter plus haut : c'est que Dieu nous a mis au monde à telle fin que nous soyons unis et conjoints ensemble. Et d'autant qu'il a imprimé son image en nous, et que nous avons une nature commune, que cela nous doit inciter à subvenir les uns les autres. Car il faut que celui qui se voudra exempter de subvenir à ses prochains se défigure, et qu'il déclare qu'il ne veut plus être homme ; car cependant que nous serons créatures humaines, il faut que nous contemplions comme en un miroir notre face en celul qui sera pauvre et méprisé, qui n'en pourra plus, et qui gémira sous le fardeau, et fût-il le plus étrange du monde. Qu'il y vienne quelque Maure ou quelque Barbare, si est-ce qu'étant homme, il apporte quant et quant un miroir auquel nous pouvons contempler qu'il est notre frère et notre prochain : car nous ne pouvons pas abolir l'ordre de nature que Dieu a établi pour être inviolable. »

Calvin, *Sermon sur Galates 6 : 9-11.*

« Quand le Prophète Esaïe dit qu'alors l'homme regardera à son Facteur qui l'a formé, il ne prend point ce mot pour signifier la seule et simple création, car Dieu nous a tous créés ensemble, c'est-à-dire autant l'un que l'autre. Autant est-il créateur des Turcs et des païens comme il est de nous. »

Calvin, *Sermon sur Esaïe 17 : 7-8.*

LA SPIRITUALITÉ, ANNIHILATION OU TRANSFORMATION DU MOI ?

Olivier BAUDRAZ *

L'homme occidental moderne frémit lorsque certains mots tabous sont prononcés, parmi eux le mot *spiritualité*. En un sens, celui-ci ne signifie plus rien pour l'homme sécularisé, mécanisé, informatisé ! Mais ce mot se trouve chargé de sens par la mémoire collective, par de brefs rafraîchissements dus aux bribes de discours du pape Jean-Paul II, sur le curé d'Ars par exemple, ou encore par quelque vision du récent film sur la béate Thérèse de Lisieux. Relation sentimentale, morbide, destructrice, castratrice entre Dieu et celui qui veut être son serviteur. Tout cela n'est pas pour aider à faire découvrir une vraie spiritualité. La Bible est pleine de vie, de joie, de vérité et se trouve aux antipodes de ces notions communes de spiritualité. Elle seule peut nous guider dans une expérience avec Dieu qui soit teintée des mêmes caractéristiques positives ci-dessus mentionnées.

Mais une certaine chrétienté n'est pas seule responsable de cet état de fait ; les sciences humaines, les religions comparées nous apprennent que la mystique existe dans le monde entier ; c'est un phénomène de l'homme en totale recherche de plénitude, que cette plénitude soit « l'être », « le souverain bien » ou Dieu.

Notre article veut essayer de différencier deux chemins qui nous paraissent entièrement contradictoires. Le premier recherche avec passion l'unité avec la divinité, et comme toute passion elle conduit à la fusion, la fonte et la disparition de la personne (cette voie unitive s'adresse à toutes les religions panthéistes où l'homme se considère comme une partie du Tout). Le deuxième est une relation personnelle entre Créateur et créature où il y a communication d'un message entre les deux partis et relation joyeuse d'amour qui se développe entre eux. Mais le Diable a été suffisamment malin et (l'homme vicieux, voire tordu) pour réussir à mélanger ces deux voies contradictoires.

* Olivier Baudraz est pasteur dans la région parisienne.

QUELQUES SPIRITUALITÉS NON CHRÉTIENNES

Voyons, d'abord, quelques spiritualités païennes et le chemin mystique qu'elles proposent, étape nécessaire à connaître pour nous, chrétiens, si nous voulons pouvoir discerner la spécificité biblique.

a) *L'hindouisme*

Le but des Upanishads vise à délivrer l'homme de la loi du Karma, le cycle des renaissances, en lui faisant voir quelle est la vraie nature de son être. Il doit découvrir que son soi est immortel (*l'Atman*) et, par cela, il réalise son *identité* avec le Soi divin, le *Brahman*. Cette recherche de l'identité au Soi divin est sans cesse troublée par ses activités, par sa volonté, ses désirs personnels qui lui font expérimenter la multiplicité des êtres, la dualité, la vie et la mort. La tension vécue par l'hindou ne sera résolue que par une recherche intense de son identité au Soi divin par l'abandon de toute activité personnelle, par une ascèse persévérente et l'oubli de tout désir terrestre. Au-delà d'une cessation d'activité, il s'agit évidemment de prendre conscience du *mensonge qu'est l'individualité* ; et l'expérience unitive vient apporter au sujet *l'absorption* dans l'Eternel Atman et Brahman, il devient l'Un.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui paraît différente dans sa voie, a pourtant globalement le même message théologique. Plus que la voie de la contemplation proposée par les Upanishads, elle propose le *bhakti*, c'est-à-dire la voie de l'action désintéressée ou dévotion personnelle pour préparer à l'union au Brahman. Semblant laisser plus de place à l'individualité, il n'en est en fait rien ; le but d'union mystique est, en effet, le même, conduire à l'expérience du mensonge de la multiplicité et de l'individualité.

Le noyau de l'expérience mystique hindoue est donc basé sur l'identité foncière de l'homme et de l'Absolu. Cette identité élimine toute transcendance divine et, inversement, supprime toute individualité.

b) *Le bouddhisme*

Le bouddhisme est très proche de la perspective de l'hindouisme pour ce qui concerne le but de l'expérience mystique. Parmi ses nombreuses écoles, l'une professe que la réalité ultime est le *Vide*, le *Cûnya*, qu'on n'en peut évidemment rien dire et que, seule, l'expérience mystique peut l'atteindre. Celui qui est parvenu à l'état de *bhodisattva*, c'est-à-dire au seuil du *nirvâna*, cesse de faire la distinc-

tion entre lui et les autres ; son expérience spirituelle entraîne la *perte complète de la notion de soi*. Le dharmakâya, l’Absolu, ou le Bouddha éternel, divinité non-personnelle englobant toute chose, est le but de l’extase, la dissolution en lui, par la perte de toute identité individuelle.

c) *Le chamanisme*

Sans vouloir nous arrêter sur cette religion archaïque, le chamanisme de Sibérie est intéressant, car la conséquence de la dure recherche de l’extase permettant d’atteindre la sphère du Divin est la *désintégration de la personnalité*. « Ce qui figure, selon Mircea Eliade, le retour au chaos primitif dont le monde émergea. (...) La ‘ folie ’ du néophyte est la condition nécessaire pour qu’apparaisse le chaman pleinement qualifié, communiquant avec l’au-delà et revêtu des pouvoirs surnaturels. »¹.

d) *Le néo-platonisme*

Le néo-platonisme se présente comme une philosophie, mais il est tout aussi spirituel que les autres religions précédemment citées. Son représentant le plus éminent, Plotin (205-270 AD), auteur des célèbres *Ennéades*, est un brillant intellectuel dont la pensée et le style sont riches en complexités. Son influence a été incalculable sur tous les philosophes et théologiens qui vécurent après lui, Eglise d’Orient, Eglise d’Occident, Moyen-âge et Renaissance ! Bref, le « scoop » longue durée ! Au centre de son système philosophique se trouve la notion d’une Triade hiérarchisée et non personnelle, composée de l’Un, du Noûs et de la Psyché. Engendré par l’Un, le Noûs engendre à son tour la Psyché, qui est l’Ame du Monde. Cette Ame du Monde fait le lien entre le parfait et l’imparfait et globalise toutes les âmes individuelles. Pour Plotin le mal a pour origine la matière qui n’est autre que l’absence d’ordre.

La doctrine néoplatonicienne concernant la partie supérieure de l’âme a eu une grande importance en théologie mystique, car c’est cette partie de l’âme, éternelle évidemment et libre du mal, qui est capable de contemplation. La conclusion est facile à tirer : l’homme devra chasser de lui tout discours et idées distinctes jusqu’à ce que, totalement en retrait des réalités matérielles, il parvienne jusqu’à l’extase de l’âme, « envol du seul vers le Seul ».

Dans ce chemin mystique aux visages variés, il n’est pas difficile de discerner les grandes lignes directrices de l’expérience mystique :

¹ Cf M. Eliade *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase* (Paris : Payot, 1951), cité par H. Graef in *Histoire de la Mystique* (Paris : Seuil, 1972), 8.

- un Tout (plutôt qu'un Dieu) absolument impersonnel dont nous sommes émanés,
- un monde sensible mauvais,
- un état présent où nous sommes frustrés du sentiment d'appartenance à ce Tout par l'apparente réalité du monde sensible,
- une expérience dans laquelle on se soustrait du monde sensible pour parvenir à l'essence de l'Etre. Expérience faite au mépris de notre corporalité et de notre individualité.

Remarquons que ces religions partent de *l'a priori* qu'àme et corps sont des réalités d'essence totalement différente, et que l'àme peut être entièrement indépendante du corps. C'est faire, nous semble-t-il, une simplification outrancière, voire une erreur grossière, car de fait, quelle expérience une àme peut-elle faire présentement sans un corps, sans un cerveau, sans des nerfs, sans des réactions chimiques qui permettent l'expérience ?

Cette voie a des conséquences concrètes pour la vie des hommes et, si elle produit une transformation du moi, c'est indubitablement vers *l'annihilation* de la personne. C'est le vrai visage du dualisme qui, puisqu'il ne peut réconcilier la diversité, supprime la partie de la réalité qui est gênante : la matière, le corps, l'individu.

LA VOIE BIBLIQUE

Il est aisé d'ouvrir la Bible à la première page et de compter combien de fois Moïse (*Jésus dixit*), sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, a utilisé le mot « bon » — six fois, sauf erreur, et une fois l'incontournable « c'était très bon » (Gn 1 : 31) — pour comprendre que, pour Dieu, ni la matière, ni la corporalité, ni l'individualité n'est liée au mal ou à un stade d'existence inférieur. La « plateforme de lancement » a donc une configuration bien différente pour l'ensemble des relations entre Dieu et les hommes.

Reste, bien sûr, le problème de la chute ; la désobéissance n'a-t-elle pas mis un désordre cosmique qui brouille toutes les cartes ? Désordre, oui, mais désordre soumis à l'autorité de Dieu, un désordre qui est punition et rien de plus. Dieu, d'ailleurs, continue à parler avec l'homme, même avec Caïn après le meurtre de son frère ; et tout au long de l'Ancien Testament, Dieu adressera sa Parole aux hommes pécheurs dans diverses circonstances.

LA SPIRITUALITÉ DE LA LOI

D'emblée, le décalogue pose Dieu comme le vis-à-vis de l'homme : « Moi, je suis l'Eternel », et il lui dit ce qui est juste ou

mal de vivre, d'expérimenter, de faire, La loi révélée accepte l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire une personne à l'image de Dieu, ancrée dans une réalité charnelle (au sens non négatif) et soumise à la tentation du péché. Le fait même qu'elle s'adresse à l'homme en lui donnant un commandement qui touche autant la réalité spirituelle que la réalité terrestre est une preuve absolue que Dieu, dans l'Alliance, ne cherche pas une annihilation de la volonté, de l'intelligence ou de quelqu'autre partie de l'homme, mais qu'il confirme toute la valeur de l'être personnel appelé à réformer sa vie, à quitter l'ombre de la mort qu'est le péché, en se démarquant spirituellement face à Dieu et concrètement par une vie droite.

Viennent les divers sacrifices d'expiation, autres preuves de l'amour personnel de Dieu pour son peuple, qui n'ont d'autre but que de remettre l'homme sur les rails de sa droite course et de lui signifier par ces paroles « et il lui sera pardonné » (cf. Lv 4 : 20, 26, 31, 35) que Dieu pourvoit à sa dignité ; renouvellement, donc transformation de son être.

Mais une des preuves les plus tangibles dans l'AT de l'œuvre transformatrice de l'Esprit dans la vie des hommes se trouve dans les Psaumes.

Des hommes prient, recherchent la face de Dieu, pleurent, attendent le secours et le salut. Dieu répond et la *louange* et les *acclamations* jaillissent du fond de leur cœur. Ce sont les cris de joie qui couronnent des péchés pardonnés, des situations retournées, des victoires obtenues sur le mal, grâce à l'Eternel. Bref, une vivification de l'être humain par la présence et l'œuvre de Dieu.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Le NT n'a pas une autre orientation que celle de l'AT quant à la spiritualité. Bien sûr, il va plus loin puisqu'il contient l'accomplissement des prophéties messianiques et des prophéties du don de l'Esprit. Mais le message est « cadencé » par les mêmes éléments : repentance - foi - pardon. Si le Dieu d'Israël était souvent le Seigneur à craindre car sa sainteté jugeait implacablement le pécheur, Jésus en venant comme Messie découvre de façon nouvelle l'amour de Dieu pour ses créatures. Le ministère terrestre de Jésus est, tout particulièrement, le théâtre d'innombrables transformations. Jésus va non seulement appeler par la prédication, mais concrétiser ses paroles. Il est ainsi le régénérateur de la vie, le « distributeur » de fleuves d'eau vive (Jn 7 : 37), le bon berger qui donne la vie en abondance à ses brebis (Jn 10 : 10), le cep qui nourrit les sarments (Jn 15 : 5). Il est celui qui vient délivrer de la condamnation de la Loi en apportant le pardon des péchés pour quiconque se repente et croit. Joie pour l'être humain qui est au bénéfice de ce ministère non limité à tel ou tel

domaine : libération des puissances occultes et des démons, guérisons physiques et psychologiques, libération de la culpabilité, rétablissement de la communion avec le Dieu Père, Fils et St-Esprit et réception de la vie éternelle ou « jeunesse continue » comme l'appelle un des mes paroissiens. Pourquoi donc vouloir s'échapper de ce monde puisqu'il est le lieu où le Fils de Dieu n'a pas hésité à venir s'incarner et à manifester qu'il lui est entièrement soumis ? Pourquoi se mortifier puisque l'œuvre de Jésus est de nous vivifier, corps et âme ?

LES MYSTIQUES « CHRÉTIENS »

C'est un fort curieux chemin que de passer de la spiritualité biblique à une mystique « chrétienne ». Il a fallu beaucoup de constructions intellectuelles et d'interactions philosophiques. Néanmoins cela s'est fait, et tellement qu'il a fallu attendre la Réforme pour retrouver, enfin, des théologiens non contaminés ! Laissons la parole à Bonaventure (1221-1274) pour nous donner un exemple parlant : « mourons donc et entrons dans la ténèbre ; imposons silence aux préoccupations, à la concupiscence et à l'imagination sensible ; passons avec Jésus crucifié de ce monde au Père. » Trois remarques s'imposent. Tout d'abord, l'expérience de « *communion* » avec Dieu se fait par la mort et l'entrée dans la ténèbre, pour Bonaventure ; la Bible, elle, utilise la mort comme signe de séparation. Ensuite, sont pris sur le même niveau les préoccupations, l'imagination et la concupiscence, alors que seul l'un d'eux est un péché. Et finalement, l'impératif de passer du monde à Dieu, alors que Jésus dit à ses disciples : « je vous envoie dans le monde. »

Par ce simple exemple, nous pouvons constater à quel point la valeur des mots et des concepts des mystiques est différente de celle de la Bible. Comme pour les mystiques non-chrétiennes, c'est le réel, le concret, qui est la barrière qui empêche d'accéder à la plénitude.

Tout cela peut paraître une errance bien lointaine puisqu'elle appartient à l'histoire du Moyen-Age, mais en fait, comme toutes les hérésies, elle ressurgit régulièrement pour se présenter encore à nous sous des formes plus ou moins atténuées.

C'est surtout par Mme Guyon (1648-1717) que ces notions ont gagné notre monde moderne. Femme brillante et riche, elle va mener une véritable croisade pour répandre les idées de « l'oraison de quiétude » et du « pur amour ». Son œuvre écrite remplirait environ 35 volumes, et certains de ses ouvrages (du moins dans le monde anglophone) n'ont cessé d'être publiés jusqu'à aujourd'hui. Elle promet trois étapes spirituelles : – l'oraison du cœur, l'exercice inférieur de l'amour ; – puis vient la suppression des sentiments, période de sécheresse – et l'abandon à Dieu, sorte d'état de mort.

En tout cela, l'effort de l'homme doit surtout être négatif et consister à faire cesser l'action et l'opération naturelle propre pour laisser agir Dieu. « L'âme en vient à se croire délaissée et perdue, elle meurt et pourrit... »², mais elle se fond suavement en Dieu.

Ces notions seront reprises en partie au début de notre siècle par le « Victorious Life Movement » animé par Charles Gallaudet Trumbull, et publiées dans son livre « *Victory in Christ : a report of Princeton Conference 1916* ». L'auteur divise les croyants en plusieurs catégories, et les seuls qui parviennent à la victoire sont ceux qui remplissent deux conditions : le « let go » et le « let God » (abandonne-toi et laisse agir Dieu). Ce n'est que lorsque nous avons tout abandonné au Christ que celui-ci, peut, enfin, nous donner ce qui est à lui ; l'abandon est notre part dans la victoire.

Aujourd'hui, certains de nos frères pentecôtistes et charismatiques adoptent la même attitude ; il faut abandonner tout ce qui vient de nous-mêmes dans notre service pour Dieu car c'est une œuvre morte et inutile, et il faut recevoir le don direct et inspiré du St-Esprit. Mon travail de pasteur m'amène à rencontrer très fréquemment cette attitude chez les fidèles.

La personnalité mystique la plus en vogue dans les milieux évangéliques est certainement Watchman Nee. Mais qui a-conscience que son enseignement nous vient du néo-platonisme, via tous les mystiques du Moyen-Age, Thérèse d'Avila, Molinos et Mme Guyon ?

Pour W. Nee, le St-Esprit donné à la conversion vient lutter contre le naturel du croyant jusqu'à ce qu'il y ait une application totale de la mort du Christ. Il est inutile de se dresser contre cette œuvre puisqu'elle est la volonté de Dieu, il faut donc « laisser la Croix réduire au silence cet instinct de conservation »³ et expérimenter la « libération de l'Esprit » par la mise à mort de l'âme. Si le croyant vit cette expérience, il sera totalement modifié et il entrera dans le « dessein éternel de Dieu »⁴, ce qui signifie qu'il a « la même vie que celle que Dieu possède »⁵. W. Nee le dit bien : le vrai christianisme « est une vie échangée » et non « une vie changée »⁶.

Comme pour les autres mystiques, on peut se demander quelle différence subsiste encore entre Créateur et créature et comment l'homme conserve une personnalité distincte, car Nee parle de « se perdre en Dieu » et de fusion avec son Esprit.

Qui est Dieu, et qui sommes-nous ? En définitive, tout se résume en cette seule interrogation. Mais lorsque l'on est chrétien, et depuis

2 Cité par J.R. Armogathe, *Le Quiétisme*, (Que sais-je ? no. 1545, Paris : PUF).

3 W. Nee, *La Vie Chrétienne Normale*, (Fontenay-sous-Bois : Opération Mobilisation, 1977) 232.

4 *Ibid*, voir le chapitre concerné.

5 *Ibid*, 109.

6 *Ibid*, 164.

le Concile de Chalcédoine en 451 qui a défini que la double nature du Fils, selon la divinité et l'humanité, était sans confusion, ni transformation, on peut espérer que soient clairement distinctes notre humilité et la divinité de Dieu... A chacun de choisir son camp !

CARREFOUR des 12, 13 et 14 février 1988 à Aix-en-Provence

Thème : « Transmettre la foi dans l'Eglise aujourd'hui »

Orateurs : Mlle Claire-Lise de BENOIT, les pasteurs Pierre COURTHIAL, Harold KALLEMEYN et Stuart OLYOTT et les professeurs de la Faculté.

- Enseignement et pédagogie dans la Bible.
- La famille : lieu de transmission de la foi.
- Prédication et enseignement.
- L'instruction des enfants dans l'Eglise : questions pédagogiques.
- Intégrer les jeunes dans l'Eglise.

Conférences, ateliers, film-débat, ... dans les locaux de la Faculté de Théologie Réformée - 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence.
Logement sur place possible (en nombre limité).

Pour tous renseignements et inscription, s'adresser à la Faculté.

JÉSUS : MODÈLE DE SPIRITUALITÉ

Peter JONES.

Quoi de plus naturel que de vouloir se calquer sur celui que l'épître aux Hébreux appelle « Jésus... l'auteur de la foi et qui la mène à la perfection », et ce d'autant plus que ce même texte recommande aux chrétiens dans leur marche terrestre qu'ils aient « les yeux fixés sur lui »¹. Jésus, point de rencontre le plus profond entre Dieu et l'homme, est ainsi par voie de conséquence, le point de référence normative de la vie humaine en tous les domaines. Vouloir imiter l'exemple de l'homme Jésus semblerait être une entreprise tout à fait justifiée. A cet égard, tout récemment, deux auteurs évangéliques ont écrit des articles² qui proposent Jésus comme modèle à suivre en matière d'éducation et de communication, tandis que d'autres considèrent l'imitation de Jésus comme la vocation essentielle du chrétien³. Il est donc normal de s'interroger sur la possibilité et la légitimité de fonder la pratique même de notre spiritualité sur celle de Jésus.

1. UNE DIFFICULTÉ

S'approcher du Jésus historique soulève, il me semble, une certaine difficulté pour le protestant traditionnel. Nourri des grands textes pauliniens sur la justification par la foi, il ne sait pas toujours comment aborder toute une série d'affirmations présentes dans la prédication de Jésus, telle que — « pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »⁴ —

1 Hé 12 : 2.

2 H. Blocher, « Jésus éducateur » *Ichthus* 128 (1985) 3-9 et M. Kocher, « Jésus communicateur », *Hokhma* 33 (1986) 63-80. Voir aussi J.B. Webster, « The Imitation of Christ », *Tyndale Bulletin* 17 (1986) 95-120 ; M. Griffiths, *The Example of Jesus* (Inter Varsity Press : Downers Grove, 1987) ; J. Vernette, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, n° 29 dans la collection *Jésus et Jésus-Christ* dirigée par J. Doré, Desclée, 1987.

3 Voir « l'éditorial », *Ichthus*, 134 (1986-1) 1 : « Notre vocation finale et quotidienne dans ce monde... n'est pas la divinisation qui volatiliserait notre humanité. Elle est notre véritable humanisation, enfin, à son (Jésus) image. »

4 Mt 6 : 12.

qui semblent suggérer davantage une théologie des œuvres plutôt que la justification totale et gratuite d'une théologie de la grâce. De plus, ce même protestant est perplexe devant certaines pratiques catholiques romaines qui cherchent, tant bien que mal, à mettre en exergue le Jésus terrestre : des statues souvent baroques essayant de représenter l'apparence physique de Jésus, en contravention apparente ou possible avec le deuxième commandement ; l'imitation mystique et la recherche de conformité mystique aux mortifications de Jésus, au bord parfois de la sensualité⁵ et sans doute de la justification par les œuvres ; la place privilégiée dans la liturgie donnée aux Evangiles, apparemment au détriment de l'égale valeur de toutes les parties du canon scripturaire⁶. Pour toutes ces raisons, dès le départ, l'imitation de la spiritualité de Jésus n'est pas chose facile pour le protestant moyen.

2. UN DANGER

Or, un tel projet, à première vue, tout simple, est plein de dangers, dont le plus évident est de se fabriquer un Jésus à sa guise. Ce problème est déjà très ancien. Lorsque Jésus a posé la question de ce que pensaient les gens de son époque à son sujet, ses disciples lui ont fourni toute une série de réponses, telles que « Jean-Baptiste », « Elie », « Jérémie » ou « l'un des prophètes⁷, réponses qui sans doute représentaient non seulement des incompréhensions quant à la nature de sa personne mais aussi des préférences théologiques personnelles. Cependant, à partir de l'ère de la critique rationaliste, qui dans ses débuts est à associer avec les cours de Schleiermacher sur la vie de Jésus (1810-34)⁸, de la biographie de Jésus de David Friedrich Strauss (1835)⁹ et, en France, avec celle de E. Renan¹⁰ (1863) et grâce à sa méthodologie critique et prétendue objective, nous avons vu déferler sur le marché moderne d'idées, toute une pléthore de Jésus bien plus variée que celle des Evangiles. Du Jésus nonsurnaturel de Strauss et de Renan, en flagrante contradiction avec le Jésus, Fils de Dieu surnaturel de l'orthodoxie traditionnelle, nous sommes passés au Jésus, réformateur social hégelien, cher aux libéraux allemands de la fin du dix-neuvième siècle, qui, sera répudié, comme trop subjectivement l'expression de cette époque, par les

5 H. Blocher, « Jésus à travers le temps », *Ichthus* 29-30 (1973-1, 2) 35.

6 Ceci est effectivement éléver en principe théologique dans la pensée du Cardinal J. Newman et dans celle de Claude Tresmontant – voir P. Jones, « Le Christ hébreu », *Ichthus*, 134 (1986) 3-9, mais voir aussi la formulation de Vatican II : « ...entre toutes les Ecritures... les Evangiles possèdent une supériorité méritée... », *Concile Oecuménique Vatican II* (Editions du Centurion : Paris, 1967) 138.

7 Mt 6 : 14.

8 Voir W.G. Kümmel, *The New Testament : The History of the Investigation of Its Problems* (Abingdon Press : Nashville, 1972) 488-9.

9 *Lebens Jesu*, 2 vols (1835-6).

10 *La vie de Jésus* (Paris, 1863).

libéraux allemands du XX^e siècle, ces derniers préférant le Jésus existentialiste à l'image de la philosophie de Martin Heidegger.

Le nombre de variations va en croissant au cours de ces dernières années dans notre civilisation occidentale pluraliste, où chacun a droit à son Jésus particulier et où, en supplément aux nombreux Jésus précédents, nous avons le choix entre le Jésus pacifiste ¹¹, le Jésus révolutionnaire marxiste de la lutte armée sud-américaine ¹² ou même le Jésus super-star aux traits proprement hollywoodiens ! Etienne Trocmé a donné la consécration scientifique à cet amalgame moderne, en trouvant dans les pages des Evangiles une série d'images de Jésus sans cohérence entre elles, mais toutes voulues par Jésus, afin que personne ne pense pouvoir capter le mystère insaisissable de sa personne dans une seule formulation théologique ¹³. Le prix à payer de cette justification exégétique du pluralisme doctrinal moderne est le rejet pur et simple de l'autorité du témoignage apostolique ¹⁴. Car le témoignage apostolique ne laisse aucune place pour une image incohérente de Jésus ! Bien au contraire. Devant les nombreuses conceptions populaires de sa personne, Jésus demande expressément aux apôtres : « Mais vous... qui dites-vous que je suis ? » Et leur réponse (« Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant »), manifestement voulue par Jésus, n'est pas considérée comme une opinion parmi d'autres ¹⁵. Jésus la reçoit comme une révélation du « Père qui est dans les cieux », c'est-à-dire, comme une prophétie d'inspiration divine et il la définit comme le fondement-même de l'Eglise qu'il bâtira ¹⁶. En plus, elle est l'occasion pour lui de prononcer une bénédiction solennelle (*makarios*) ¹⁷.

¹¹ J. Yoder, *Jésus et le politique* (Presses bibliques universitaires : Lausanne, 1984).

¹² Voir, à titre d'exemple F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc* (Editions du Cerf : Paris, 1974) : pour un point de vue non-marxiste et non-violent, A. Trocmé, *Jésus et la révolution non-violente* (Labor et Fides : Genève, 1961) : voir aussi P. Jones, « Le lecture matérialiste de la Bible », *La Revue Réformée XXXVII* (1986) 98-104, et J. Van Nieuwenhove, *Jésus et la libération en Amérique latine*, n° 26 dans la collection *Jésus et Jésus-Christ* dirigée par J. Doré, Descleé, Paris).

¹³ E. Trocmé, *Jésus de Nazareth* (Delachaux et Niestlé : Neuchâtel, 1971).

¹⁴ Déjà le libéral allemand du 19^e siècle, Adolphe Harnack, « Huit thèses dialectiques », *Précis de l'histoire des dogmes* (Fischbacher : Paris, 1983) 51, avait dit : « Le Nouveau Testament a amené l'identification funeste de la parole du Seigneur avec la tradition apostolique », cité dans P. Marcel, *Face à la critique : Jésus et les apôtres* (Labor et Fides / La Revue Réformée, 1986) 49. A cet égard, il est très intéressant de noter la réaction récente du bibliste jésuite, R.E. Brown, président (1986-87) de la plus prestigieuse des associations néotestamentaires, la *Society for New Testament Studies*, lui-même, a bien des égards, assez « critique ». Lors de son installation en ses fonctions présidentielles, il s'est élevé contre la tendance actuelle de la science néotestamentaire qui rejette l'utilité et la légitimité du canon du Nouveau Testament, et, entre autres, contre « l'idée largement soutenue selon laquelle les écrits du Nouveau Testament auraient tordu tout ce qui les précédait » « *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority* », *NTS* 33 (1987) 321.

¹⁵ Trocmé, *ibid.* 142, affirme le contraire.

¹⁶ Mt 16 : 13-18. En fait, Trocmé se met en porte à faux aussi avec Paul qui parle d'un « seul Jésus » (2 Co 11 : 4).

¹⁷ D'après F. Hauck, art. *makarios*, *TDNT* IV éd. Kittel (Eerdmans : Grand Rapids, 1967) 367-368, les « makarismes » font partie de la « proclamation eschatologique » de Jésus, et comme dans les « makarismes » grecs, il y a souvent un contraste avec celui qui est bénit et celui qui ne l'est pas. (Dans le cas de Mt 16 : 17 la bénédiction est strictement réservée à celui qui fait la confession de la messianité et de la divinité de Jésus, en contraste évident avec ceux qui font une confession inadéquate). Enfin Hauck parle des « makarismes » dans l'Apocalypse dont la plupart sont associées avec une « autorité suprême et indisputable », ce qui est manifestement le cas dans les « makarismes » de Jésus.

D'après ce témoignage canonique, il existerait une image de Jésus cohérente, connaissable, et vraie qui, malgré le danger dont nous sommes très conscients, devrait nous encourager à poursuivre notre recherche pour en savoir plus sur la spiritualité de Jésus.

3. UN PROBLÈME

Au danger de vouloir se fabriquer un Jésus à son idée s'ajoute donc (nous l'avons vu dans l'interprétation de Trocmé) la problématique de la bonne méthodologie à employer ainsi que la question du respect de l'autorité canonique. Or, la solution de ce problème si technique et abstrait, qui constitue, sans nul doute, le débat le plus important des études néotestamentaires, peut finalement nous rapprocher assez rapidement à la question de la spiritualité de Jésus.

Après la « désurnaturalisation » de Jésus par les critiques libéraux du XIX^e siècle, la science biblique, grâce à Albert Schweitzer¹⁸, lui-même un libéral dans sa théologie, s'est laissée interpeller par l'objectivité du texte biblique. Elle a dû se rendre à l'évidence que la pensée de Jésus était imprégnée massivement par l'eschatologie biblique / juive concernant la fin du monde. Or, depuis Schweitzer trois écoles ont proposé une explication de l'eschatologie de Jésus :

— la première, associée au nom de Rudolph Bultmann¹⁹ nous présente un Jésus pour qui *la venue du royaume de Dieu serait exclusivement future*. Jésus n'étant que le dernier prophète avant la fin du monde, son message est « un présupposé de la théologie du Nouveau Testament mais ne fait pas partie de cette théologie elle-même »²⁰. La grande critique, aussi simple qu'accablante, à faire à l'encontre de cette approche réside dans le fait que Bultmann est obligé de faire fi de toute une série de paroles de Jésus qui annoncent déjà, dans un certain sens, la venue et la présence du royaume ; la plus célèbre est celle de Luc 11 : 20 : « Mais, si c'est par le doigt de Dieu que moi je chasse les démons, *le royaume de Dieu est donc parvenu jusqu'à vous.* »²¹ Pour notre propos, il faut noter que l'approche de Bultmann rend Jésus « sub-chrétien » sans intérêt réel en tant que personne pour la vie chrétienne²². En effet, il prétend que Paul ne

¹⁸ Voir surtout son premier ouvrage, *Skisse des Lebens Jesu* (1901), trad. fr. *Le secret historique de la vie de Jésus* (1961). Moins connu mais anticipant Schweitzer d'une dizaine d'années, est J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892).

¹⁹ Jésus (Editions du Seuil : Paris, 1968 - allem. 1926).

²⁰ Cette citation est la première phrase de son *Theology of the New Testament* (Scribner's : New York, 1951) 3.

²¹ Voir aussi Mt 12 : 28. Pour une démonstration majestrale de l'existence de multiples indices de la présence du royaume, voir l'ouvrage très important du savant hollandais réformé, H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Presbyterian and Reformed : Philadelphie, 1969) 61-184.

²² La remarque de Kummel. *The New Testament : The History of the Investigation of Its Problems*, 376, au sujet du livre de Bultmann sur Jésus, est très révélatrice : « un livre au sujet de Jésus dont Jésus est

s'intéressait pas au Jésus de l'histoire, mais son exégèse de 2 Corinthiens 5 : 16 est très contestée, et il y a beaucoup d'éléments dans Paul, comme nous le verrons, qui contredisent cette affirmation.

— la deuxième école dite d'« eschatologie réalisée », associée avec le nom de l'anglais, C.H.Dodd²³, prend carrément le contre-pied de l'interprétation bultmannienne. Jésus aurait proclamé une nouveauté par rapport au judaïsme de son temps à savoir *la présence du royaume !*²⁴. Tout ce qui relève de l'eschatologie future ne concerne, en fait, que des représentations symboliques exprimant des valeurs supra-temporelles de l'action de Dieu, représentations condamnées à la longue, comme toute la symbolique juive au sujet du temps, à disparaître. En fait, ce qui allait disparaître, sous les flammes de l'examen critique, c'est la popularité et le bien-fondé textuel de cette hypothèse. Jugée aussi extrémiste que celle de Bultmann²⁵, mais dans une direction platonicienne, cette approche, radicalement contradictoire de celle de Bultmann mais également savante, textes à l'appui, ne tient, elle aussi, qu'un aspect de la vérité historique²⁶, ce qui est typique, il faut le dire, de la méthodologie critique moderne. Par définition, celle-ci érige en dernière cour d'appel la raison humaine plutôt que la Parole de Dieu, dont elle dérobe ainsi l'autorité canonique ultime : en cas de conflit, en effet, les données textuelles doivent toujours céder le pas à la reconstruction logique de l'interprète humain.

Sur notre sujet, le Jésus de Dodd, n'ayant pas d'intérêt pour l'avenir, cadre mal avec la spiritualité des Epîtres dans laquelle le chrétien attend avec impatience la parousie et la rédemption du monde :

— la troisième école, foncièrement fidèle aux données textuelles, à notre avis, puisqu'elle tient comme constitutifs du message authentique de Jésus les deux aspects, présent et futur, de son eschatologie, nous rapproche de la réalité historique²⁷. Ainsi Jésus aurait annoncé et la présence du royaume dans sa propre personne et dans son action, et le caractère futur du royaume dans l'attente de sa manifestation glorieuse et définitive. Trois raisons fondent cette approche :

absent. » A mon idée, cette interprétation bultmannienne se ressemble dangereusement à l'hérésie dans l'Eglise de Corinthe que Paul dénonce si énergiquement. A Corinthe il y avait ceux qui disaient, « Jésus est anathème » (1 Co 12 : 3). Selon l'interprétation récente de R.P. Martin, « *The Setting of 2 Corinthians* », *Tyndale Bulletin* 37 (1986) 17, cette expression constitue une preuve de l'existence dans l'Eglise de Corinthe d'une pensée carrément docète et gnostique où on rejette le Jésus historique en faveur du Seigneur exalté.

23 Voir en particulier *Les paraboles du royaume* (Editions du Seuil : Paris, 1977 - anglais 1935).

24 Comme Mt 12 : 28 / Luc 11 : 20 et bien d'autres textes l'indiquent.

25 Kümmel, *The New Testament : The History of the Investigation of Its Problems*, 385-6.

26 Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 40, prétend que sur le plan strictement exégétique Dodd ne peut pas prouver que les déclarations concernant le futur du royaume sont moins importantes sur le plan structural que celles concernant sa présence. Il juge ainsi que le principe interprétatif de Dodd ne relève que d'un choix purement arbitraire.

27 Cette école est associée avec des savants tels J. Jeremias, R. Otto, E. Stauffer, O. Cullmann, W.G. Kümmel, H. Ridderbos et G. Ladd.

— 1. Elle rend justice à tous les textes et à leur complexité au sein d'une unité satisfaisante. Le Jésus qui proclame le *royaume qui est parvenu jusqu'à vous*, annonce aussi « En vérité, je vous le dis, quelques-uns de ce qui se tiennent ici ne goûteront point la mort avant d'avoir vu *le royaume de Dieu venir avec puissance* »²⁸.

2. L'eschatologie de Jésus qui est celle du « déjà-pas-encore » du royaume est en parfait accord avec celle de l'Eglise après Pâques et en serait sa cause directe. Cela veut dire aussi qu'il y aurait accord fondamental, en christologie, entre Jésus et l'Eglise. Car si le Royaume est présent, son roi l'est aussi. Jésus ne serait plus un simple prophète annonçant l'arrivée proche du royaume, selon la reconstruction bultmannienne, mais véritablement le roi, certes en posture d'humiliation, mais instigateur et docteur de la haute christologie post-pascale. L'enjeu est énorme, car il en va de l'unité du Nouveau Testament, si vivement contestée de nos jours²⁹.

3. Cette solution, si massivement soutenue et par les données textuelles et par la structure eschatologique de tout le Nouveau Testament, nous rend, de surcroît, l'imitation de la spiritualité de Jésus éminemment possible et légitime. Bref, grâce à elle, nous trouvons une solution qui permet de surmonter les difficultés, d'éviter les dangers, et de résoudre les problèmes méthodologiques.

4. UNE SOLUTION

a) *Le « déjà-pas encore » de la vie chrétienne dans Paul*

C'est un lieu commun de la théologie de Paul d'affirmer que la marche spirituelle du chrétien ici-bas, dans ce corps de chair, se déroule dans la tension dialectique entre le « déjà » de la victoire de Jésus-Christ dans sa mort et dans sa résurrection glorieuse, et le « pas encore » de son retour en gloire à la fin des temps. Cette victoire en deux temps se traduit au niveau de l'expérience chrétienne par deux moments forts — d'abord, la nouvelle naissance/résurrection spirituelle qui constitue le « déjà » des prémices de l'Esprit³⁰, ensuite la résurrection/glorification du corps charnel lors de la parousie. Le *locus classicus* de cet enseignement, Romains 8, illustre bien ces propos. Pour ceux qui sont en Christ-Jésus « il n'y a donc maintenant aucune condamnation » (v. 1), car « Dieu en envoyant... son propre Fils dans une chair semble... a condamné le

28 Mc 9 : 1 cp. Mc 1 : 15, Mt 3 : 2, 4 : 17, 8 : 11, 26 : 29 et Lc 22 : 18.

29 Voir à titre d'exemple, E. Käsemann, « Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament », *ETR* 41 (1966) 253-8, et « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche », *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1 (Göttingen, 1960) 214-223.

30 Rm 8 : 23.

péché dans la chair » (v. 3). Le « déjà » est ainsi acquis. Pour ce qui est du « pas encore » Paul certifie à ceux qui sont en Christ la résurrection future de leurs corps mortels. « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ-Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (v. 11). Et il surenchérit : pas seulement nos corps mortels mais la création entière, actuellement soumise à la vanité, « ser(ont) libéré(s)... pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (vv. 19-21).

Entre ces deux séries de textes concernant le « pas de condamnation » déjà acquis et « la gloire à venir » pas encore révélée. Paul répond à la question de la spiritualité du chrétien dans le présent. La tension entre le passé et l'avenir s'exprime dans le fait que la spiritualité chrétienne se vit, à la fois, sous les effets *et* de la création toujours marquée par le péché *et* des prémisses de cette même création renouvelée et glorifiée. *Ainsi cette spiritualité s'exprime dans les conditions présentes* marquées par le « corps mortel » (v. 11), « les souffrances du temps présent » (v. 18), « la vanité » (v. 20), « les soupirs » (v. 23) et « faiblesse » (v. 26), *mais elle est constituée* de la « vie en Christ » (v. 2) par la présence (v. 9), l'aide (vv. 4,26), l'intercession (v. 27) et la conduite (v. 14) de l'Esprit. *Elle est également marquée par l'accomplissement de la justice prescrite par la loi* (v. 4), par « la vie et la paix » (v. 6), par « un Esprit d'adoption » qui bannit « la crainte » (v. 15), par l'assurance d'être « enfants de Dieu » (v. 16), « héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ » (v. 17), par « l'espérance » qui n'est pourtant pas encore « la vue » (v. 24), par « la prière » (v. 26), par la conviction d'être « plus que vainqueurs » (v. 37), et par la persuasion ferme (v. 38) que rien « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Christ-Jésus notre Seigneur » (v. 37).

Voici tout un programme, qui gagne en épaisseur, en définition, et en raison d'être par référence à la spiritualité de Jésus.

b) *La spiritualité de Jésus vécue aussi sous le signe du « déjà-pas encore ».*

Comme nous l'avons vu, la référence à la spiritualité de Jésus est tout à fait possible et légitime dans la mesure où Jésus a vécu une pareille tension entre le « déjà » de la présence du royaume et le « pas encore » de sa venue en gloire. Certes, sur le plan de l'histoire de la rédemption, l'époque post-pascale est différente de celle qui la précède. La résurrection du Christ établit un nouvel ordre des choses, à savoir, la nouvelle création : mais en même temps, il est évident que les conditions dans lesquelles la spiritualité terrestre du Jésus et du croyant se vit sont strictement comparables. Dans la perspective de son ministère terrestre le « pas encore » de la résur-

rection de Jésus représente pour lui, en tant qu'individu, la même chose que ce que la résurrection future corporelle représente pour le croyant après Pâques. Le « déjà » de la présence du royaume au moyen de ses signes (qui commencent lors de son baptême³¹ où la voix céleste le déclare Fils de Dieu bien aimé, objet de l'affection divine, et se présentent pendant tout son ministère terrestre³²) représente pour Jésus devant le monde l'attestation préliminaire du Père³³. Celle-ci correspond, *mutatis mutandis*, à l'acceptation par Dieu du croyant lors de son baptême et de son incorporation dans la victoire de Christ. Entre ces deux points forts Jésus, mène une vie de spiritualité semblable à celle décrite par Paul en Romains 8.

Comme le croyant, Jésus a eu une « chair semblable à celle du péché »³⁴, donc un « corps mortel » qui était fatigué³⁵, capable de pleurer³⁶, de frémir devant la tristesse et la mort³⁷, et certainement de souffrir³⁸, mais en même temps, il avait l'Esprit en abondance, surtout à partir de son baptême, qui l'a conduit au désert³⁹ et qui agissait tout au long de son ministère⁴⁰ jusqu'à le faire tréssailler de joie⁴¹. Sa spiritualité était également marquée par l'accomplissement de la justice de la Loi⁴², (donc de sa méditation⁴³), par la prière⁴⁴, par la confiance dans sa relation spéciale et certaine avec le Père⁴⁵, et par la certitude de sa délivrance de la mort⁴⁶. Bref, comme le croyant après Pâques, dans les mêmes conditions de créature touchée par le péché et par la mort, Jésus marche devant le Père céleste, confiant de son acceptation/attestation dès le départ, conduit par la puissance de l'Esprit et par les Ecritures saintes, porté vers l'avenir, malgré des souffrances ô combien profondes, par une foi inébranlable en Dieu quant à la délivrance future glorieuse.

Il est évident que nous ne pouvons toucher que la surface de la spiritualité de Jésus. Notre propos ici n'est certes pas de l'épuiser. Il

³¹ Mt 3 : 17. Dans le mystère opaque de l'incarnation il est difficile de calculer l'importance pour Jésus sur le plan personnel et psychologique de la déclaration de la voix céleste, mais s'il ne s'agit pas d'une fiction, l'on peut être certain qu'il y en a eu.

³² Voir par exemple Mt 11 : 2ss/Lc 7 : 18ss.

³³ Cela ne veut pas dire que cet instant fut le seul de son genre, - à douze ans déjà Jésus avait une connaissance très précise de son rapport avec le Père (Lc. 2 : 41-52) - mais il est certainement très marquant.

³⁴ Rm 8 : 3.

³⁵ Jn 4 : 6.

³⁶ Jn 11 : 35.

³⁷ Jn 11 : 33 et 38.

³⁸ Mc 8 : 31, 9 : 12 et 31, 10 : 33-34 etc.

³⁹ Mc 1 : 12.

⁴⁰ Mt 12 : 28, Luc 4 : 14.

⁴¹ Lc 10 : 21.

⁴² Mt 3 : 15, 4 : 1-10, Jn 4 : 34.

⁴³ Jn 5 : 39, Lc 24 : 25-27 etc.

⁴⁴ Mt 14 : 23 rc 1 : 35.

⁴⁵ Mt 11 : 26-27, Jn 14 : 5-7, 17 : 1-5.

⁴⁶ Voir encore Mc 8 : 31, 9 : 31 et 10 : 34.

est plutôt de chercher sur quelles bases exégétiques et biblio-théologiques est fondée l'imitation de Jésus en tant que modèle de spiritualité, ceci pour éclairer les nombreuses exhortations de Jésus dans ce sens. Lorsque Jésus dit à ses disciples : « Si quelqu'un veut venir après moi... qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive »⁴⁷, ou alors : « Il est vrai que vous boirez la coupe que je vais boire, et que vous serez baptisés du baptême dont je vais être baptisé... »⁴⁸, il est clair que Jésus considérait que sa marche devant Dieu était normative pour tout disciple. Notre analyse de son eschatologie et de celle de l'Eglise ne fait que confirmer cet enseignement du Maître, mais elle rend peut-être plus compréhensible l'exemple de Jésus, sachant que lui aussi vivait dans les mêmes circonstances eschatologiques, de tension dialectique, voire ambiguë, que nous.

c) *Jésus, modèle de spiritualité chez Paul*

Le dernier test du bien-fondé de notre analyse serait de savoir si le parallélisme structural entre la spiritualité de Jésus et celle du croyant s'accompagne dans les Epîtres, surtout dans les Epîtres de Paul, d'une imitation consciente de la spiritualité de Jésus. L'enjeu est à la fois une meilleure pratique de la spiritualité un nouvel indice de l'unité du Nouveau Testament jusque dans les aspects les plus personnels de la foi.

Surtout chez Paul⁴⁹, qui, au moins depuis Wilhelm Wrede⁵⁰ au début de notre siècle, a été souvent considéré par la critique radicale protestante comme le fondateur d'une nouvelle religion⁵¹. Dans cette nouvelle religion, qui a si peu à voir avec la simple religion de Jésus, la place de choix est au Christ, le Seigneur glorieux aux dimensions mythologiques. Dans ce système, le Jésus de l'histoire n'a pas de place⁵². Une nouvelle forme de ce prétendu manque d'intérêt pour la personne historique de Jésus est apparue dans la théologie de Bultmann pour qui la connaissance du Jésus historique n'est ni possible (à cause du caractère non-historique des Evangiles) ni légitime (à cause du caractère de la foi qui ne repose sur aucune

⁴⁷ Mc 8 : 34.

⁴⁸ Mc 10 : 39 ; voir aussi Mt 8 : 22, Jn 8 : 12, 10 : 4, etc.

⁴⁹ L'épître de Jacques est un « patchwork » d'allusions au Sermon sur la Montagne ; les épîtres de Jean reprennent une grande partie du vocabulaire du Jésus du Quatrième Evangile.

⁵⁰ W. Wrede, *Paulus* (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1, no' 5/6, Tübingen, 1904).

⁵¹ A la différence du libéralisme du 19^e siècle, pour qui la religion de Paul, après avoir enlevé sa théologie, s'inspire de « la personnalité éthique et religieuse du Jésus historique ». Ainsi écrit J. Weiss, *Jesus im Glauben des Urchristentums* (1910) 23, cité dans Ridderbos, *Paul and Jesus*, 133, n. 12.

⁵² D'après Wrede, *Paulus*, 90ss, « Jésus ne savait rien de ce qui est essentiel dans la religion de Paul », cité dans Ridderbos, *Jesus and Paul*, 6. Déjà en 1903 Martin Bruckner, *Die Entstehung der paulinischen Theologie* (Strasbourg) sous l'influence de l'enseignement de Wrede, prétendait que « l'image qu'avait Paul du Christ s'est créée de façon totalement indépendante par rapport à la personnalité historique de Jésus », voir W. G. Kümmel, *The New Testament : The History of the Investigation of Its Problems*, 292.

certitude terrestre ni sur aucune œuvre humaine⁵³, ne fusse-t-elle une œuvre de recherche historique⁵⁴), le tout justifié par un appel à 2 Corinthiens 5 : 16 en tant que déclaration programme de l'illégitimité théologique de toute référence à la personne historique de Jésus.

Or, d'une part, il est fort probable que Paul n'évoque pas le « Jésus de l'histoire » dans ce texte⁵⁵, et, d'autre part, les multiples indices textuels soutiennent plutôt la thèse opposée.

Il est vrai que Paul ne cite pas massivement les Evangiles et que sa théologie semble, à première vue, être à mille lieux du message simple de Jésus⁵⁶. Cependant, ceci n'est qu'une impression superficielle. Comme le montre Ridderbos⁵⁷ on peut trouver chez Paul un certain nombre d'allusions et même de citations⁵⁸ ainsi que des renvois à l'exemple de Christ dans son ministère terrestre⁵⁹. Stanton voit dans Philippiens 2 : 6-8 une exhortation de Paul envers les Philippiens pour qu'ils suivent l'exemple d'humilité et d'obéissance de Jésus de Nazareth exemple qui se trouve dans la droite ligne de tradition biblique et juive du juste qui souffre⁶⁰. Il considère également que Romains 15 : 3 indique de façon très claire que Paul était pertinemment au courant de la spécificité de la personnalité de Jésus, qui « n'a pas cherché ce qui lui plaisait »⁶¹ pour éviter les outrages des pécheurs. Ici le caractère terrestre de Jésus joue un rôle très important dans les exhortations à la spiritualité que l'on trouve dans ses épîtres⁶².

⁵³ Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, 188s ; aussi « Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus », *Glauben und Verstehen* 1 (Tübingen, 1933) 188-213. Voir aussi mes remarques à la page 7, note 22.

⁵⁴ On peut se demander si ce programme, si bravement radical et conséquent, est réaliste par rapport à la façon dont notre nature humaine est faite, car même Bultmann qui publie une série de recueils d'articles intitulés *Glauben und Verstehen* (en français, *Foi et Compréhension*, Editions du Seuil : Paris, 1970) bien évidemment fait plus que croire. Or selon son système on devrait ranger la partie *Verstehen* parmi les œuvres à ne pas pratiquer.

⁵⁵ Voir toute la discussion et le jugement équilibré de G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching : Society for New Testament studies, Monograph Series*, 27 (Cambridge University Press : Cambridge, 1974) 89-93.

⁵⁶ Comme le dit J.F. Collange, *De Jésus à Paul : l'éthique du Nouveau Testament* (Labor et Fides : Genève, 1980) 31-32, « la première impression... (d'une) lecture rapide (est que)... le monde des épîtres n'est plus celui des évangiles. » Néanmoins son étude approfondie de l'éthique de Jésus et de celle de Paul l'amène à parler de « profondes analogies » et d'une « traduction fidèle ».

⁵⁷ *Jesus and Paul*, 50-51.

⁵⁸ Voir 1 Th. 4 : 15ss, 1 Co 7 : 10,12,25,40, 9 : 14, 11 : 23-25, 13 : 2, Rm 12 : 14, 13 : 9, et Ga 5 : 14. N.b. M. Bouttier, *La condition chrétienne*, (Labor et Fides : Genève, 1964) 35, souligne également l'importance de Jésus de Nazareth dans la théologie de Paul. Voir tout récemment D. Wenham, éd., *Gospel Perspectives V : The Jesus Tradition Outside the Gospels* (JSOT Press : Sheffield, 1985) ch. 1, et J. Webster, art. cit., 98ss.

⁵⁹ Ph 2 : 6-8, Rm 15 : 3, 2 Co 8 : 9, et Ga 4 : 4. Il s'agit ici de textes classique et fondamentaux par rapport à la théologie de Paul.

⁶⁰ *Jesus of Nazareth*, 103-6.

⁶¹ Stanton, *ibid*, 107, cite la remarque de C.K. Barrett au sujet du verbe *areskō* (plaire) : « Le verbe résume toute l'œuvre et le caractère du Christ à travers sa vie terrestre ». *Commentary on the Epistle to the Romans* (London, 1957).

⁶² Stanton, *ibid*, 106 et 108, cité également en exemple 2 Co 8 : 9, Rm 15 : 8, 2 Co 10 : 1 et Ga 2 : 20.

Un texte qui ne figure ni dans la discussion de Ridderbos ni dans celle de Stanton, mais qui semble justifier leur approche générale est celui de 2 Corinthiens 4 : 10-15. Le contexte général concerne « l'apologie apostolique »⁶³ où Paul défend son ministère d'apôtre devant l'Eglise de Corinthe. Dans ces six versets, Paul se sert six fois du nom seul « Jésus »⁶⁴ pour se référer au Christ. Nombreux sont ceux qui pensent que lorsque Paul s'exprime ainsi, il veut évoquer la personne du Jésus terrestre⁶⁵. Ceci est confirmé par le contenu de sens du texte et par deux expressions particulières. Au v. 10, Paul dit qu'il porte dans son corps la « mise à mort (*nekrosis*) de Jésus. Sans doute Paul veut-il évoquer tout le déroulement de la passion historique de Jésus plutôt que l'idée de la mort expiatoire, puisque (i) pour lui-même il s'agit d'un processus qui dure dans le temps et, (ii) la seule autre fois où il s'en sert, Romains 4 : 19, il est également question d'un processus⁶⁶. L'on pourrait dire que Paul semble vouloir dire, par cette phrase, que, lui, dans ses souffrances en tant qu'apôtre, revit de façon comparable les souffrances de Jésus⁶⁷ et que l'attitude de Jésus face à son mort constitue pour Paul le modèle qu'il suit.

Un deuxième indice de cette imitation du Jésus terrestre, particulièrement en ce qui concerne sa passion, se trouve au v. 11 dans l'expression « nous sommes sans cesse livrés à la mort » (*paradidometha*). Six fois dans ses épîtres Paul emploie ce verbe *paradidonai* pour décrire l'acte de livrer le Jésus historique à la mort, dont le texte classique eucharistique de 1 Corinthiens 11 : 23ss : « Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré (*paredōka*), prit du pain... etc.⁶⁸. En ceci Paul ne fait que suivre l'usage des Evangélistes et de Jésus lui-même qui avait dit : « Le fils de l'homme sera livré (*paradidotaï*) entre les mains des hommes »⁶⁹.

Une troisième phrase tirée de ce texte confirmera nos conclusions. Aux vv. 10 et 11, Paul utilise une expression qui ne se présente nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament – « la vie de Jésus » (*hé zoé tou lésou*). Les commentateurs y voient une référence à la nouvelle vie en le Christ ressuscité. Or, puisque la phrase est unique et que « la vie » est associée avec « Jésus » tout court, il est possible que Paul se réfère, ici, au style de vie du Jésus terrestre qui, dans son obéissance, à travers la souffrance pendant sa vie historique a vécu par l'Esprit de Dieu et en a fait vivre d'autres.

63 Co 2 : 14-7 : 1.

64 En fait, cinq fois plus une fois l'expression « le Seigneur Jésus » (v. 14) mais d'après 1 Co 11 : 23 cela serait une autre façon de se référer au Jésus historique.

65 Voir W. Foester, art., « lésous », *TDNT* éd. Kitel (Eerdmans : Grand Rapids, 1965) 289 ; aussi J.F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens* (Cambridge University Press : Cambridge, 1972) 138 et 155.

66 Le sein de Sarah, toujours vivant, était déjà atteint par la mort.

67 Cp. Col. 1 : 24.

68 Voir aussi Rm 4 : 25, 8 : 32, Ga 2 : 20, Ep. 5 : 2 et 5 : 25.

69 Mc 9 : 31 cp. 10 : 33 et parallèles.

Si nous avons raison, 2 Corinthiens 4 : 10-15 serait un texte qui décrit, de façon très réaliste, la vie terrestre de Jésus sous la tension dialectique de l'eschatologie biblique, et qui prend cette vie, déjà avant Pâques marquée par la vie et la mort, comme le modèle de la spiritualité chrétienne. Ainsi les corinthiens auraient mieux compris, et nous avec eux, ce que Paul a voulu leur communiquer lorsqu'il leur dit : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ »⁷⁰. Car nous sommes confrontés, non pas avec une sorte de fantôme divin (comme aimait le croire les anciens gnostiques prétendus chrétiens) qui ferait semblant de passer par les mêmes expériences que les nôtres, mais avec la vraie humanité du Christ, l'israélite véritable, c'est-à-dire, avec la même humanité que la nôtre (à l'exception du péché). Cette humanité du Christ peut ainsi être véritablement notre modèle pratique de spiritualité. Ceci, il faut le dire, ne remet aucunement en cause la pleine divinité du Christ.

Il s'ensuit que, dans la théologie de Paul, la connaissance de la vie du Jésus historique est essentielle pour la marche en Christ. Certes, nous n'y trouvons pas de recommandations explicites de lire les Evangiles ; mais, en fait, de telles exhortations sont partout implicites, d'autant plus que Paul rappelle aux corinthiens comment leur foi est également fondée sur les traditions de Pierre et des autres apôtres⁷¹. Il est ainsi possible de conclure que Paul, le théologien de la grâce et de la justification par la foi seule, ce « protestant », est également celui qui insiste sur l'imitation de la personne et des œuvres de Jésus. Dans un certain sens, Paul ouvre les Evangiles devant les protestants hésitants, mal à l'aise en face du « Jésus des œuvres ». Il leur montre non seulement que ce Jésus-là ne doit pas constituer un problème pour eux, mais bien au contraire, que les Evangiles et le Jésus terrestre expriment comment, sur l'ordre de Dieu, le chrétien doit grandir dans sa spiritualité⁷², et ceci n'est nullement nuisible à la priorité de la grâce de Dieu dans la proclama-

⁷⁰ 1 Co 11 : 1. Voir aussi 1 Th 1 : 6 cp. 1 Co 4 : 16 et Ph. 3 : 17. Voir l'excellente mais courte bibliographie dans Collange, *De Jésus à Paul*, 197 n.2. Cet auteur adopte sans ambages la notion de la place essentielle que le Jésus de l'histoire joue dans la théologie de Paul. Parlant de Paul comme modèle à suivre, Collange apporte une précision fort utile. « ...le rôle de *typos* que s'assigne l'apôtre est de mettre en œuvre de façon concrète et dynamique, immédiatement palpable, l'*eikon* qu'est le Christ... Ainsi, de façon originale, l'imitation paulinienne poursuit l'œuvre inaugurée par l'itinérance du Nazaréen appelant à le suivre », *ibid.* 202 et 204.

⁷¹ 1 Co 15 : 1-7.

⁷² La conviction de la place capitale, chez Paul, du Jésus historique pour la marche chrétienne, (que l'on trouve ailleurs dans les épîtres néotestamentaires - voir n° 58) indique, par voie de conséquence, que l'un des facteurs majeurs derrière la préservation et la mise par écrit dans les Evangiles des traditions de Jésus était justement un souci historique pour la préservation dans l'Eglise d'une image vraie de celui que l'on devait imiter ; ceci contre ceux qui considèrent que les Evangiles auraient été presqu'entièrement ou en large partie écrits sur la base de traditions créées de toute pièce après Pâques.

Comme le note R.E. Brown, (« *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority* », 324), contre la science néotestamentaire de tendance anti-canonical, « il y avait un élément biographique dans la tradition dominicale dès le départ », venant d'une « proclamation eulogistique » de ce que Jésus avait fait, à l'exemple des biographies d'Elie, d'Elisée ou de Jérémie. Nous proposons une autre motivation pour l'intérêt biographique, celle de l'importance pratique et théologique de l'imitation de Jésus terrestre.

tion chrétienne (si l'on veut laisser Paul s'adresser un instant aux frères catholiques romains), puisque Jésus lui-même accomplit ses « œuvres » entre deux actes gracieux de Dieu à son égard, le « déjà » de l'attestation divine (« Tu es mon fils bien-aimé ») et le « pas encore » de sa résurrection.

De plus, cette compréhension « réaliste » de la spiritualité de Jésus (« réaliste » parce que fondée, comme nous l'avons vu, sur la spiritualité vétérotestamentaire et sur la théologie historico-rédemptive de la Bible) nous permet d'éviter, d'une part, le moralisme qui mène directement au légalisme et à l'orgueil, et, d'autre part, « l'angélisme » qui débouche très vite sur un mysticisme « illuministe » lequel, faisant fi de la réalité créationnelle, aboutit à l'erreur gnostique.

d) *Jésus, explication du « pourquoi » de la spiritualité chrétienne*

Jésus, modèle de spiritualité, est aussi *explication du pourquoi de la spiritualité terrestre*. Car il est permis de se demander pourquoi le « déjà » ne transforme pas tout de suite le « pas encore » en glorieuse délivrance définitive ; pourquoi, à sa nouvelle naissance, le chrétien n'est-il pas transporté directement auprès de son Seigneur, comme Paul l'a souhaité de temps en temps, pressé par les afflictions⁷³.

D'après l'épître aux Hébreux, « Jésus... l'auteur de la foi »⁷⁴ devait être élevé à la perfection « par la souffrance »⁷⁵. Or, « il a souffert lui-même quand il fut tenté »⁷⁶, et « il a été tenté comme nous à tous égard »⁷⁷, la tentation au début de son ministère en étant l'exemple classique⁷⁸. Mais au désert, pendant quarante jours, tenté par le diable, Jésus, le véritable Israélite, récapitule l'expérience d'Israël d'alors, citant des textes tirés du Deutéronome concernant la mise à l'épreuve⁷⁹ du peuple au désert⁸⁰, mais « sans commettre de péché »⁸¹. L'Israël ancien s'est trouvé dans le désert, guidé par l'Esprit de Dieu dans la colonne de feu et dans la nuée,

73 2 Co 5 : 8 et Ph 1 : 23.

74 Hé 12 : 2.

75 Hé 2 : 10.

76 Hé 2 : 18.

77 Hé 4 : 15.

78 Mt 4 : 1-11/Lc 4 : 1-13 cp Mc 1 : 12-13.

79 Le verbe *peirazō*, employé aussi bien dans l'épître aux Hébreux que dans Matthieu et dans le Deutéronome peut vouloir dire, à la fois, « tenter » et « tester ». Dans nos langues modernes, nous pouvons faire la distinction - Dieu teste », et le Diable « tente », mais en grec la distinction est dans l'identité du sujet, et dans l'action proposée, bonne ou mauvaise, mais pas dans le verbe lui-même. Cette souplesse permet d'exprimer l'ambiguité de la chose où la tentation d'un enfant de Dieu par le Diable peut être l'occasion de sa mise à l'épreuve, sans que Dieu soit l'auteur du mal.

80 Dt 6-8.

81 Hé 4 : 15.

entre le « déjà » de sa délivrance d'Egypte où Dieu l'avait pris comme fils⁸² et le « pas encore » de son entrée dans la terre promise. C'est dans cette situation-là, si semblable à celle de Jésus et à celle du croyant, que Dieu leur expliqua le pourquoi de cette marche « désertique » : « Tu te souviendras de tout le chemin que l'Eternel, ton Dieu, t'a fait faire pendant ces quarante années dans le désert, afin de t'humilier et de t'éprouver (*peirazō*), pour reconnaître ce qu'il y avait dans ton cœur... »⁸³. Israël, hélas, a failli à sa tâche. Mais, à la fin de sa vie, ayant été élevé à la perfection par les souffrances et les mises à l'épreuve, et par l'apprentissage de l'obéissance⁸⁴, Jésus, le Fils de Dieu par excellence, a montré ce qui était dans son cœur lorsqu'il a dit : « ...que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui soit faite⁸⁵. La marche spirituelle du Jésus terrestre n'a pas été une fiction, mais une véritable mise à l'épreuve (à tout moment mais surtout devant la croix) et une manifestation de l'amour du Fils pour le Père.

Que cela soit le but et l'effet de notre propre spiritualité, en imitation de Jésus, et en obéissance à la parole de Dieu qui dit : « ...celui qui déclare demeurer en lui, doit marcher aussi comme lui (le seigneur) a marché » (1 Jn 2 : 6).

82 Ex 4 : 22-23.

83 Dt 8 : 2.

84 Hé 5 : 8.

85 Lc 22 : 42.

LA TRIADE « PIÉTÉ-JUSTICE-SOBRIÉTÉ »

Pierre COURTHIAL

« La grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, a été manifestée. Elle nous enseigne à renoncer à l'impiété, aux désirs de ce monde, et à vivre dans le siècle présent selon la sobriété, la justice et la piété en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ-Jésus. » (Tt. 2 : 11-13).

I

La formation spirituelle du chrétien est un combat permanent, un travail à salut, fruit de la grâce souveraine de Dieu. L'Eglise notre mère, la communion des « saints » nous apporte tout ensemble l'aide de nos frères et sœurs, pères et mères, ceux du passé et ceux d'aujourd'hui, et l'aide des « moyens de grâce » : la Parole (Evangile et Loi) communiquée (prédication, catéchèse, études bibliques,...) ; la prière liturgique et / ou communautaire ; les saints sacrements (baptême, eucharistie) et les « sacramentaux » (bénédic-tions, absolutions,...). Nous forment aussi notre méditation de l'Ecriture et notre prière personnelles comme notre fidélité, nuancée hélas ! d'infidélités, dans les aspects individuel, conjugal, familial, social, professionnel, politique, ludique, social, culturel, etc. de notre existence.

La présente note se contentera de décrire en partie la formation spirituelle du chrétien selon la triade des vertus de piété, de justice et de sobriété, avec les trois exercices correspondants : la prière, l'aumônerie et le jeûne.

Les liturgies chrétiennes rappellent fréquemment aux fidèles cette triade de vertus. C'est ainsi, par exemple, que la *Morning prayer* de l'Eglise d'Angleterre achève une confession des péchés par ces mots : « Pour l'amour de lui (Jésus-Christ), accorde-nous, ô Père très miséricordieux, de pouvoir vivre désormais dans la piété, dans la justice et dans la sobriété, à la gloire de ton saint Nom ».

La théologie chrétienne traditionnelle insiste aussi sur la même triade. Par exemple, dans son *Institution de la religion chrétienne*, au remarquable petit « Traité de la vie chrétienne » que composent les chapitres VI à X du Livre III, Jean Calvin écrit que Paul « réduit toutes nos actions à trois membres ou parties : tempérance, justice et piété... Quand ces trois vertus sont conjointes ensemble d'un lien inseparable, elles font une perfection entière » (ch. VII, par 3).

En fait, il est normal et il convient de rapprocher

— le sommaire de la Loi, donné par Jésus lui-même : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée ; et ton prochain comme toi-même* » (*Lc 10 : 27*) ;

— le bref passage de la Lettre de Paul à Tite (2 : 11-13) que j'ai mis en exergue de cette note ; et

— le passage du sermon de Jésus sur la montagne traitant de l'aumône, de la prière et du jeûne (*Mt 6 : 1-18*) ;

et l'on peut alors présenter le tableau suivant :

| | VERTUS EXERCICES | |
|---------------------------------|------------------|-----------|
| TU AIMERAS LE SEIGNEUR TON DIEU | la piété | la prière |
| ET TON PROCHAIN | la justice | l'aumône |
| COMME TOI-MÊME | la sobriété | le jeûne |

La piété, la justice et la sobriété sont jointes, et comme tressées ensemble, pour ne faire qu'un seul tout.

Au reste :

la piété (notre manière d'être avec Dieu) n'est vraie que lorsqu'elle se manifeste en justice, en bienveillance, envers autrui (notre manière d'être avec le prochain) et en sobriété, en tempérance (notre manière d'être avec nous-mêmes) ; si la prière — l'exercice de la piété — ne nous change pas dans nos rapports avec les autres et si elle ne contribue pas à dompter notre nature pécheresse, autrement dit si elle sauvegarde notre égoïsme et notre laisser-aller, elle n'est pas vraie prière, prière selon Dieu ;

la justice, la bienveillance, n'est pas dans nos cordes ; elle n'est possible que par l'action de la grâce et s'appuie, par conséquent, sur notre piété et notre prière ; elle n'est authentique que lorsqu'elle nous coûte, que lorsqu'elle exige de notre part une certaine abstinenance, une certaine privation, un certain sacrifice et donc l'exercice de la sobriété qu'est le jeûne ;

la sobriété, la tempérance, a, comme la justice, besoin du fondement de la grâce, de la piété, de la prière ; elle n'est vraie devant Dieu que lorsque, dépouillée d'amour-propore, elle s'accompagne de justice, de miséricorde envers le prochain.

La triade des vertus de piété, de justice et de sobriété s'enracine et se ressource au « cœur » régénéré d'où jaillit l'autre triade pauliniennne : la foi, l'amour et l'espérance. Ces trois autres inséparables sont sans doute en rapports privilégiés : la foi avec la piété, l'amour avec la justice, et l'espérance avec la sobriété qui ne vainc la nature pécheresse que dans l'attente de la résurrection. De plus, selon l'enseignement du sermon sur la montagne, la triade des exercices ne doit être accomplie que « dans le secret », c'est-à-dire dans un rapport au Père, par le Fils et en l'Esprit, qui ne regarde personne et ne veut être vu par personne. Il faut choisir entre la récompense des hommes, à commencer par celle que je m'attribuerai à moi-même, et la récompense de Dieu : le *summum bonum*, la joie que Dieu réserve aux siens, en Jésus-Christ. « *Quand tu pries, ferme ta porte... quand tu fais l'aumône, que ta gauche ne sache pas ce que fait ta droite... quand tu jeûnes, parfume ta tête...* », nous dit le Seigneur non sans quelque humour, nous laissant aux prises avec notre foi infidèle (hélas !) et avec sa grâce (heureusement !). Le vrai, l'authentique, le beau, le bien, se passe « *dans le secret où le Père voit* (Mt 6 : 4,6,18). Voilà qui ne nous laisse pas « confortables » ! Et nous fait courir nous jeter aux pieds du Miséricordieux !

II

Si Jésus-Christ et la Sainte Ecriture nous ordonnent trois exercices (trois « combats ») se rapportant aux trois vertus de la piété, de la justice et de la sobriété, à savoir la prière, l'aumône et le jeûne, c'est que les vertus selon lesquelles notre baptême nous appelle à vivre ont besoin d'être manifestées, entretenues, développées et fortifiées par des pratiques bien à la portée des forces que nous donne la grâce. Paul, qui connaissait l'utilité des exercices physiques, déclare que cette utilité est peu de chose en comparaison de l'utilité des exercices spirituels pour la piété qui a les promesses de la vie présente et de la vie à venir ; il faut « travailler et lutter », dit-il, pour croître dans la vraie piété (1 Tm 4 : 8-10). Et l'exercice de la piété est la prière. Non pas n'importe quelle prière pour le développement de n'importe quelle piété. Mais la prière procédant de la connaissance du Dieu trinitaire de la Sainte Ecriture et de la Sainte Ecriture du Dieu trinitaire, la prière jaillissant d'un cœur enflammé par l'Esprit Saint qui, seul, peut former en nous, membres du Corps du Christ, le zèle ardent que Dieu demande de nous et va nous conduire à la justice envers autrui et à la sobriété pour nous-mêmes.

Dans le passage du sermon sur la montagne où il parle de la prière, après avoir parlé de l'aumône et avant de parler du jeûne, Jésus rejette et condamne tout usage d'incantations dans la prière. Et l'oraison dominicale qu'il donne en exemple aux siens nous apprend que le désir de la gloire de Dieu (*son Nom, son Règne, sa Volonté*) doit passer en premier, avant nos demandes, aussi légitimes et nécessaires qu'elles soient ; et qu'il nous faut avoir égard ensuite au bien de l'Eglise, de la communion des saints (*notre pain, notre pardon, notre délivrance*) avant d'en venir, dans nos demandes, à ce qui nous concerne plus personnellement. Alors la prière est un « moyen de grâce » qui a pour projet non pas de soumettre Dieu à notre volonté, mais de tout soumettre (et notre volonté) à la volonté de Dieu.

* * *

Notre mot « aumône », par l'intermédiaire du latin, vient du mot grec *eleénosuné* qui signifie d'abord miséricorde. Puisque Dieu est le Miséricordieux, dans le mouvement même de son amour, dans la communion de Jésus, nous sommes appelés à être miséricordieux. Ainsi, l'aumône, exercice de la justice, c'est certes, en bien des cas, donner de l'argent, du temps, à notre prochain ; c'est, plus généralement, lui tendre une main secourable, l'aider dans son besoin de quelque ordre qu'il soit.

Il convient de noter ici que le mot « justice », dans l'Ecriture Sainte, exprime une idée bien différente de celle qu'il évoque, pour la plupart, aujourd'hui. Peut-être le mot biblique « justice » serait-il mieux rendu par le mot « droiture ». Il se rapporte bien moins, en effet, à un *état de choses* qu'à la *vertu de respect* : de l'image de Dieu en ce prochain, des siens, de sa propriété, de sa réputation, de son métier, de son repos, etc. Pratiquer la justice, c'est obéir en esprit et en vérité à la Parole-Loi de Dieu. La justice, comme nous l'avons déjà remarqué, est en liaison indéfectible tant avec la piété qu'avec la sobriété. Avec la piété, c'est évident. Mais aussi avec la sobriété, car toute main secourable tendue au prochain va exiger un renoncement, un sacrifice, une privation, d'un ordre ou d'un autre ; comme déjà dit, elle va coûter. Toute vraie miséricorde, à commencer par celle de Dieu, coûte à celui qui est miséricordieux. A l'inverse, pour celui qui reçoit, la miséricorde doit être gratuite. « *Vous avez reçu gratuitement, donnez donc vous-mêmes gratuitement* » (Mt 10 : 8). « *Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* » (Ac 20 : 35). « *Travaillez... pour avoir de quoi à donner à celui qui est dans le besoin* » (Ep 4 : 28). « *Le juste est miséricordieux et il donne* » (Ps 37 : 21). « *Le juste donne sans parcimonie* » (Pr 21 : 26). « *Donne à celui qui te demande, et ne te détourne pas de celui qui veut emprunter de toi* » (Mt 5 : 42).

Profondément, l'aumône exprime et approfondit non seulement le souci du droit, mais aussi celui du besoin d'autrui. C'est pourquoi elle est l'exercice concret et indispensable de la justice.

Nous avons à nous souvenir que l'aumône de Dieu pour nous, c'est son Corps et son Sang.

* * *

La sobriété, dont l'exercice est le jeûne, est la vertu, compagne inséparable de la piété et de la justice, qui vise à maîtriser notre nature pécheresse, selon la Sagesse de Dieu, pour la gloire de Dieu et dans la perspective de la future résurrection, promise à ceux qui croient.

Cette sobriété concerne aussi bien notre intelligence, nos sentiments, notre imagination, notre mémoire que notre sensibilité. Et l'exercice du jeûne n'intéresse pas seulement le manger, le boire et la sexualité.

Lorsque Paul écrit : « *Ne savez-vous pas que ceux qui courrent dans le stade courrent tous mais qu'un seul reçoit le prix ? Courez de manière à l'obtenir. Tout lutteur s'impose toute espèce d'abstinence ; eux pour recevoir une couronne corruptible, nous pour recevoir une couronne incorruptible. Moi donc, je cours, mais non pas à l'aventure ; je donne des coups de poing mais non pour battre l'air. Au contraire, je traite durement mon corps et je le tiens assujetti, de peur, après avoir prêché aux autres, d'être moi-même disqualifié* » (1 Co 9 : 24-27), il est bien évident – et le contexte le confirme – qu'il parle là d'une sobriété ou d'une maîtrise de soi, d'un jeûne, d'une abstinence, qui portent sur l'ensemble des aspects de l'existence.

L'ascèse chrétienne, le combat chrétien, selon la vertu de sobriété, consiste à tenir assujettis au Christ et à la Parole de Dieu toutes les parties de notre être, y compris bien sûr notre corps, mais aussi notre âme, notre cœur, toutes les parties de notre vie, depuis les relations sexuelles dans le mariage (cf. 1 Co 7-5) jusqu'à nos recherches culturelles en passant par notre profession.

Il va nous falloir canaliser ici, supprimer là (Mt 5 : 29-30), nous abstenir sur ce point, forcer intrépidement sur tel autre, et cela non pas pour nous brimer ou supplicier, mais pour que nous avancions et nouveauté de vie (Rm 6 : 4).

A chacun d'apprendre à se mieux connaître au miroir qu'est la Sainte Ecriture et par expérience, et par écoute des frères et sœurs, afin de savoir toujours mieux comment et sur quels points faire porter la force de la sobriété et l'exercice de ses jeûnes. La plus grande attention spirituelle est indispensable si nous voulons, par la grâce

de Dieu, avec le secours de la prière, non seulement « *dompter* » (Jc 3 : 8) notre langue, mais les passions diverses inscrites en nous par le péché, *habitus* dont nous ne serons dépouillés qu'avec ce « corps de mort ».

* * *

« Nous ne sommes point nôtres : que donc notre raison et volonté ne dominant point en nos conseils et en ce que nous avons à faire. Nous ne sommes point nôtres : ne nous établissons donc point cette fin de chercher ce qui nous est expédient selon la chair. Nous ne sommes point nôtres : oublions-nous donc nous-mêmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est à l'entour de nous. Au contraire, nous sommes au Seigneur : que sa volonté et donc sa sagesse président en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur : que toutes les parties de notre vie soient référées à lui comme à leur fin unique. O combien a profité l'homme qui, se connaissant n'être pas sien, a ôté la seigneurie et régime de soi-même à sa propre raison, pour les résigner à Dieu ! » (*Institution de la religion chrétienne*, Livre III, ch. VII, par. 1).

Nous avons appris avec tristesse le décès du professeur J.G.H. Hoffmann, ami et collaborateur depuis longtemps de LA REVUE RÉFORMÉE. Un numéro spécial sur le thème de « la Révolution française » sera consacré à sa mémoire dans le courant de 1988.

DE L'ASSURANCE DE LA GRÂCE ET DU SALUT DANS *LA CONFÉSSION DE FOI* *DE WESTMINSTER* (1647)

I - Les hypocrites et les autres personnes non-régénérées peuvent se bercer de l'illusion, et s'imaginer dans leur orgueil, qu'ils jouissent de la faveur de Dieu et qu'ils bénéficient du salut¹ ; leurs espoirs seront déçus². En revanche, ceux qui croient vraiment au Seigneur Jésus, qui l'aiment sincèrement et qui s'efforcent de marcher avec une bonne conscience devant lui peuvent, dès cette vie, avoir l'assurance d'être l'objet de la grâce³ et se réjouir en espérance de la gloire de Dieu. Leur espoir ne sera jamais trompé⁴.

II - Cette assurance est non une simple conjecture, ou une probabilité fondée sur un espoir douteux⁵, mais une totale certitude de foi. Celle-ci est fondée sur la vérité de caractère divin des promesses de salut⁶, sur la conviction intérieure de la réalité des grâces promises⁷, et sur le témoignage de l'Esprit d'adoption qui atteste à nos esprits que nous sommes enfants de Dieu⁸. Cet Esprit, par lequel nous sommes scellés pour le jour de la rédemption, est le garant de notre héritage⁹.

III - Cette assurance indéfectible n'est pas un élément constitutif de la foi, aussi un vrai croyant peut-il attendre longtemps, et être aux prises avec maintes difficultés, avant de la posséder¹⁰. Cependant, comme l'Esprit l'a rendu apte à discerner les dons gratuits de Dieu, il peut l'acquérir, sans révélation extraordinaire, simplement par le bon usage des moyens de grâces ordinaires¹¹. C'est pourquoi il est du devoir de chaque croyant de faire diligence et d'affermir sa vocation et son élection¹², afin que son cœur soit rempli de paix et de joie par le Saint-Esprit, d'amour et de reconnaissance envers Dieu, et aussi de force et de bonheur, en faisant preuve d'obéissance dans ses actes¹³. Tels sont les fruits véritable de cette assurance : c'est-à-dire l'inverse de ce que procure une vie dissolue¹⁴.

IV - Les vrais croyants peuvent voir leur assurance du salut ébranlée : diminuée et temporairement perdue de diverses façons : en négligeant de l'entretenir, en accomplissant tel péché qui blesse leur conscience et attriste l'Esprit ; en succombant à une tentation soudaine ou sournoise. Il arrive aussi que Dieu supprime le bienfait de sa présence et tolère que ceux qui le craignent marchent dans les ténèbres et soient sans lumière¹⁵. Cependant, les croyants ne sont jamais totalement privés de la semence de Dieu, d'une vie de foi, de l'amour du Christ et des frères, d'une sincérité de cœur et d'une conscience de leur devoir, grâce auxquels, par l'action de l'Esprit, ils retrouvent, au temps opportun¹⁶, leur assurance et, en attendant, ils sont sauvés du désespoir total¹⁷.

* Une traduction de la section 18 de la *Confession de Foi de Westminster* qui sera publiée dans son intégralité l'année prochaine.

1. Jn 8 : 41 - 2. Mt 7 : 22,23 - 3. 1 Jn 2 : 3 ; 3 : 14,18,19,24 ; 5 : 13 - 4. Rm 5 : 2,5 - 5. Hé 6 : 11,19 - 6. Hé 6 : 17,18 - 7. 2 P 1 : 4 - 8. Rm 8 : 15,16 - 9. Ep. 1 : 13,14 - 10. 1 Jn 5 : 13 - 11. 1 Co 2 : 12 - 12. 2 P. 1 : 10 - 13. Rm 5 : 1,2,5 - 14. 1. Jn 2 : 1,2 - 15. Ep. 4 : 30,31 - 16. 1 Jn 3 : 9 - 17. Ps 22.

« PEUT-ON ÊTRE CALVINISTE AU XX^e SIÈCLE ? »

Pierre MARCEL

Eric FUCHS, *La morale selon Calvin*, (Paris : Cerf, 1986).

J'ai essayé, dit l'Auteur, de comprendre la pensée de Calvin, de ne pas enfermer sa lecture dans nos grilles modernes, d'écouter ce qu'un homme du XVI^e siècle dit dans le contexte des questions et de la culture de son temps, sans nier l'étrangeté d'une pensée qui par beaucoup d'éléments *ne peut plus être la nôtre* ; de présenter le mieux possible le projet éthique de Calvin. En second lieu, d'*« interpréter cette tentative en fonction de nos préoccupations actuelles »*, *« d'en faire l'évaluation critique, au nom des critères mêmes dont Calvin reconnaît la validité (...), en mesurer la pertinence pour notre temps et nous situer dans le débat toujours ouvert sur la signification et la valeur du calvinisme »* (p. 11 à 13).

Soyons reconnaissants à l'auteur de ses efforts de compréhension et d'imagination pour « essayer » de comprendre et présenter ce que peut être, selon lui, la *pertinence* de la pensée de Calvin, émergeant de son *im-pertinence* au monde moderne.

La partie la plus suggestive de l'exposé est au dernier chapitre : « *Pertinence du modèle éthique calvinien* » (p. 138-160). Y est présentée et soutenue l'hypothèse que ce modèle est construit sur un système à trois pôles : théologique, politique, éthique, dont il analyse avec finesse les interactions. Telle est la contribution positive et originale de l'auteur à un approfondissement de l'éthique calviniste qui ne donne pas l'impression du déjà vu.

Il n'en est pas de même du corps de l'ouvrage : E. Fuchs tend à montrer l'ambiguïté de l'œuvre de l'homme et de sa responsabilité face à la providence, à la Loi de Dieu, à la sanctification, « et les impasses du système, les pièges de la cohérence » (p. 119ss).

Plusieurs raisons en sont la cause :

1. *Le monolithe de l'Institution chrétienne.*

Pour étayer sa pensée, E. Fuchs ne se réfère qu'à l'*Institution* : il la cite 160 fois, pour 6 mentions tirées d'ailleurs (Jb 20 : 16, Ps 82 : 3, Dt 8 : 14-20, Mt 20 : 1, une référence à la *Congrégation sur l'Election éternelle* – selon *Calvin homme d'Eglise*, et une lettre de Calvin à l'un de ses amis). Concernant l'éthique calvinienne, est-il pensable de ne rien chercher ni découvrir dans les prédications et les commentaires de Calvin sur le Deutéronome (ch. 28, par ex.), Job (159 sermons de direction spirituelle), Esaïe, Jean 13 à 17, Hébreux 12, etc. Trop d'auteurs pensent connaître Calvin par la seule *Institution* et quelques fragments de *Commentai-*

res. Ils nous présentent alors des Calvins-jumeaux qui ne nous apprennent pas grand-chose et se voient caricaturés pour les mêmes motifs et principes d'interprétation ! La Bibliothèque de la Faculté de Théologie de Lausanne ne détient-elle pas tous les originaux français des Commentaires de l'Ancien Testament ? De plus, E. Fuchs n'utilise qu'en partie l'*Institution : le Baptême et la Cène*, par exemple, ne jouent aucun rôle dans l'éthique chrétienne.

2. Carence de citations bibliques.

« Il faut lire avec soin toutes les citations bibliques qui sont la véritable matière de son œuvre », affirme l'auteur (p. 137). Pourquoi donc ne trouvons-nous ici qu'une vingtaine de références ? Le lecteur doit alors avoir l'*Institution* sous la main, se reporter aux textes bibliques sur lesquels Calvin étaye et justifie sa pensée. Faute de quoi, les citations de l'auteur ne peuvent être *bibliquement* appréciées : le lecteur y plane comme dans un nuage extra-biblique et n'est pas à même de discerner ce qu'on ajoute ou retranche à la pensée de *Calvin selon l'Ecriture*. Aussi « La Morale selon Calvin » nous est-elle présentée selon E. Fuchs et non selon l'Ecriture.

3. Une logique intellectuelle et profane.

Pour méthode d'appréciation et de raisonnement, l'auteur pose le principe de la « cohérence », à savoir le caractère de ce qui se compose de parties liées et harmonieuses entre elles (Robert), ou l'absence de contradiction entre les parties d'un argument ou d'une doctrine (Lalande). Il l'oppose à l'« incohérence », au caractère de ce qui comporte deux composantes de sens ou de dispositions affectives contraires (Robert), aussi bien chez Calvin que chez ses lecteurs. Chercher la cohérence, c'est vouloir dépister l'« in-cohérence », l'« ambi-valence » (p. 128). E. Fuchs pose ce principe : « La cohérence (chez Calvin) aboutit finalement à l'incohérence, puiqu'on retrouve, ou qu'on risque de retrouver, ce qu'on avait voulu justement le plus éviter »... (Ibid). Il pense démontrer les incohérences, les contradictions de sa pensée, tels le cercle infernal d'une auto-culpabilisation : haine du péché et haine de soi-même (p. 75) ; exigence intérieure et règle extérieure (p. 79) ; ascétisme et hédonisme, etc... ; une redoutable ambiguïté de l'éthique, voire sa *défiguration* : courir le risque de s'enliser dans le moralisme (p. 128-133), ...et tous autres dangers imaginables ! Car enfin, ne s'agit-il pas, « dans tous les cas de distinguer l'historicité du texte de sa vérité théologique » ? (p. 48). Mais, pour Calvin, « il ne peut pas y avoir dans l'Ecriture de textes de valeur inégale... Cet attachement à la lettre de l'Ecriture peut conduire à une sorte d'idolâtrie du texte, à la confusion entre Ecriture et Parole de Dieu » (p. 53). « Sur certains points, il nous semble que Calvin a cherché une cohérence plus dogmatique qu'herméneutique, c'est-à-dire qu'il a préféré tenir jusqu'au bout la logique d'une proposition dogmatique plutôt que de respecter la complexité, apparemment incohérente, de l'Ecriture... » (p. 118). En revanche, ajoute l'auteur, il est plus gênant de repérer, sur certaines questions, un souci logique qui aboutit à une certaine fermeture sur soi du système, quand l'interprétation non seulement, comme c'est sa tâche, donne sens au texte en lui faisant écho, mais cherche à le réduire à l'univocité. Dans ce cas le système est en défaut, et la critique doit s'exercer sur ces formulations globalisantes (Ibid).

Nous sommes en présence d'un authentique *fondamentalisme intellectuel, inspiré d'une logique profane*, à savoir – selon la définition de Lalande – « les vérités logiques antérieures à celles qu'il s'agit de fonder. » (*Vocabulaire* p. 365).

4. Une logique biblique et chrétienne est nécessaire.

E. Fuchs se trompe en posant la « cohérence » comme critère logique d'interprétation, fondée sur les principes de non-contradiction et du tiers exclu. *Le principe*

chrétien d'interprétation des vérités de foi est la complémentarité, c'est-à-dire le rapport intime de deux idées qui s'accordent entre elles pour former un tout vivant sans la moindre contradiction... Une vérité de foi n'est jamais monolithique, à mémoriser d'une manière passive ; la foi chrétienne n'est pas à réciter mais à vivre. Une vérité à croire est presque toujours formée de deux affirmations distinctes reçues, comprises et vécues de manière active et quotidienne, dont la foi fait la synthèse de ses composantes convergentes.

Il en est comme des deux pôles du courant électrique. Vous branchez-vous sur le *positif* seul ? Rien ne passe, rien n'arrive, rien n'existe ! Sur le *négatif* seul ? C'est l'inertie de la matière. Il faut joindre les deux pôles pour que le courant passe. Ainsi en est-il d'une vérité à croire : nous discernons simultanément ses composantes qui font jaillir l'*esprit* et le *combat de la foi* pour en saisir la vérité dans l'unité. Il ne s'agit pas d'un artifice de l'interprète de l'Ecriture, mais de la *structure* de la Révélation vécue. Celle-ci, par exemple, nous présente l'*inspiration divine* des Ecritures et leur rédaction *humaine* ; le Christ, *Fils éternel* du Père et l'*homme* semblable à nous ; la foi seule qui justifie,... et qui ruisselle d'*œuvres bonnes*. Aussi n'y a-t-il pas le monde de la Nature à côté de la Sur-nature, le monde de l'*homme* et le monde de *Dieu* ; celui d'*en-bas* et celui d'*en-haut* : mais un monde unique dans la complémentarité de ses divers aspects. La foi vit simultanément les deux composantes de la même vérité et, par le combat spirituel auquel participent toutes les ressources du cœur et de l'intelligence, elle se cramponne et maintient avec force sur la ligne de crête, d'où, d'un seul regard, elle saisit les deux termes de la même réalité qui seule nous donne la vérité. Privilégie-t-elle ou supprime-t-elle l'un des deux termes ? Elle tombe aussitôt dans l'hérésie, dans l'inertie, et tout naturellement dans l'incohérence, et les anti-nomies. Sous la direction de la foi, l'activité de l'esprit est intense : elle permet, même et surtout dans la souffrance, de garder le cap du salut que Dieu nous offre en Jésus-Christ, quelles que soient les conditions de notre existence personnelle, familiale, sociale, dans la prospérité et dans l'adversité, la santé ou la maladie selon les décrets de la Providence. Tel est le combat quotidien de la foi dont Abraham, Père des croyants, nous a donné l'exemple et la victorieuse solution entre la promesse et le commandement (Gn 22).

5. Liberté - contrainte - nécessité.

L'« ambivalence » n'est pas chez Calvin (Dieu grand, *mais* Dieu bon... Dieu terrifiant, *mais* Dieu miséricordieux, p. 76), elle n'est que chez son interprète. Le cerneau d'un croyant ne fonctionne pas selon la logique profane des *mais - mais*, ou des *ou - ou*, le rythme à deux temps d'un moteur de mobylette ! Dieu est grand ET bon, majestueux ET proche, etc., non successivement mais simultanément. Il n'a pas « double visage » ; il est Lui, l'*Unique*. Sa volonté, sa sagesse, sa justice sont *une et identiques*, s'équivalent et se fondent en UN. (Cf. Sermons 46 et 47 de Calvin sur Job, O. Calv. XXXIII, p. 579, 590). S'il les connaît, E. Fuchs ne tient nul compte de ces textes, pas plus qu'il n'a discerné – ou retenu – le principe biblique fondamental de la compréhension de l'*agir humain* (responsabilité, sanctification, etc.) à savoir la distinction et les relations entre la Liberté, la Contrainte et la Nécessité (Institution II, iii, 5 et iv. 1), auxquelles Calvin en appelle constamment et qu'il présente comme l'authentique fondement de la psychologie biblique, discerné et retenu bien avant lui par des Pères de l'Eglise. Faute de quoi, l'exposé de E. Fuchs est totalement déséquilibré et se dissout dans les brumes d'un romantisme sentimental et indigné, aux antipodes de la pensée de Calvin et – faut-il le préciser ? – de la Révélation.

S'agit-il de l'*élection* – *préordination* ? « Entraînés par la terrible logique du système, Calvin en vient à poser en toute rigueur la double – prédestination... Du

coup, c'est Dieu lui-même qui est l'auteur du mal, et l'éthique disparaît au profit du tragique » (p. 36-37). Mais d'où vient cet amalgame dont nous ne discernons pas le secret si — ce qui est vrai — « qu'ils soient élus ou réprouvés, les hommes sont responsables de leur actes » (p. 39, n. 12) ? Ici, la « logique » rationaliste se laisse paresseusement aller ! Car il y a plus prédestinatien que Calvin, plus que Paul : *le Christ en personne*. Les Évangiles nous rapportent de lui trente passages, dont une quinzaine en Jean ; et les textes apostoliques, une cinquantaine d'affirmations sur l'élection — préordination, que résume Ephésiens 1 : 3-14. Selon l'analogie de la foi il n'y a pas de doctrine mieux attestée dans l'Ecriture que celle de l'élection (et de la nonélection). Edouard Reuss, tout libéral qu'il fût, avait raison de proclamer : « *Ce n'est pas avec des lambeaux de textes bibliques qu'on réfutera les Canons du Synode de Dordrecht* » sur l'élection éternelle de Dieu. Quelle interprétation E. Fuchs nous apporte-t-il de cette masse d'informations ? « La terrible logique d'un système qui, pour justifier Dieu, finit par le rendre odieux » (p. 120) par la « prétention de connaître tout le mystère de Dieu » (p. 83). Or Calvin ne « connaît » de Dieu que ce que nous en révèle l'Ecriture, mais son « mystère » reste pour lui plus incompréhensible qu'à tout autre, et ne peut jamais, même dans l'exercice de sa providence, autoriser les moindres spéculations. Ainsi que le faisait R. Stauffer, E. Fuchs impute la providence au domaine réservé de la prédestination. « On ne prêche pas sur la prédestination » disait Calvin ; « On ne prêche pas sur la providence », déclarait R. Stauffer. « Cette théologie, dit E. Fuchs,... prétend refuser le scandale que lui oppose la souffrance impuissante de l'innocent. Il (Calvin) ne peut que prêcher la *soumission* et l'*humiliation* de l'homme souffrant, qui doit apprendre à dire merci au Dieu tout-puissant qui le fait souffrir » (p. 83). Telle est « la terrible logique d'un système qui, pour justifier Dieu, finit par le rendre odieux » (p. 120), et postule « *la soumission résignée* devant l'incompréhensible Toute-Puissance qui nous dépasse et parfois nous écrase » (p. 121). Face à l'arbitraire des circonstances, il n'y a pas de véritable choix éthique, mais la *soumission seule*. Il s'agit ici bien sûr de la souffrance du croyant et non de celle des autres.

6. Pas de « soumission résignée » mais acceptation et acquiescement.

Cette in-compréhension totale, que dis-je ? cette falsification — textes en main — du sens et de la portée de la souffrance du chrétien me bouleverse et me consterne. *Résignation et soumission !* Faire le dos rond ? L'inerte passivité des stoïciens ? L'obéissance de l'amour n'existe-t-elle donc pas ? alors qu'il s'agit ici du cœur et du sommet de la foi et de l'espérance ? La pensée calviniste, fidèle à la Révélation, pose deux degrés de plus : l'*acceptation* et — distinction suprême de l'attitude chrétienne — l'*acquiescement*. Ce terme — E. Fuchs ne l'aurait-il jamais remarqué chez Calvin ? — est le sommet de la compréhension de notre vie et des dispensations divines, à savoir : « *Dieu nous éduque, nous instruit paternellement afin de nous communiquer sa sainteté* » (Hb 12 : 4 à 13) *. Il n'y a pas de calviniste au monde dont la vie spirituelle corresponde à ce schéma déshonorant : *résignation, soumission, humiliation*, et n'oppose un démenti indigné au carcan spirituel où E. Fuchs nous emprisonne ! Pourquoi ne nous interroge-t-on pas sur la foi qui nous fait vivre, plutôt que de battre vainement l'air de ce qu'on « croit » que nous sommes — et croyons !

Quelle force la logique rationaliste n'a-t-elle pas pour interdire l'exakte lecture de l'Ecriture et de ses plus fidèles commentateurs, pour défigurer, voire estomper — en toute bonne conscience semble-t-il — des pans entiers de la Révélation, induire au sommeil notre raison naturelle, conformer au goût du jour les battements de notre cœur, les élans de notre foi ! Pour Calvin comme pour les Ecritures, le commentaire de E. Fuchs ne porte que sur un éventail de morceaux choisis, à la recherche d'une cohérence artificielle facile à postuler, monotone et monocorde, plutôt

que d'une vigoureuse complémentarité, exigeant chaque jour la tonique et victorieuse réflexion de la foi, unissant des vérités complémentaires pour que passe le courant et la vie. Nous sommes appelés à aimer Dieu de tout notre cœur, mais aussi de toute notre intelligence. (Mc 12 : 33). L'évaluation d'E. Fuchs (p. 119-139) n'est que dé-valuation.

D'où la question : « *Peut-on être calviniste au XX^e siècle ?* » (p. 119 à 139). Oui, répond-il par quelques exemples qui ne rallieront pas tous les suffrages. Mais que signifie une telle question ? Ignore-t-on que les *calvinistes* sont des millions dans le monde, qu'ils s'honorent de savants renommés dans toutes les disciplines, que nous sommes fiers de notre parenté ? Nous n'accepterons jamais le désarmement de la réflexion et de l'intelligence qui nous est ici proposé. « Il faut reconnaître qu'il y a chez Calvin une force et une intelligence, un courage et une créativité théologique qui en font pour toujours un maître spirituel parmi les plus grands » (p. 182-183). C'est pourquoi nous sommes et restons « *calvinistes au XX^e siècle* ».

* Texte en général mal traduit. Il y s'agit de la pédagogie d'un Père en vue du plus glorieux futur de ses fils et de ses filles, et non d'une « correction » à cause de Cf. mon étude : « Le Dieu créateur et la souffrance du Chrétien », *La Revue Réformée*, 27 (1976 : I) 6.21.

Alain PERROT, *Le Visage humain de Calvin*, (Genève : Labor et Fides, 1986).

Cet ouvrage n'est ni une nouvelle biographie, ni une anthologie de Calvin. L'auteur se propose de faire apparaître la richesse et la diversité d'une personnalité à la fois trop connue et cependant méconnue, qui pourtant rayonne aujourd'hui comme autrefois. Qu'il le veuille ou non, notre protestantisme ne peut faire autrement que de se situer par rapport à Jean Calvin, non seulement comme au théologien de génie, mais aussi – et cela est la source de ceci – comme, à l'homme de chair et de sang, qui présente au cœur de ceux qui le connaissent, la plus sensible et la plus attachante silhouette d'humanité.

A. Perrot choisit textes et références aux meilleures sources avec finesse et sensibilité. Il les dispose avec élégance par une typographie reposante dans un ordre séduisant. Sa lecture est un enchantement.

Calvin et ses amis... (p. 11 à 41), *Calvin et sa femme*, où il apparaît bien différent de ce que la légende inventa après coup. Voilà des textes émouvants que seul un calvinologue averti peut nous offrir : une vraie révélation pour ceux qui ne connaissent pas sa correspondance (p. 42 à 56).

Calvin pasteur, théologien au quotidien ; Calvin et la souffrance, les mourants, les endeuillés, les persécutés. « Loin d'opposer une réaction stoïque et par là inhumeaine à la douleur, il se laisse envahir par elle au point d'en être terrassé » (p. 57 à 83). *Calvin et le langage, exégète, interprète de l'Ecriture*, aux antipodes de l'« intellectualisme », du fondamentalisme « littéraliste » de l'inspiration de la Bible, Calvin « qui mâche les mots pour qu'on les puisse digérer » (p. 103 à 113).

Calvin et l'Unité de l'Eglise. « Pour rétablir l'unité de l'Eglise, je franchirais bien dix mers », écrit-il à l'évêque anglican Cranmer ; une attitude trop souvent ignorée de nos contemporains : « Il doit y avoir chez les chrétiens une telle haine du schisme qu'ils l'évitent autant qu'ils le peuvent » ; la tolérance convient dans les choses secondaires (p. 114 à 132).

Alain Perrot expose d'une manière plus personnelle *Calvin et la violence*, en situant sa réflexion dans les contextes d'aujourd'hui sur le droit de résistance aux Autorités, la résistance individuelle, l'insurrection armée ; ou bien l'obligation d'une résistance spirituelle, active et dynamique, jusqu'à la mort et au martyre. L'auteur prône une « théologie contextuelle » qui n'invente rien, mais « dit dans un contexte spécifique » de manière nouvelle, ce que l'Ecriture a toujours dit ; elle fait apparaître des pans de la Révélation qui semblent nouveaux, parce qu'ils avaient été trop laissés dans l'ombre jusqu'alors » (p. 133 à 149).

Calvin et le politique ; apparaît ici la stature européenne du Réformateur, parlant d'égal à égal, mais avec un diplomatique respect, aux plus grands d'Europe comme de la nation ou de la cité (p. 153 à 176), ce respect dont nos Eglises et leurs autorités manquent trop souvent aujourd'hui.

Le message social de l'Eglise, tel que le conçoit Calvin, est d'une ampleur et d'une dynamique qui fait pâlir de honte les ténors des mouvements sociaux d'aujourd'hui. A. Perrot déclare : « Ceux qui, aujourd'hui, tiendraient la moitié des propos que tenait Calvin, seraient traités de « gauchistes » ou de « communistes », selon l'antienne bien connue des opposants à tout changement juste ». Les calvinistes authentiques n'ont rien des réactionnaires. Tout ce chapitre (p. 177 à 189) est d'une aveuglante actualité.

Il est rendu justice à la dimension encyclopédique de l'intelligence calviniste par un portrait de *Calvin et la culture, la nature, l'art, la musique, la science*, qui donne une idée de l'importance du calvinisme international d'aujourd'hui dans tous les domaines de la pensée et de l'action (p. 191 à 223).

A. Perrot, bien sûr, consacre *Au passif de Calvin* un chapitre d'un ton modéré, plus que ne font beaucoup d'autres (p. 85 à 102). Ici et là, il est toutefois gêné par la difficulté de compréhension que présente le principe de logique chrétienne « liberté - contrainte - nécessité » qui l'empêche d'appréhender le cœur de notre pensée...

A chaque instant, celui qui connaît bien Calvin apprend encore quelque chose par l'excellence des citations. Quant aux autres, ce livre est une révélation.

Dans sa préface, André Dumas exprime finement le mot de la fin : « Il y a assez d'intimité, pour que nous entrions en amitié et assez de distance, pour que nous demeurions en liberté. »

UN CADEAU UTILE ... ET AGRÉABLE

Un abonnement d'un an à LA REVUE RÉFORMÉE !

A titre d'encouragement, le prix de votre propre abonnement, ou réabonnement, en 1988, est réduit de moitié (60 FF + 120 FF ou 20 FS + 40 FS, tarif normal ; etc.).

Le dernier numéro (87/3) est consacré à la famille chrétienne, à sa place dans la société, à la mission de chacun des parents. Plusieurs auteurs, hommes et femmes. A lire et à faire lire.

« LA FOI CHRÉTIENNE : UNE EXPÉRIENCE COMME LES AUTRES ? »

William EDGAR

André GODIN, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité.*
(Paris : Le Centurion, 1981).

D'après une certaine pensée moderniste, les champs nouveaux de la connaissance obligeraient à dire « non... mais » à des idéaux qui nous viennent des siècles passés. Il ne serait plus possible de recevoir telle ou telle doctrine ancienne, de croire en l'existence de Dieu, en l'immortalité, d'accepter la structure traditionnelle de la famille... *mais*, bien que condamnés à une étrange liberté, nous pouvons aller à la découverte d'un monde toujours passionnant. Il sera moins utopique et plus humain. Le réalisme moderne, d'abord iconoclaste, se montrera en fin de compte sauveur. Albert Camus a dit que nous étions privés de lumières, mais libres de vivre pleinement notre combat contre l'absurde.

Le livre du professeur Godin a comme sous-titre, *Le désir et la réalité*. Le réalisme psychologique ne permet pas d'emblée, nous dit-il, de considérer l'expérience religieuse comme une assurance qu'un Dieu existe, ou qu'un pardon a été vraiment accordé. Elle se situe davantage sur le terrain psychologique. Curieusement, l'auteur plaide en faveur de l'explication « psy » du phénomène, sans pour autant rejeter complètement l'expérience religieuse en tant que telle. On est bien là dans le « non... mais » moderniste.

Quand on s'exprime « psychologiquement », que fait-on ? Deux possibilités existent. La première consiste simplement à tenir compte de certains facteurs psychologiques. C'est ce que font beaucoup de chercheurs lorsqu'ils considèrent la relation qu'il y a entre les éléments subjectifs et l'aspect objectif de l'expérience religieuse. Ils voudraient tenir compte à la fois des découvertes utiles des lois de la psychologie et de la réalité de la révélation. La deuxième, en revanche, cherche à expliquer, cette expérience par les seules lois de la psychologie. C'est ce que font les penseurs dont la vision des choses n'inclut pas d'intervention extra-humaine dans l'expérience religieuse.

Une prise de position au début du livre d'A. Godin aurait constitué une grille de lecture qui aurait permis au lecteur de mieux suivre la démarche de l'auteur. Mais alors l'effet de « suspense », qui caractérise l'œuvre, aurait disparu. André Godin laisse espérer, jusqu'à la fin, malgré une critique assez dévastatrice, que l'expérience religieuse comporte quelques éléments objectifs et qu'elle ne relève pas de la seule subjectivité. Mais au dernier moment, il avoue tout : « Ce qui est le plus contraire au christianisme, ce n'est pas l'athéisme : il n'est souvent que rejet des idoles. Mais

c'est le fatalisme dans la résignation, même religieuse : les gestes du Fils de l'Homme remettaient l'homme debout, lui rendaient une dignité sans exclusive, et sa parole proclamait '*Ta foi t'a sauvé*' là même où il était sans espérance, socialement et religieusement. Agir ainsi et en son nom, c'est faire l'expérience de l'Esprit » (p. 264).

Certes, bien des chrétiens souffrent d'*« illusion* », c'est-à-dire font des expériences religieuses fondées sur des réalités qui, en fait, ne sont pas objectives. Il est tristement vrai que des croyants peuvent connaître un état de fausse culpabilité dû à un réflexe psychologique, à un désir de réconfort, d'absolution, etc. alors qu'en réalité, ils sont libres. Nous devons saluer le travail d'A. Godin quand il éclaire un certain nombre de cas de véritables « fabrications mentales ». Seulement, il va trop loin. Chacune des trois parties de son livre « invite le lecteur, chrétien ou non, à s'étonner peut-être, à se situer et, en tout cas, à oser appeler par leur nom (psychologique) des expériences qui, de toute évidence, ne tombent pas du ciel ». (p. 259).

La première partie veut démontrer que des expériences ordinairement attribuées à la rencontre (réelle) avec Dieu sont, en fait, des illusions fabulatrices. Il cite beaucoup de cas, dont celui d'une jeune fille qui croit sincèrement que « Dieu voit tout », mais qui se trouve simplement victime d'un « animisme » qui lui fait attribuer à Dieu un fait imaginaire de sa part. Il cite encore le cas d'un enfant injustement puni qui réclame justice en invoquant Dieu ; mais ce n'est là que la manifestation du besoin qu'il a d'un défenseur.

Dans la deuxième partie, l'auteur propose une méthode pour repérer l'importance de l'égocentrisme dans l'expérience de la conversion. Si l'on peut trouver une explication psychologique, inutile d'en chercher d'autres. Conclusion : il n'y a pas de phénomènes intérieurs, d'intériorité pure ; tous renvoient à quelque chose d'extérieur. Même quand une expérience semble assez authentique, elle n'implique pas l'existence du supra-naturel. Seule une fidélité dans le discours donne *un sens* à un fait. Le mouvement charismatique, par exemple, tiendrait un discours plus ou moins sincère ; il baigne néanmoins dans une psychologie de groupe qui le détermine.

Enfin, dans la troisième partie, l'auteur reprend à son compte les grands termes freudiens, tels qu'*illusion*, *désir*, *refoulement*, *Idéal du Moi*, *organisation*, *inhibition*, etc. L'expérience religieuse trouve presque toujours bien sa place dans ces thèmes. Mais le petit suspense est toujours là : « s'ensuit-il que tout cela soit faux ? Non. Voué à la disparition ? Pas nécessairement ». Seulement, A. Godin est incapable de nous dire quelles sont les exceptions. Curieusement, la sincérité est, pour lui, un critère important d'*authenticité* (p. 198). Mais on ne comprend pas bien ce que veut dire « authentique » dans son analyse.

Que penser en fin de compte ? Quatre remarques seront faites en guise de conclusion.

1. La théologie, en tant que cadre et source de réponses aux questions diverses de la vie, n'intéresse pas notre auteur. Celui-ci est conscient de l'insuffisance d'une théologie spiritualisante, qui ne cherche pas à harmoniser le rite et l'action sociale. Mais il n'y a pas de théologie à construire. Dans une partie saisissante de son livre, A. Godin évoque deux expériences de groupe qui ont eu lieu dans les temps récents : le renouveau charismatique et les communautés de base dans la théologie de la libération. Pour mieux comprendre pourquoi, dans le premier cas, l'Eglise (il ne parle que de l'Eglise Catholique romaine) a été accueillante alors qu'elle s'est montrée méfiaante dans le deuxième, le recours à la psychologie s'impose. L'auteur ne semble pas s'intéresser à l'aspect biblique de cette question.

2. Etant d'origine américaine, je suis frappé par l'isolement du monde francophone par rapport à celui des allemands et des anglo-saxons. Dans plusieurs disciplines, les savants semblent travailler, parallèlement, sur les mêmes problèmes, ignorant (ou presque) les recherches de leurs collègues à l'étranger. C'est frappant en psychologie. Alors que des travaux considérables ont été entrepris sur le freudisme en Angleterre et en Allemagne, A. Godin se contente d'en rester naïvement à une orthodoxie freudienne, bien dépassée dans ces deux pays. Je ne lui reproche pas tellement son point de vue que sa méthode. Il aurait dû tenir compte de la critique dont Freud est l'objet, ne serait-ce que pour dire son désaccord avec elle. Autrement dit, le lecteur doit s'étonner du freudisme quasi-inconditionnel de ce livre.

3. Il y a au moins quinze ans que les psychologues travaillent sérieusement à réconcilier, ou même à intégrer, la psychologie (ou plutôt les psychologies) et la théologie. Evidemment, toutes les combinaisons possibles ont été proposées. Les liens entre le vocabulaire freudien et la religion ne sont pas aussi simples que notre auteur le laisse croire. Dans le domaine de la cure d'âme, le champ de recherche à couvrir pour trouver la meilleure harmonisation entre la sagesse biblique et l'apport scientifique des psychologies est considérable. Mais la cure d'âme pastorale échappe à l'attention d'A. Godin, alors qu'il y aurait trouvé une source très riche de matières pour tester ses idées.

4. En dernier lieu, et c'est en apogète que je m'exprime, la démarche fondamentale de ce livre est erronée. Il s'agit, en quelque sorte, d'une « erreur génétique », à savoir confondre une cause possible et une explication vraie. Il a souvent été remarqué que Freud commettait cette erreur en attribuant une névrose aux croyants. Certaines personnes croient en Dieu, en effet, parce qu'elles ont besoin d'un père qui les soulage de leur culpabilité. Cela est indéniable. Mais il est incorrect de faire un pas de plus et de dire que cela explique toute attitude de foi. A. Godin se laisse prendre à ce piège, sans toutefois aller jusqu'à exclure toute possibilité d'expérience religieuse réelle. Comme Kant, il voudrait, en quelque sorte, justifier la religion par la science ; il ne fait que la séculariser.

« RÉFORMÉ ET / OU CHARISMATIQUE ? »

Abram MARKUSSE

Thomas SMAIL. *Au risque de ta présence* (Lausanne : LLB, 1958)

Enfin de la théologie ! Jusqu'ici le mouvement charismatique a produit surtout des livres et articles de témoignage – en français du moins. Dans ce livre, nous avons un essai de théologie systématique écrit par un pasteur engagé depuis dix ans dans le mouvement. Paru en 1975 à Londres, l'édition française est sortie en 1985 seulement.

L'auteur considère son livre comme « le fruit d'un travail qui tend à faire concorder une expérience théologique nouvelle avec une théologie déjà éprouvée ». Il donne à deviner quelle est cette théologie de « l'époque de mes études » ; nous pensons qu'elle doit être réformée. Modestement, il estime que le résultat « n'est rien de plus que l'esquisse d'une approche théologique de l'œuvre de l'Esprit dans le Christ et en nous ».

Le premier chapitre est pratiquement une introduction. Smail fait le point du développement du mouvement. Il signale les manquements dûs à des défauts humains : exagérations, exclusivisme, manque ou refus de réflexion, isolement de l'œuvre de l'Esprit de sa source, le Christ. Mais il y a aussi les bienfaits : un renouveau réel de l'Eglise. Au cours de ce bilan, l'auteur procède à des mises au point dont voici quelques-unes :

- le vrai but de l'œuvre de l'Esprit est d'amener l'homme à Christ ;
- l'apôtre Paul ne fait pas de distinction entre dons ordinaires et extraordinaires ;
- tous les dons sont charismatiques, la vie chrétienne elle-même est don de l'Esprit ;
- toute l'Eglise est, en son fondement-même, évangélique, catholique et charismatique.

Les chapitres 2 à 9 forment le corps du livre : une pneumatologie christologique. Au lieu de faire une œuvre abstraite, théorique, l'auteur s'applique à démontrer que, ce que Jésus-Christ a vécu « dans les jours de sa chair » a une signification directe et concrète pour la vie du chrétien. L'exposé débute avec une étude de 2 Corinthiens 3 : 18 : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur qui est l'Esprit ». Ce verset sert de fil conducteur jusqu'à la fin de l'ouvrage. « Car l'Esprit Saint accomplit avec nous, dans son registre,

tre, ce que Jésus a effectué pour nous » (p. 28). « Cette gloire (de Dieu) apparaît non seulement en Christ mais aussi en nous. L'image, aussi pâle et insignifiante soit-elle, comparée avec le prototype est pourtant réelle et authentique » (pp. 30,31). Le moyen, sous-entendu dans ce texte est la foi, qui est « ...la main vide tendue vers le Christ, main qu'il remplit de ... lui-même... » (Calvin, p. 32). Cette foi est toujours concrète : croire et recevoir. « *L'objet de la foi est le Christ ... La conséquence de la foi est l'expérience* ». La transformation du chrétien par l'œuvre de l'Esprit est réelle, non théorique. Elle n'est qu'un début, une esquisse, mais elle garantit de tout ce qui reste à venir.

Au chapitre 3, Smail rejette avec de bons arguments la théorie de la cessation des « dons extraordinaires », qui ne seraient pas pour notre époque, mais aussi la doctrine de la seconde bénédiction, fondement et pierre de touche du pentecôtisme classique. Ensuite, il explique la double médiation du Christ et de l'Esprit : c'est Jésus qui envoie l'Esprit après son ascension, mais l'Esprit sert de médiateur pour nous communiquer le Christ. Cette interdépendance est étendue jusqu'aux chrétiens : le Christ et l'Esprit dépendent de l'Eglise pour manifester la gloire divine sur la terre. L'Eglise n'est pas seulement appelée à témoigner en paroles, mais à être témoin, par des vies transformées, par la parole d'autorité, par des actions puissantes, par sa relation avec le Père et sa communion intérieure. Mais « là où l'action de l'Esprit est empêchée ou contrecarrée, la gloire du Christ est diminuée ». (p. 60).

Avec le chapitre 5, nous atteignons le cœur du sujet, la structure christologique de l'œuvre de l'Esprit. Après un exposé des grands principes, nous suivons la vie de Jésus dans ses étapes principales, de sa naissance jusqu'à son ascension. Chaque fois, le parallèle est tracé entre la vie du Christ et la vie du chrétien. Ce que le Fils de Dieu a fait dans son humanité, qu'il a en commun avec nous, nous sommes appelés à le faire dans notre humanité par l'Esprit Saint. Son incarnation a été réelle, sa chair a été celle du péché (Rm 8 : 3), mais en assumant notre chair il « l'a régénérée et l'a sanctifiée par l'Esprit Saint. (p. 74) (...) En conséquence, nous sommes solidement fondés à croire qu'il veut et peut nous recréer dans la même glorieuse image lorsque notre vie humaine, toute perdue qu'elle soit, est unie à lui et ouverte au même Esprit ». (...) « De même qu'il prend pour Lui notre chair pécheresse, de même il nous donne sa divine plénitude » (p. 75). « Nous pouvons devenir en Christ... des hommes totalement nouveaux » (p. 77). Le Christ n'est pas seulement porteur de l'Esprit, un homme totalement rempli de l'Esprit que quelqu'un, un jour, pourrait éventuellement égaler, il est aussi dispensateur de l'Esprit, c'est lui qui baptise. (Mc 1 : 8 ; Ac 2 : 33) En cela il se tient du côté de Dieu, il est divin.

La tentation de Jésus et sa croix ont une signification réelle et concrète pour la vie du chrétien. Smail prend ses exemples dans la vie des groupes charismatiques qu'il connaît bien. Toute manifestation de l'activité de l'Esprit est « marquée par la croix ». (p. 127) Renoncer à soi-même, se donner à Dieu, puis aux autres n'est possible que lorsqu'on a appris à sacrifier sa chair. Christ communique sa vie de ressuscité aux croyants, (Ep 1 : 19,20 ; 1 Co 15 : 45) « mais le 'pas encore' demeure ». (p. 136)

Un appendice spécial s'intitule « Jésus et les langues ». L'auteur a su déceler, dans le récit évangélique, tous les dons charismatiques exercés par Jésus, mais celui des langues n'est jamais mentionné. Seule, la conclusion la plus longue de l'évangile de Marc met l'annonce de ce don dans la bouche de Jésus et Actes 2 : 33 nous dit que Jésus est la source de ce que les foules voient et entendent. « Malgré l'absence de preuves scripturaires, ce don se rapporte à la christologie car, dans notre pratique de la glossologie, le Christ est loué et glorifié du fond de nos coeurs... » (p. 148) Nous estimons que cette absence constitue une faiblesse dans la défense de la thèse :

« celui qui est arrivé à l'Eglise à Pentecôte reflétait ce que l'Esprit avait déjà accompli dans l'humanité du Christ ». (p. 147)

Au dernier chapitre, Smail aborde la question : pourquoi maintenir le terme « baptême dans le Saint-Esprit » quand on a expressément pris des distances vis-à-vis d'une théologie qui en fait son cheval de bataille ? Il veut conserver l'expression parce qu'elle est celle du Nouveau Testament quand il décrit la réception de l'Esprit par l'Eglise à Pentecôte, et que beaucoup d'objections ont leur source dans des conceptions qui elles-mêmes ont besoin d'être réexaminées à la lumière de l'Ecriture. En second lieu, le terme est très répandu ; il vaut mieux préciser son contenu que changer l'appellation ; il subsisterait quand même. Dans le total de l'entrée de la vie chrétienne, dans lequel se trouve la foi, la repentance, la conversion, la régénération, etc. il indique la manifestation de la présence de l'Esprit dans notre expérience. Ce baptême fait partie intégrante de notre baptême dans le seul Seigneur. Peut-être la phrase évasive de 1 Corinthiens 12 : 13 « ... nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » indique-t-elle, en plus de l'incorporation en Christ, « le vécu de notre participation à la présence et à la puissance de l'Esprit ». (p. 160) C'est le moment où l'Esprit est « libéré » dans le chrétien, et avec l'Esprit les dons de l'Esprit. La seule condition de la réception de ce baptême est la foi en Christ, mais alors le Christ tout entier.

Quant à la nature particulière de l'expérience, gardons-nous d'ériger en loi l'expérience spirituelle. Elle est aussi variée que le récit des conversions dans le livre des Actes. Par conséquent, pas de règles non plus pour les langues. La seule loi souveraine est celle de l'amour. En ce qui concerne le langage descriptif, restons souples, ne nous laissons pas enfermer dans une camisole de force, en nous conformant à la théologie classique. Un instrument de mesure fin et précis demeure : « toute l'œuvre de l'Esprit obéit toujours à l'attraction de ce pôle magnétique qu'est l'humanité nouvelle du Seigneur ». (p. 171)

Ce livre a beaucoup de qualités ; la plus grande est peut-être son équilibre. Par exemple : l'auteur considère que la guérison médicale est un don de Dieu au même titre que la guérison « miraculeuse » ; les moyens et le cadre sont différents. Les guérisons « divines » font suffisamment défaut pour nous rappeler que nous vivons dans le « pas encore », même si les interventions miraculeuses du Seigneur témoignent du « déjà ». Dans le culte de l'Eglise, un ordre, une unité, une liturgie doivent être maintenus. Mais il faut faire place à l'apport de chaque membre dans une spontanéité ordonnée conduite par l'Esprit. On trouve aussi de bonnes analyses et définitions, par exemple en ce qui concerne le moyen qu'est la foi dans le processus de l'entrée dans le salut.

Smail attaque une forme de « docétisme pratique » très répandue, qui se manifeste dans une spiritualisation quasi totale du salut. Elle considère avec méfiance la chair créée, tandis que le domaine religieux et le Royaume de Dieu se trouveraient dans l'exact prolongement l'un de l'autre. Cette spiritualité préfère l'extase et les dons « surnaturels » aux dons « naturels », et le spirituel au corporel. Commentant 1 Corinthiens 15 : 44,45, « semé corps animal, il ressuscite corps spirituel », il remarque que ceci est dit du Christ, mais qu'il est également vrai des hommes. « Le facteur permanent est le corps – la structure fondamentale de notre humanité qui fait qu'il y a, à chaque étape, identité entre le Christ et nous ... La résurrection n'est pas la ruine de notre humanité : elle est son accomplissement et sa glorification ». (p. 133) L'auteur cite plusieurs fois un théologien écossais du 19^e siècle, Edward Irving, dont l'œuvre est quasiment inconnue en France.

On trouve de bons résumés de ce qui précède au début de chaque chapitre, dont les titres couvrent bien le contenu. Le titre anglais – *Reflected Glory* – et son sous-

titre résument très bien le thème du livre. Ce n'est pas le cas du titre français, et on se demande pourquoi... est-ce pour exciter la curiosité ?

Ci et là, la lecture de l'ouvrage est assez difficile ; par exemple, au chapitre 6, dont le titre est : la naissance et le baptême dans l'Esprit. C'est peut-être là aussi qu'apparaît le défaut principal : on a l'impression que Smail force l'analogie qu'il voit entre la vie du Christ et celle du chrétien jusqu'au parallélisme. Quand on rejette la doctrine du salut en deux étapes – (nouvelle naissance et baptême dans l'Esprit séparés dans le temps) – les 30 ans qui séparent la naissance virginal du baptême de Jésus, empêchent d'établir l'identité entre le cheminement de Jésus et celui du chrétien. Mieux vaut donc reconnaître cette différence ainsi que le caractère unique du Christ. Car Jésus-Christ n'est pas notre prototype et notre modèle à tous points de vue. Il est aussi l'Unique, car il est venu du Père et il est retourné vers le Père par une voie qui n'est pas la nôtre.

Dans une moindre mesure, cela vaut aussi pour les apôtres : nous ne deviendrons pas des « Jésus-Christ » et notre expérience ne sera pas totalement identique à celle des douze apôtres. Dans la défense du terme « baptême dans l'Esprit », Smail rejettant une définition de Dunn, dit : « Notre entrée en relation avec le Christ est essentiellement liée au fait que nous sommes envoyés par lui. (Mc 3 : 14) » ; (p. 159) Il se réfère, ici, à Actes 1 : 5 et 8 et s'appuie ensuite sur l'explication que Pierre donne des événements survenus chez Corneille. (Ac 11 : 15) Or, il nous semble que Marc 3 : 14 ne dit rien au sujet de notre entrée en relation avec Christ et qu'Actes 11 : 15 est également silencieux sur l'envoi en mission de Corneille. Ce sont là deux exemples, parmi d'autres, de textes cités à tort, ou dont l'interprétation est douteuse. Il y a aussi des appels à « l'expérience » (e.g. pp. 79,80) qui ne forment pas d'appui solide dans une discussion doctrinale.

L'équilibre est la grande qualité de ce livre, mais dans la défense de sa thèse, l'auteur ne l'a pas encore trouvé pour les points les plus faibles. Il pèche quelquefois par excès de zèle, car on ne peut pas faire flèches de tout bois. Que ces faiblesses ne nous empêchent pas d'écouter l'essentiel du message : le Christ désire nous transformer dans notre humanité, à son image, et dès maintenant, par l'action du Saint-Esprit.

NOTE SUR IRINA RATUSINSKAJA

Le 9 octobre 1986, à la veille du sommet américano-soviétique, la poétesse Irina Ratusvinskaja fut libérée et ramenée sans explication à Kiev où son mari l'attendait. C'était un geste de Gorbatchev en direction des américains et en faveur d'une jeune femme courageuse qui était pour beaucoup le symbole de la résistance religieuse. En effet, arrêtée en 1982 pour sa foi et la lutte qu'elle menait pour le droit à l'émigration, Irina n'a donc purgé que quatre ans de sa peine alors qu'elle était condamnée à 7 ans de camp et 5 de relégation. Ses poèmes, d'une grande qualité, nous permettent d'appréhender son univers intérieur qui est aussi celui de nombre de croyants oubliés au fond du Goulag, leur raison de lutter contre l'idéologie totalitaire. C'est pourquoi nous proposons la traduction littérale de deux de ceux-ci :

I

Frappés, vendus à nos frères,
Nous quittons nos cités familières,
Certains inconnus, d'autres célèbres,
Qui va où, qu'importe ?
Combien de temps tiendront les liens
Qui nous retiennent à la vie ?
A quel vers se rompront-ils ?
La muse russe en haillons
Ne sait pas lire dans les lignes de la main.
Est-il possible que partent ceux-là aussi ?
Tristes, nous nous mettons en chemin.
Seigneur, veuille éclairer nos routes de Russie.

II

Tous les camps parlaient de lui ;
Ils juraient par lui dans la sueur des wagons.
Leurs lettres en parlaient à leur mère.
De leurs gorges enrouées,
Au cachot, ils déliraient de lui.
Personne ne savait depuis combien de temps il était en prison.
Mais on savait bien qu'il partageait sa ration et son thé,
Qu'à l'étape il avait donné son manteau à un gosse.
Dans la zone il nourrissait les affamés.
Tous se demandaient pourquoi on l'avait jeté en prison.
Les uns disaient : « pour une histoire d'amour ».
Les autres murmuraient : « pour propagande ».

Mais il changeait les rations en saucisson,
Et soignait sans dégoût la gale, les poux.
Il avait soin des femmes, les comprenait, leur pardonnait.
N'exigeait même pas qu'elles ne pêchent plus.
Il calmait la douleur en imposant les mains.
Il enseignait : « Vous n'êtes pas des bêtes, il serait temps
De sortir de vos cages ».
Ses plus fidèles disciples
Le vendirent pour une aspirine.
Et il disait : « vos âmes sont dans les ténèbres,
Que peut-on attendre de vous ? »
Il se fâchait rarement.
Et pourtant on disait qu'à Boutyrka
Il avait estropié un « mouton »
Pour une dénonciation.
Les uns partaient ayant fini leur temps.
Les autres attendaient en vain l'amnistie.
Lui ne pouvait pas en bénéficier
Car il était classé « très dangereux ».
Mais quatre prisonniers en rentrant chez eux
Ecrivirent dans un cahier ce qu'ils savaient de lui.
On les prit aussitôt ; on colla leurs écrits à de nouveaux dossiers.
Et lui on l'emmena vers une destination inconnue.
Où est-il maintenant ? Dans les mines ? En exil ?
Peut-être sous la couche de glace en Sibérie.
Demandez à l'étape aux compagnons de route.

Traduction de Danièle Beaune.

TABLES 1987

| | |
|---|-----------|
| Olivier BAUDRAZ, | |
| La spiritualité, annihilation ou transformation du moi ? | 4 : 13-20 |
| Danièle BEAUNE, | |
| « Note sur Irina Ratusinskaja » | 4 : 55-56 |
| Pierre BERTHOUD, | |
| L'homme, la mort et la vie | 1 : 12-23 |
| Daniel BOGGETTO, | |
| Quelques réflexions sur le diagnostic anténatal | 1 : 34-45 |
| CEREM, | |
| Déclaration au sujet du RU 486 | 1 : 63 |
| Jean CRUVELLIER, | |
| La théologie calviniste et la notion de sanctification | 4 : 2-12 |
| Pierre COURTHIAL, | |
| La triade « Piété-Justice-Sobriété » | 4 : 35-40 |
| Nancy DECORVET, | |
| La femme, son rôle dans la famille, face aux pressions sociales | 3 : 24-33 |
| F.T. DIEMER-LINDEBOOM, | |
| La famille chrétienne comme alliée de Dieu dans la société | 3 : 1-10 |
| William EDGAR, | |
| « La foi chrétienne : une expérience comme les autres ? » | 4 : 48-50 |
| Peter JONES, | |
| Jésus - modèle de spiritualité | 4 : 21-34 |
| Pierre MARCEL, | |
| « Peut-on être calviniste au XX ^e siècle ? » | 4 : 42-47 |
| Abram MARKUSSE, | |
| « Réformé et / ou charismatique ? » | 4 : 51-54 |
| Etienne MARTIN, | |
| Accompagner la vie et la mort en médecine | 1 : 1-11 |
| Germain NICOLE, | |
| L'homme dans la création et dans la famille | 3 : 35-43 |
| Christian ROUVIÈRE, | |
| Ethique et manipulations génétiques | 1 : 46-55 |
| André SCHLEMMER, | |
| Le respect de la vie devant la naissance et la mort | 1 : 24-33 |
| Léopold SCHÜMMER, | |
| L'instruction religieuse dans la famille | 3 : 44-52 |
| Paul WELLS, | |
| « Bien des inventions » | 1 : 56-62 |
| | |
| | |
| La famille chrétienne à l'image de Christ | 3 : 11-23 |
| Edward J. YOUNG (traduction A. COSTE), | |
| Au commencement Dieu : Genèse 1 à 3 et l'autorité de l'Ecriture .. | 2 : 1-66 |
| Deux commentaires sur la création d'Eve | 3 : 53-55 |
| Prière pour la famille | 3 : 56 |
| Westminster, Justification et Sanctification | 4 : 41 |

sommaire

VIE CHRÉTIENNE ET SPIRITUALITÉ

| | |
|---|----|
| Editorial | 1 |
| Jean CRUVELLIER, La théologie calviniste et la notion de sanctification | 2 |
| Olivier BAUDRAZ, La spiritualité, annihilation ou transformation du moi ? | 13 |
| Peter JONES, Jésus : modèle de spiritualité | 21 |
| Pierre COURTHIAL, La triade « Piété-Justice-Sobriété » | 35 |
| De l'assurance de la grâce et du salut dans <i>La Confession de Foi de Westminster</i> (1647) | 41 |

REVUES-ARTICLES

| | |
|---|----|
| Pierre MARCEL, « Peut-on être calviniste au XX ^e siècle ? » (E. Fuchs, <i>La morale selon Calvin</i> et A. Perrot, <i>Le visage humain de Calvin</i>) | 42 |
| William EDGAR, « La foi chrétienne : une expérience comme les autres ? » (A. Godin, <i>Psychologie des expériences religieuses</i>) | 48 |
| Abram MARKUSSE, « Réformé et / ou charismatique ? » (T. Smail, <i>Au risque de ta présence</i>) | 51 |
| Danièle BEAUNE, Note sur Irina Ratusinskaja | 55 |

