

LA REVUE REFORMÉE

Roger BARILIER Egalité ou équité?	1
Frédéric BAUDIN Philosophie et vérité chez Pascal	13
<i>Un Réformateur sous le microscope</i>	
Paul SANDERS Henri Bullinger: un «capitaine» de l'Eglise réformée du XVI ^e siècle	35
<i>Méditation biblique</i>	
Pierre BERTHOUD, «Vérité et foi», Ephésiens 4	49
<i>Des livres à lire</i>	
Pierre COURTHIAL, <i>Le jour des petits recommencements</i> (Daniel et Annie Bergèse)	55
Jean BRUN, <i>Vérité et christianisme</i> (Marguerite Baude)	58
Déclaration de Cambridge	61
Donald COBB Election, alliance et certitude du salut	69
<i>Réflexion théologique</i>	
Gérald BRAY, La conversion	91



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:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS,
M. JOHNER, H. KALLEMEYN, J.-C. THIENPONT et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIERE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de Théologie réformée
d'Aix-en-Provence «avec le concours des pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises
et Facultés de Théologie réformée françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

ÉGALITÉ OU ÉQUITÉ

Roger BARILIER*

Il y a dans le terme d'«égalité» (en latin *aequalitas*; le vieux français disait encore *égalité*) une certaine équivoque, un double sens. D'une part, il comporte une idée de justice et même de faveur, de bienveillance, et c'est ainsi probablement que voulaient l'entendre les auteurs de la Révolution française en rangeant l'égalité au nombre des «immortels principes». Il s'agissait de placer tous les citoyens au même niveau devant la loi, sans favoritisme ni exclusion, en privant les «grands» de privilèges qui ne se justifiaient plus, et en accordant aux «petits» des droits dont ils étaient dépourvus sans raison¹. Et, d'autre part – et c'est ainsi que l'ont entendu bien des révolutionnaires, parmi ceux de 1789 comme de ceux de la révolution communiste russe –, le mot «égalité» a pris le sens d'uniformité, d'indifférenciation, de nivellement général des conditions sociales – nivellement de préférence réalisé par le haut: «L'assiette au beurre, disait l'un d'eux, loin d'être le privilège de quelques-uns, doit devenir l'apanage de tous.» On tombait alors dans une vision utopique de la réalité, dans l'idéologie égalitaire ou, pour mieux dire, égalitariste.

Idéologie qui se porte assez bien en notre temps, où

* Roger Barilier a été pasteur de la cathédrale de Lausanne.

1. *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* affirme: "Les hommes naissent libres et égaux en droit.". La Constitution de mon pays (la Confédération helvétique), influencée elle aussi par le Siècle des lumières, s'exprime ainsi dans son article 4: "Tous les Suisses sont égaux devant la loi. Il n'y a en Suisse ni sujets, ni privilèges de lieu, de naissance, de personnes ou de familles."

l'égalité des sexes, par exemple, est comprise comme une sorte de négation des différences entre l'homme et la femme, l'oubli de leurs rôles respectifs, la suppression dans le Code civil de la notion de «chef de l'union conjugale», la revendication des quotas féminins dans les conseils de la nation, la mode «unisexe», la réhabilitation de l'homosexualité, etc. De même, dans le domaine de la formation scolaire, où l'on nie les différences d'aptitudes intellectuelles, qui ne seraient dues qu'aux inégalités sociales, et où l'on voudrait que tous les enfants puissent parvenir au baccalauréat et à l'université. De même aussi, dans les Eglises protestantes, où l'égalité foncière de tous leurs membres devant Dieu, devant le péché et la grâce, est indûment étendue à l'égalité des fonctions, où l'on refuse parfois toute discrimination entre ministres et fidèles, entre les pasteurs et les diacres, entre les diacres et les anciens, et où bientôt chacun pourra baptiser, prêcher et présider la sainte cène. Tout est dans tout et réciproquement.

Or l'égalité, en ce sens, n'est pas toujours synonyme d'équité, de justice. Tout au contraire. La confusion des rôles et le mépris des diversités créent des injustices², alors que la justice non seulement s'accommode souvent des différences et des distinctions, mais exige généralement leur respect. Car l'inégalité est dans la nature, et c'est elle qui en fait la richesse, et la complémentarité des êtres et des choses. Passons sur la diversité du cosmos, et sur celle de la surface terrestre. Tenons-nous-en au genre humain: on y compte des êtres différents par le sexe, par l'âge, par la taille, par l'intelligence, les aptitudes, le tempérament, les goûts, l'activité, les idées, etc., par les origines, le milieu, les circonstances vécues, le cheminement personnel..., on pourrait poursuivre cette énumération. Comment donc voudrait-on que tous soient coulés dans le même moule, tous interchangeables, tous conformes à un modèle standard reproduit à des millions d'exemplaires? Et comment oserait-on prétendre que ceux qui s'opposent aux inégalités sont des affreux, des méchants qui ferment les yeux sur l'injustice et refusent de la combattre?

2. Par exemple, il ne serait pas juste qu'un bon à rien reçoive le même salaire qu'un homme de formation supérieure et chargé d'une lourde responsabilité.

I. Inégalité et hiérarchie

Répetons-le: l'injustice se trouve parfois dans une égalité contre nature, et la justice est de se plier, non pas, bien sûr, à des inégalités factices, fruit du péché des hommes, mais à des inégalités inévitables et voulues par le Créateur. Ajoutons maintenant que ces inégalités d'origine divine impliquent aussi une chose honnie par l'égalitarisme: à savoir une hiérarchie, avec des supérieurs et des inférieurs, des gens exerçant l'autorité et d'autres qui ont à s'y soumettre. Cela – nous le développerons dans un instant – pour empêcher le désordre, la confusion, l'anarchie, et pour favoriser au contraire l'ordre et la paix, et rendre la société vivable en dépit du péché qui colle à l'humanité et qui tend perpétuellement à désorganiser, à dresser les hommes les uns contre les autres, à semer la division et la guerre. Une hiérarchie, donc, non pas au profit de ceux qui commandent, mais pour le bien de ceux qui obéissent.

Une hiérarchie. Si le lecteur empreint d'esprit égalitaire tressaute à l'ouïe de ce mot, celui qui est nourri de l'Écriture ne peut qu'acquiescer. L'autorité vient d'en haut, non d'en bas. L'Église n'est pas une démocratie, mais une christocratie. Le pouvoir suprême appartient à Dieu, et, en un sens, il n'y a pas d'autre pouvoir que le sien. Je veux dire: pas de pouvoir autonome, qui soit le fait et la propriété de son détenteur. «L'Éternel est le seul Dieu, il n'y a pas d'autre Seigneur que lui.»³ Mais il délègue une part de son autorité à quelques humains, pour qu'ils gouvernent leurs semblables en son nom. Il la délègue aux rois et aux chefs politiques pour qu'ils règnent sur chaque nation, avec pour contrepartie l'ordre donné aux citoyens de se soumettre à ces chefs: «Que chacun soit soumis aux autorités placées au-dessus de nous; car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu.»⁴ Dans le couple conjugal, Dieu délègue son autorité, n'en déplaise aux féministes, au

3. II S 7:22.

4. Rm 13:1. Voir aussi Tite 3:1; I P 2:13. *La Confession de foi de La Rochelle*, drapeau de la Réforme française, déclare, dans son article 40: «Nous réprouvons ceux qui voudraient rejeter les supériorités, établir la communauté et la confusion des biens et renverser l'ordre de la justice.»

mari: «Le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise. Ainsi, comme l'Eglise est soumise au Christ, les femmes doivent l'être à leurs maris en toutes choses.»⁵ Bien entendu, nous le verrons plus loin, il ne s'agit pas là d'une soumission d'esclaves à des maîtres tyranniques. Mais il ne faut pas non plus raboter ces textes avec tant de force qu'il n'en reste rien. Dans la famille de même, Dieu charge les parents de se faire obéir de leurs enfants: «Enfants, obéissez à vos parents, selon le Seigneur; car cela est juste.»⁶ De manière plus générale, l'âge, l'ancienneté, confèrent un droit sur la jeunesse: «Jeunes gens, soyez soumis aux anciens!»⁷ Entre maîtres et serviteurs, ou, pour parler plus moderne, entre patrons et employés, l'autorité appartient aux premiers nommés: «Serviteurs, obéissez avec crainte et respect, dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ, à ceux qui sont vos maîtres en ce monde.»⁸

C'est encore dans le même mouvement, dans le même esprit, dans la même volonté d'ordonner les choses pour le bien de tous, que Dieu a établi aussi dans l'Eglise non seulement des spécifications, des ordres différenciés – car «tous ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes, tous ne sont pas docteurs»⁹ et il n'est pas permis à tout un chacun de «s'ériger en docteur»¹⁰ – mais aussi des degrés divers, des supérieurs et des inférieurs, des fonctions de dirigeants et donc des états de dirigés: «Obéissez à vos conducteurs et soyez-leur soumis, car ils veillent au salut de vos âmes, dont ils auront à rendre compte; qu'ils puissent ainsi s'acquitter de leur ministère avec joie, et non en gémissant, ce qui ne serait pas à votre avantage.»¹¹ *La Confession de foi des Pays-Bas* (1571), peu différente d'ailleurs de celle de La Rochelle, dit ceci:

Nous croyons que la vraie Eglise doit être gouvernée selon la police spirituelle que Notre Seigneur nous a enseignée par sa Parole: c'est qu'il y ait des ministres ou pasteurs pour prêcher et

5. Ep 5:24; Col 3:18; 1 P 8:5.

6. Ep 6:1; Col 3:20.

7. 1 P 5:5.

8. Ep 6:5; Col 3:22; Tite 2:9.

9. 1 Co 12:28.

10. Jc 3:1.

11. Hé 13:17.

administrer les sacrements; qu'il y ait aussi des surveillants¹² et des diacres, pour être comme le sénat de l'Eglise, et par ce moyen conserver la vraie religion et faire que la vraie doctrine ait son cours...

Les pasteurs principalement, car ils sont constitutifs de l'Eglise, ceux sans lesquels l'Eglise ne pourrait pas vivre – les autres ministères, si précieux soient-ils, ne sont pas absolument vitaux pour l'Eglise, et leur absence ne la condamne pas à mourir –, les pasteurs, disons-nous, remplissent la même fonction que les apôtres choisis par Jésus, et bénéficiaient des mêmes promesses: «Qui vous écoute m'écoute; qui vous rejette me rejette et rejette Celui qui m'a envoyé.»¹³

II. Inégalité et pouvoir

Entendons-nous bien. Il est certain qu'en un sens, devant Dieu et devant sa grâce, tous les membres de l'Eglise, pasteurs ou laïcs, sont également aimés de lui, pardonnés et sauvés – réalité attestée par le baptême qu'ils ont tous reçu. Tous sont sur le même pied, au même niveau, tous sont des «laïcs», des membres du peuple de Dieu. Et l'on peut dire aussi, comme Luther à ses débuts, que tous sont des «ecclésiastiques», car ils ont tous à témoigner de leur foi d'une manière ou d'une autre, tous à concourir à la mission de l'Eglise, chacun à la mesure de ses dons, de ses moyens ou de son état. Tous, ils sont ensemble «la race élue, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, afin qu'ils annoncent les vertus de Celui qui les a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière»¹⁴. C'est cette même égalité que saint Paul reconnaissait entre les chrétiens différents par le sexe, la nationalité ou la condition sociale: «Il n'y a plus ici ni Juif, ni Grec; ni esclave, ni homme libre; ni homme, ni femme; car tous, vous êtes un en Jésus-Christ.»¹⁵

12. Ce sont ceux que le Nouveau Testament nomme à peu près indifféremment évêques (évêques), presbytres (anciens), conducteurs ou pasteurs.

13. Lc 10:16.

14. I P 2:9. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à nos deux articles sur «Ordonnation pastorale et autorité du ministère», et «Sacerdoce universel ou sacerdoce commun?», *La Revue réformée*, 41 (1990:1) et 46, (1995:4). Le présent article est comme une variation ou un nouveau développement de ces deux précédents.

15. Ga 3:28; Col 3:11.

Sans doute. Mais cette parole de l'apôtre, abondamment citée et montée en épingle à notre époque, ne signifie pas l'effacement de toutes les différences qui existent réellement entre ces êtres fondamentalement égaux. Le Juif reste Juif, le Grec reste Grec; ni l'esclave ni l'homme libre n'échappent à leur condition; et l'homme n'est pas changé en femme, ni la femme en homme, ni tous les deux en une sorte d'androgyné asexué. Il en va de même dans l'Eglise entre tous ses membres: ceux-ci, malgré leur unité de base, restent divers dans le concret de leur vie, et sont appelés à servir Dieu d'une manière également diverse. En particulier, l'organisation de l'Eglise implique des bergers et un troupeau, des conducteurs et des conduits, des ministères d'une certaine importance et de simples services. Bref, une hiérarchie. On peut appliquer aux membres de l'Eglise une plaisanterie connue, mais en la prenant au sérieux: «Tous sont égaux, mais certains le sont plus que d'autres.»

A l'intérieur du Corps de Christ, Dieu confie à certains membres une certaine autorité, un pouvoir¹⁶, Calvin disait même une «puissance» qu'il n'accorde pas à tous. «Pour l'Evangile, j'ai été établi prédicateur, apôtre et docteur.»¹⁷

Quand Dieu confie une charge à quelqu'un, le personnage qu'il prend pour ministre lui est adjoint tant en la puissance de commander, qu'en l'obéissance que les autres lui doivent rendre¹⁸.

Il y a donc mise à part, consécration, Calvin disait «ordination» de quelques-uns pour le service de tous, élection au sein d'un «ordre» spécifique, de ceux qui ont reçu vocation à cet effet et formation adéquate. Un acte de l'Eglise manifeste qu'elle reçoit de Dieu ces serviteurs, et que Dieu les arme des aptitudes nécessaires à l'exercice de ce ministère. «Ne néglige pas le don de la grâce qui est en toi, écrit saint Paul à Timothée, et qui t'a été conféré lorsque l'assemblée des anciens (littéralement: du presbytérat) t'a imposé les mains.»¹⁹

16. II Co 13:10.

17. II Tm 1:11.

18. J. Calvin, *Commentaire* sur II Co 8.

19. I Tm 4:14. Voir aussi II Tm. 1:6.

On sait comment l'apôtre Paul se présentait lui-même: «Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à être apôtre, *mis à part* pour annoncer l'Évangile de Dieu.»²⁰ On sait aussi comment, avec quelle vigueur, quelle insistance, notamment dans les épîtres aux Corinthiens, il a défendu son ministère contre des jaloux qui lui contestaient cet honneur et cette charge; comment il a revendiqué le droit d'annoncer l'Évangile de la grâce, le droit d'instruire les autres, mais aussi de les corriger, de les censurer, de les ramener sur le bon chemin. A son collaborateur Timothée, exerçant les mêmes fonctions que lui, il ordonne de «prêcher la Parole, d'insister en temps et hors de temps, de reprendre, d'exhorter, de censurer avec une grande patience et un parfait enseignement»²¹. Et parlant pour lui-même, il déclare tout net: «Nous sommes prêts à châtier toute désobéissance, jusqu'à ce que votre obéissance soit parfaite.»²² Il prend tant de soin à écarter les calomnies de ses adversaires que ceux-ci le soupçonnent de «vouloir se faire valoir» auprès des Corinthiens²³. Il définit clairement sa fonction comme celle d'un ambassadeur, qui parle donc au nom d'un autre, le Christ, mais qui n'en a pas moins cette dignité de lui servir de porte-parole, de s'exprimer valablement à sa place: «Nous faisons fonction d'ambassadeur pour Christ, Dieu lui-même exhortant à travers nous.»²⁴ On est loin du pasteur copain-copain avec les membres de sa communauté, qui n'a au fond rien à leur dire de transcendant, et qui, comme tout le monde, n'est rien de plus qu'un individu «en recherche».

III. L'autorité: un service

Il nous faut maintenant faire une réserve de taille, amener une précision qui pourra rassurer ceux que ce mot de «hiérarchie» épouvante. C'est à savoir que la supériorité accordée à certains par rapport à d'autres, dans la société ou dans l'Eglise, n'est que le moyen de *servir* les autres et de travailler à leur bien.

20. Rm 1:1.

21. 11 Tm 4:2.

22. 11 Co 10:6.

23. 11 Co 5:12.

24. 11 Co 5:20.

Cela est vrai pour toutes les hiérarchies que nous avons énumérées plus haut: l'Etat, le mariage, la famille, l'entreprise, la communauté chrétienne. «Le magistrat est ministre de Dieu *pour ton bien*, pour exercer la justice.»²⁵ Le mari est le chef de la femme, non pour l'asservir, mais pour la servir. Pour la rendre heureuse. La soumission que l'Evangile demande à la femme est plus que compensée par l'amour qu'il exige du mari: «Maris, aimez vos femmes *comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est sacrifié pour elle.*»²⁶ De même, l'obéissance des enfants a pour corollaire la bonté et le dévouement des parents: «Vous, pères, *n'irritez pas vos enfants*, mais élevez-les en les instruisant selon le Seigneur.»²⁷ De même encore, l'obéissance réclamée des domestiques et autres employés a sa contrepartie dans l'affection des patrons et des supérieurs en général: «Maîtres, *soyez bons avec vos serviteurs*, et abstenez-vous de menaces, sachant que vous avez, vous et eux, le même Maître et que *devant lui il n'y a point d'acception de personnes.*»²⁸

Il en va de même des fonctions dirigeantes dans l'Eglise. Qu'on ne pense pas que, parce que cet article est écrit par un pasteur, celui-ci ait voulu, en exaltant son ministère, se vanter lui-même! Car si sa fonction est importante, lui-même n'est rien. Il sait fort bien, comme les douze, que ce n'est pas lui qui a choisi le Christ, mais le Christ qui l'a choisi et établi²⁹. Il sait aussi, comme saint Paul, que «toute sa capacité vient de Dieu»³⁰, qu'«il n'a rien qu'il n'ait reçu»³¹, et que s'il annonce l'Evangile, il n'a pas lieu de s'en glorifier, vu que «la nécessité lui en est imposée»³². Il sait qu'il n'est qu'un vulgaire vase de terre et que, si ce vase contient un trésor, ce n'est pas lui qui est ce trésor, mais la Parole de Dieu; et il est tout tremblant d'avoir à le contenir et le faire connaître³³.

25. Rm 13:4.

26. Ep 5:25.

27. Ep 6:4.

28. Ep 6:8.

29. Jn 15:16.

30. II Co 3:5.

31. I Co 4:7.

32. I Co 9:16.

33. II Co 4:7.

«Le pouvoir a été donné aux ministres pour le salut des fidèles. D'où il s'ensuit que ce pouvoir ne peut être offensant ni fâcheux aux fidèles.»³⁴ Ce qui est intéressant, ce qui est sublime, ce n'est évidemment pas notre personne, mais le message dont nous sommes chargés. «Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais nous prêchons Jésus-Christ, le Seigneur; quant à nous, nous sommes vos serviteurs pour l'amour de Jésus.»³⁵ «Faites paître le troupeau de Dieu qui vous est confié; que ce ne soit pas par contrainte, mais de bon gré, non pour un gain sordide, mais par dévouement, *non en dominant sur ceux qui vous sont échus en partage*, mais en vous rendant les modèles du troupeau.»³⁶ «Nous ne cherchons pas à *dominer* sur votre foi, mais nous voulons contribuer à votre joie.»³⁷ Ainsi donc, «que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur»³⁸!

C'est là un des maîtres enseignements des Evangiles. Tous les croyants connaissent cet épisode où la femme de Zébédée réclamait pour ses fils des places d'honneur aux côtés de Jésus, quand il serait dans son Royaume, et l'enseignement dont cette demande a été l'occasion:

Vous savez que les princes des nations les asservissent, et que les grands les tiennent sous leur puissance. Il n'en sera pas ainsi parmi vous; au contraire, que celui qui voudra devenir grand parmi vous se fasse votre serviteur, et que celui qui voudra être le premier se fasse votre esclave!³⁹

Certes, Jésus ne condamne pas ceux qui voudraient être grands, ou les premiers; et dans le parallèle de l'évangile selon saint Luc⁴⁰, il reçoit comme un fait que certains sont «plus grands» et sont de ceux «qui gouvernent», mais c'est en acceptant d'être petits qu'ils sont vraiment grands, et en servant qu'ils gouvernent le mieux. Jésus lui-même en a donné l'exemple, lui qui, étant Dieu, donc le plus grand de

34. J. Calvin, sur II Co 10:8.

35. II Co 4:5.

36. I P 5:2-3.

37. II Co 1:24.

38. II Co 10:17.

39. Mt 20:25-27.

40. Lc 22:25-27

tous, «n'a pas voulu se prévaloir de son égalité avec Dieu», mais s'est abaissé au niveau des plus humbles et des plus maltraités⁴¹. Et c'est en suivant cet exemple que nous sommes ses disciples: «Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup d'hommes.»⁴² Ce sont ceux qui s'abaissent qui seront élevés, alors que ceux qui s'élèvent eux-mêmes seront abaissés⁴³.

Ainsi, le pasteur qui bomberait le torse et ferait sonner son titre, qui chercherait à attirer les honneurs sur sa personne plutôt que sur son message trahirait la mission dont il est chargé. Bien plutôt doit-il considérer comme ses maîtres les membres de son troupeau, et se dévouer pour eux en temps et hors de temps. Remarquons aussi que cette attitude d'humilité confère à son ministère une tonalité de douceur, de bienveillance, d'amour pour les âmes. Car, objet lui-même d'une insigne miséricorde, imméritée comme toute vraie miséricorde, le pasteur ne peut que ressentir sa propre insuffisance, et donc faire bénéficier ses ouailles d'une miséricorde semblable. Et du même coup, le voilà préservé de toute attitude autoritaire ou autocratique. Doutant sans cesse de lui-même et de l'excellence de son travail, il doit compter sur la pitié de Dieu et l'indulgence de ses paroissiens. Et il a besoin des conseils de ses collaborateurs: le gouvernement d'une paroisse n'est pas monarchique, mais collégial.

Pourtant, être serviteur des fidèles ne signifie pas ramper devant eux, satisfaire tous leurs caprices, ni approuver tous leurs écarts de pensée ou de conduite. Car, dans son humilité même, il n'en exerce pas moins une autorité qui, si elle n'appartient pas à sa personne, lui a bel et bien été confiée: celle de la Parole de Dieu. Or la Parole de Dieu ne bénit pas tout et n'importe quoi, l'erreur et le péché aussi bien que l'égaré ou le pécheur repentant.

Il appert par ses écrits, dit Calvin à propos de saint Paul, combien il était débonnaire, gracieux [prêt à pardonner] et de gran-

41. Ph 2:5-9.

42. Mt 20:28.

43. Mt 23:12.

de patience. Mais comme c'est le devoir d'un bon père d'endurer et pardonner beaucoup de choses, c'est aussi le fait d'un père sot, et qui ne tient pas grand compte du salut de ses enfants, de n'user pas de sévérité quand il en est temps, et de ne mêler quelque rigueur parmi la douceur.⁴⁴

Car l'apôtre – et le pasteur, qui exerce le même ministère de nos jours – ne peut rien contre la vérité, mais seulement «pour la vérité»⁴⁵.

Je ne cherche et ne souhaite autre puissance que celle que Dieu m'a donnée, dit encore Calvin paraphrasant saint Paul: la puissance de servir la vérité; au contraire des faux apôtres, qui, pourvu qu'ils aient puissance, n'ont aucun égard d'en user pour le bien.⁴⁶

IV. Pour conclure

Revenons à notre titre: «Égalité ou équité?» Donnons une dernière fois la parole à Calvin:

Égalité⁴⁷ se peut prendre en deux sens: ou pour une récompense mutuelle, quand on rend la pareille [égalité], ou pour un moyen adapté et bien calculé [équité]. Quant à moi, je la prends pour cette égalité [équité] qu'Aristote appelle de droit analogique, c'est-à-dire qui est calculée *en proportion des qualités des personnes et autres particularités*. Ce mot est pris dans ce sens en Colossiens 4:1, où saint Paul admoneste les maîtres de garder égalité [équité] pour leurs serviteurs. Il ne veut certes pas dire qu'ils soient pareils en condition et degré, mais par ce mot il entend l'humanité, clémence et traitement aimable que doivent les maîtres à leurs serviteurs. Ainsi Dieu veut qu'il y ait une telle analogie et égalité [équité], que chacun subvienne aux indigents selon son pouvoir, afin que les uns n'en aient à superfluité, et les autres soient souffreteux... C'est un ordre en l'Eglise, calculé selon ce droit analogique dont nous avons parlé, que lorsque les membres sont en communion les uns avec les autres, *selon la mesure des dons et des besoins*, cette communion

44. *Commentaire* sur II Co 13:2, où Paul déclare: «Si je reviens vers vous, je n'épargnerai personne.»

45. II Co 13:8.

46. *Id.*, sur le v. 8.

47. Relire les premières lignes de cet article. Nous conservons ici ce mot vieilli, avec son double sens. A cette exception près, le texte est légèrement modernisé. Il est tiré du *commentaire* du Réformateur sur la deuxième aux Corinthiens, chap. 8.

mutuelle établit une proportionnalité fort convenable, et comme une belle harmonie, *bien que les uns possèdent plus et les autres moins, et que les dons soient distribués inégalement...* Il ne nous est point commandé de tenir une telle égalité [égalité] qu'il ne soit licite aux riches de vivre plus délicatement que les pauvres, mais l'égalité [équité] doit être gardée de telle façon que nul ne soit délaissé en disette, et que nul ne cache son abondance en fraudant les autres.

Ce commentaire, rédigé à propos du domaine social ou caritatif, peut s'appliquer à toutes les hiérarchies que nous avons citées: la politique, le mariage, la famille, l'entreprise..., et l'Eglise. Dans tous ces domaines, il est clair que l'Evangile préfère *une équité inégalitaire à une égalité inéquitable*.



«Un poisson dans le net» est, depuis mars 1996, une présence chrétienne sur l'internet francophone. Résolument engagé dans l'annonce et l'approfondissement de l'Evangile, ce serveur propose de nombreux textes, études, réflexions, éditoriaux, passages bibliques en de multiples traductions, à destinations de tous, chrétiens ou non. Actuellement, ce sont plus de 1 000 pages qui sont ainsi offertes aux «internauts», par une équipe de bénévoles de la Fédération Evangélique de France, parrainée par les Editions CLE. Depuis peu, la Revue Réformée est consultable, en texte intégral, sur les pages «web» de ce site. Les articles sont en format RTF (reconnu par tous les traitements de texte, avec conservation de la mise en page initiale). Les adresses :

Un poisson dans le net : www.asi.fr/cle

La Revue Réformée : www.asi.fr/cle/rr/rrintro.htm

Nous attendons votre visite!

PHILOSOPHIE ET VÉRITÉ CHEZ PASCAL

Frédéric BAUDIN*

Blaise Pascal (1623-1662) s'est montré très savant dans plusieurs domaines: il a écrit de nombreux opuscules de géométrie; il s'est passionné, jusqu'à la veille de sa mort, pour les découvertes de son temps; il a lui-même procédé avec succès à certaines expériences qu'il a décrites, par exemple sur la pression atmosphérique; il a participé aux grandes controverses théologiques, en rédigeant les *Ecrits sur la grâce* ou les *Lettres à un provincial*; sa culture philosophique transparaît dans son dernier ouvrage – inachevé –, qui demeure sans doute le plus connu, les *Pensées*. Il fut donc un authentique «honnête homme» du XVII^e siècle, capable d'aborder un grand nombre de sujets dans la tradition humaniste de la Renaissance, mais aussi un homme de génie, dont la prodigieuse intelligence et la grande sensibilité en firent un individu hors pair. Pascal était tout entier absorbé par un projet qu'il n'a pu mener à son terme: après qu'il eut vécu des événements qui bouleversèrent sa vie religieuse, il voulut en effet composer, comme tant d'autres mais aussi à sa façon, une apologie du christianisme.

Nous développerons donc ces thèmes – philosophie et

* Frédéric Baudin est enseignant. Conférence prononcée le 23 octobre 1996 à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Avertissement : les références des *Pensées* de Pascal sont celles de l'édition Sellier, Bordas, Paris, 1991. Nous les faisons suivre de la référence de l'édition Brunschvicg (1904).

vérité chez Pascal – mais cela dans une perspective bien précise: il s'agit pour nous de montrer comment Pascal met en œuvre son admirable intelligence, son immense culture, en même temps que sa foi éprouvée au Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testaments, pour tenter, si possible, de persuader ses futurs lecteurs de rechercher Dieu, afin qu'ils soient disposés à recevoir la grâce, la vérité chrétienne.

I. Pascal et la philosophie: grandeur et décadence de la Raison

1. L'argumentation par l'équilibre des contraires

Pascal se méfie des beaux discours, où les artifices de la rhétorique cachent bien des misères et vident l'éloquence de sa principale vertu. Il leur préfère une certaine simplicité de langage, une grande rigueur dans le choix et la définition des mots comme dans la logique rationnelle de la démonstration, pour expliciter les plus grandes vérités. Cet objectif est clairement exprimé dans plusieurs développements de Pascal sur «l'esprit géométrique» ou sur «l'art de persuader».

De sa réflexion scientifique et philosophique, de sa fréquentation des salons et des libertins, Pascal a conservé le sens aigu de l'équilibre, propre à la discussion, et plus encore à l'argumentation. Les *Pensées* sont à cet égard un chef-d'œuvre de dialectique, non au sens que nous lui donnons aujourd'hui depuis l'intervention du philosophe allemand Hegel, mais comme l'exprime si bien Jean Mesnard, l'un des commentateurs bien connus des *Pensées*:

Pascal fait résider la vérité dans l'affirmation simultanée des contraires, ce qui est très proche du raisonnement dialectique. Mais on n'y découvre pas proprement un enchaînement d'idées permettant une progression par dépassement de la thèse et de l'antithèse dans la synthèse. [...] Les contraires sont plutôt à considérer comme deux excès, qui s'équilibrent en un milieu, sorte de lieu de la vérité¹.

Pascal est l'homme de l'équilibre. Il va utiliser les contrariétés, les oppositions, dans la nature qui nous entoure, régie

1. Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, (Paris: CDU-CEDES, 1995), 183-184.

par des lois physiques – le célèbre fragment sur les deux infinis s'en inspire – mais aussi dans la nature humaine:

L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire... (157-125)

Quelle chimère est-ce donc l'homme, quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers... (164-434)

Pascal refuse donc d'exclure l'un des deux termes, même s'ils sont contradictoires, qui permettront de définir l'objet de sa réflexion. Dans sa démarche apologétique, nous retrouvons cette préoccupation: Pascal n'écarte pas les «lumières naturelles» de la raison humaine, même s'il considère que ces lumières restent partielles, comme entachées par quelque obscurité, et de toute façon limitées à un champ précis d'investigation. Il rejette d'emblée deux tendances excessives:

Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison (214-253)

Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Mais si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. (204-273).

Pour étayer son apologie de la religion chrétienne, et donc de la vérité, Pascal va ainsi recourir à l'usage de la raison, qui est bien l'instrument privilégié du philosophe.

2. *L'entretien avec M. de Sacy*

Nous avons conservé de nombreux manuscrits des travaux scientifiques, philosophiques et théologiques de Pascal. En novembre 1654, Pascal eut un entretien avec M. de Sacy, le directeur du monastère de Port-Royal-des-Champs, où s'étaient retirés un certain nombre de solitaires, des hommes qui éprouvaient le besoin de se mettre pour un temps à l'écart du monde, pour se consacrer à la vie religieuse et à la réflexion théologique.

L'Entretien de M. Pascal avec M. de Sacy sur la lecture d'Epictète et de Montaigne constitue une excellente introduction aux *Pensées*. Il permet également de mieux comprendre la place que Pascal accorde à la raison, au

raisonnement philosophique, dans sa démarche apologétique. Il illustre, de surcroît, très bien le souci de Pascal d'équilibrer les points de vue de penseurs antagonistes, pour mieux préparer, comme en creux, la place laissée à la vérité divine, absolue, après cet examen des vérités humaines, relatives.

Pour mieux communiquer avec ses semblables, Pascal va s'inspirer de l'œuvre des philosophes, en s'appuyant sur une base commune, puis en développant ses arguments à partir de deux écoles de pensée, qui représentent à ses yeux «les deux grandes sectes dans le monde, seules conformes à la raison...», les deux grands partis philosophiques que l'on peut prendre face à l'existence. Le choix de Pascal se porte sur les stoïciens, et en particulier sur Epictète. Les stoïciens sont souvent cités par les Pères de l'Eglise, ou par les théologiens du Moyen Age et de la Renaissance; ils considèrent cette philosophie comme propre à sensibiliser les esprits à la doctrine chrétienne. Tertullien, saint Augustin, Calvin font régulièrement référence à Sénèque². Descartes fut très marqué par Epictète. En outre, Pascal a lu avec profit les *Essais* de Montaigne, dont il va largement s'inspirer pour rédiger les *Pensées*.

Epictète, né en Grèce, a vécu à Rome entre le I^{er} et le II^e siècle de l'ère chrétienne. C'était un esclave que son maître, Epaphrodite, stupide et cruel, avait supplicié, sans doute pour lui arracher des cris de douleur et lui faire avouer ainsi que la souffrance n'était pas qu'un simple mot. On a admiré le courage avec lequel Epictète avait supporté cette épreuve, et l'un de ses disciples a recueilli avec soin son enseignement. Le *Manuel* et les *Entretiens* d'Epictète, que Pascal connaissait bien, indiquent au lecteur comment parvenir à l'absence de trouble et de passions, ce que les stoïciens, comme d'ailleurs les épicuriens – c'est aussi leur but –, nomment l'*ataraxie*.

Pour cela, il faut distinguer entre ce qui dépend de nous, et que nous sommes appelés à maîtriser parfaitement par notre volonté, et ce qui ne dépend pas de nous, et dont il ne faut pas

2. Le premier ouvrage de Calvin est un commentaire du *De Clementia* de Sénèque.

se préoccuper, puisque cela nous échappe de toute façon. Il suffit simplement de nous soumettre volontairement au cours des choses, à l'ordre du monde, et d'une certaine manière à la Providence. Si quelqu'un nous torture, il suffit de considérer le geste du bourreau comme étranger à notre volonté; mais, en revanche, il dépend de nous de demeurer dignes dans la souffrance et ne pas nous monter lâches. C'est une belle théorie! Pascal admire la grandeur du stoïcisme, qui invite l'homme à faire usage de sa force morale, de sa raison, pour dominer ses passions. Mais, hélas, précise Pascal, cette attitude courageuse peut susciter ou renforcer l'orgueil du stoïcien, et l'empêcher ainsi d'accéder à la vérité chrétienne.

Pascal se propose donc de corriger ce défaut par la lecture de Montaigne, car le relativisme de Montaigne le situe à l'opposé des certitudes d'Épictète. Montaigne dépeint très bien la misère de l'homme, la faiblesse de ses raisonnements, ses revirements incessants, ses doutes: l'homme se caractérise par son incertitude foncière. Mais le défaut de cette attitude réside cette fois dans la paresse morale et intellectuelle que peuvent engendrer une telle nonchalance, un tel scepticisme désabusé: pourquoi chercher la vérité, quand il n'existe que des vérités relatives, soumises aux diverses coutumes des hommes et à leur imagination?

Il faudra par conséquent accorder ces «contrariétés» – grandeur et misère – pour que les qualités et les défauts de l'une complètent et corrigent celles de l'autre. Mais la raison, si elle permet de parvenir jusqu'à ce point limite, ne peut le dépasser par elle-même. Nous retrouvons ce raisonnement dans les grands «discours» de Pascal, prévus pour préparer son lecteur à franchir ce pas décisif.

Deux textes majeurs vont dans ce sens.

3. Les «Discours»

i) La Lettre pour porter à rechercher Dieu (681-194)

Dans ce discours, Pascal souligne d'abord que si certaines marques sensibles de l'existence de Dieu restent cachées, impénétrables à la raison, d'autres sont en revanche moins obscures; il importe donc de faire tout ce qui est en notre

pouvoir pour chercher cette lumière vacillante, qui peut éclairer notre chemin. Il faut s'adonner à cette recherche avec sérieux:

On sait assez de quelle manière agissent ceux qui sont dans cet esprit. Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Ecriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes.

La question de l'immortalité de l'âme est la première chose qui devrait préoccuper tout être humain; elle soulève aussi le problème de la mort. Selon Pascal, il faut être un véritable monstre pour ne pas s'en soucier:

Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit. Elle m'étonne et m'épouvante: c'est un monstre pour moi.

Pascal considère que sur un plan tout humain, il importe de se poser une question essentielle, dont les conséquences existentielles sont multiples:

L'immortalité de l'âme nous touche fort; il faudrait avoir perdu tout sentiment pour y être indifférent: nos actions et nos pensées doivent prendre des routes différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non... Ainsi, notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite.

Mais hélas, l'homme préfère le plus souvent ne pas trop réfléchir à sa fin dernière (Pascal le déplore à plusieurs reprises), et il se détourne facilement de cette pénible occupation, en se jetant dans tous les divertissements qui pourront l'aider à l'oublier... A l'exemple de Salomon, il souligne ensuite la vanité d'une l'existence sans autre finalité que la mort et l'anéantissement, et il s'étonne que l'on puisse passer ainsi pour raisonnable:

Quel sujet de joie trouve-t-on à n'attendre plus que des misères sans ressource? Quel sujet de vanité de se voir dans des obscurités impénétrables, et comment se peut-il faire que ce raisonnement-ci se passe dans un homme raisonnable?

ii) Le raisonnement cartésien

Nous sommes ici aux antipodes de la méthode de raisonnement proposée par Descartes (1596-1650), l'aîné, mais aussi le contemporain de Pascal. Descartes se montre dogmatiste à sa manière, et en cela comparable aux stoïciens. S'il fait profession de rechercher la vérité et le souverain bien, Descartes n'en propose pas moins une méthode strictement rationnelle pour parvenir à ses fins. Le doute systématique le conduit à ériger l'homme comme seul responsable de bien conduire sa pensée pour parvenir à reconnaître sa propre existence et celle de Dieu: si je doute que je pense, je suis donc en train de penser que je doute, et si je pense, c'est donc que je suis. Le célèbre *cogito* a paru ensuite suffisant à Descartes pour affirmer que si l'homme peut ainsi penser droitement, à partir d'un raisonnement bien conduit, logique, il peut donc dominer la nature, organiser le monde dans lequel il se trouve, et déduire même de ses raisonnements l'existence de Dieu. En effet, si l'homme se montre capable d'imaginer l'éternité, l'infini, ou la perfection, c'est qu'il possède en lui des «idées innées», donc déposées en lui par quelqu'un de plus grand que lui, par Dieu qui l'a créé à son image: ainsi, la pensée de Dieu suffit pour affirmer l'existence de Dieu. Descartes est en réalité immanentiste: il fait du sujet humain la base de sa réflexion: le «je» du «je pense» devient capable d'affirmer que Dieu existe.

Pascal conteste cette conclusion, car il n'accorde pas du tout le même statut à la raison: «Plaisante raison, qu'un vent (l'imagination) manie et à tout sens...» (78-82) Pascal ne renonce pas à la raison, mais il en connaît les limites, les faiblesses, la «corruption». Il se propose non pas d'utiliser la raison comme révélateur de la divinité, ou de la vérité, mais d'agir dans le cadre limité de la raison pour préparer l'individu à la rencontre de Dieu. Le déisme de Descartes n'est rien d'autre qu'un gnosticisme, une connaissance abstraite de Dieu à laquelle l'homme peut s'élever par la force de son raisonnement, mais qui n'insuffle aucune vie réelle. Pascal soutient au contraire que nous ne pouvons affirmer l'existence ou connaître la nature de Dieu, car Dieu est illimité tandis que nous sommes limités.

iii) Le «pari»

Nous retrouvons cette pensée dans le *Discours de la machine* (680)³ où sont développés deux thèmes importants pour notre étude: l'argument de la «machine», et celui, beaucoup plus célèbre, du «pari». Nous commencerons par évoquer ce dernier, qui a souvent prêté à confusion.

Le sous-titre de ce discours – Infini/rien – doit retenir notre attention: pour Pascal, l'homme se trouve comme pris entre deux feux, entre le néant et l'infini. Si nous sommes capables d'imaginer l'infini, nous ne pouvons en revanche nous en faire une idée précise, nous représenter concrètement cet infini, car nous sommes contrariés par notre finitude. Or, le fini s'anéantit face à l'infini. Le discours devient alors un dialogue entre l'interlocuteur fictif, probablement le libre penseur, et Pascal:

– Vous vous plaignez (dit Pascal) que les chrétiens ne donnent pas de preuves de leur foi! S'ils le pouvaient, ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens!

– Oui (répond l'interlocuteur), mais si cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent...

En d'autres termes, si vous n'avez pas de preuves rationnelles à m'offrir, alors expliquez-moi au moins ce qui vous pousse à croire en Dieu! Pascal répond avec l'argument du pari. Il ne s'agit pas de parier entre les deux possibilités: Dieu existe ou n'existe pas, car la raison, affirme Pascal, ne peut d'elle-même conclure à l'existence de Dieu ou non. Elle peut seulement la supposer. Il s'agit davantage de s'engager dans la voie la plus raisonnable à vues humaines, sachant que de toute façon, il faut effectuer un choix face à cette incertitude, et non pas répondre *a priori* par la négative. Ceux qui voudraient éviter de choisir – ce sera la réponse du libertin – ont en réalité déjà choisi; or cela entraîne de multiples conséquences existentielles, selon que nous considérons qu'il n'y a rien au-delà de cette vie, ou au contraire une vie éternelle,

3. L'édition Brunschvicg disperse ce discours en plusieurs fragments: Dans l'ordre : 233-535-89-231-477-606-542-278-277-604.

l'infini. Le pari est donc une «théorie de la décision», selon le mot de Jean Mesnard⁴, une théorie basée sur un raisonnement de type mathématique, semblable à celui que Pascal a pu mettre au point à l'intention des joueurs des salons de la bonne société, lorsqu'il a calculé les chances de gains ou de pertes, ou la répartition de ces enjeux à la fin de la partie.

La raison nous pousse à parier entre deux solutions, à jouer à pile ou face (ou «pile et croix», pour reprendre l'expression de Pascal). Or, si l'espérance du gain est égale à l'enjeu, le choix importe peu, mais il n'est pas désavantageux. Si nous pouvons gagner deux vies pour une engagée, notre pari est encore valable, car le calcul des probabilités montre qu'au pire, nous gagnerons une vie pour une engagée. Mais si cette espérance est supérieure à l'enjeu, dans ce cas, il ne faut pas hésiter, il faut «tout donner». Si nous avons trois vies à gagner, notre chance augmente dans les proportions de deux pour une. Mais si nous avons une infinité de vies à gagner, alors nous pouvons miser les yeux fermés, car si nous divisons l'infini par deux, il reste toujours l'infini.

La conclusion s'impose: il est raisonnable de croire en Dieu, mais cela ne s'appelle toujours pas «croire en Dieu». Pascal nous fait toucher du doigt les limites de la raison, sans pour autant franchir les rivages de la foi:

Apprenez que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, vient de vos passions. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution des passions...

iv) La «machine»

Dans la seconde partie du *Discours de la machine*, Pascal veut ainsi aider le lecteur à «diminuer ses passions» pour mieux s'approcher de Dieu, car il pense, comme Descartes, que l'homme a en lui un côté machinal, mais non tout à fait «mécanique»: c'est sans doute ce qui distingue Pascal de Descartes. Dans son *Traité sur les passions de l'âme*, Descartes réduit l'âme à une petite glande du cerveau et le cœur n'est qu'un muscle; il démontre comment les passions

4. *Ibid.*, 72.

obéissent à une mécanique de l'âme, qui met en branle ses propres mouvements comme ceux du corps, puis il dresse un inventaire de ces passions, et leurs effets les plus tangibles. Dans une lettre à Elisabeth de Bohême, Descartes prend toutefois soin de distinguer entre les habitudes ou les inclinations de l'âme, et les passions proprement dites.

Pour Pascal, cette démarche de Descartes, qui consiste à expliquer la machine et ses mécanismes, est «ridicule, inutile et incertaine... Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie (de Descartes) vaille une heure de peine...» (118-79). Pascal part d'un postulat très éloigné des raisonnements de Descartes: le cœur de l'homme, dans son sens métaphorique et spirituel – il est alors synonyme de l'âme, ce qui constitue le fond d'un être –, est avant tout le siège des passions, d'une *libido* qui s'aventure et s'égare dans trois directions principales, les trois concupiscences (des désirs irrésistibles), définies par les Pères de l'Eglise et les théologiens: le désir de sensations, le désir de savoir et le désir de dominer.

Les philosophes, selon Pascal, n'ont fait que suivre l'une ou l'autre de ces passions: Epicure s'est livré aux sensations, aux délices de la sensibilité que l'on appelle aussi, dans le langage religieux, la volupté; Aristote et les autres physiciens ont cédé à la passion de la connaissance, de la curiosité, au désir de savoir et de tout expliquer par un enchaînement de causes logiques entre elles; et enfin, les stoïciens, dont Epictète, ont voulu dominer la nature humaine, ou se soumettre au destin, par le seul exercice de la volonté:

Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Malheureuse terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent... (460-778)

Comment donc parvenir, sinon à éteindre ce feu, au moins à en diminuer l'ardeur, pour mieux se préparer à rencontrer Dieu? Il suffira dans un premier temps «d'accoutumer la machine», de prendre de nouvelles habitudes, de nous immerger dans un bain religieux, afin de se mettre dans les conditions de la révélation. Cela peut paraître un peu

choquant, et ce le fut pour les premiers éditeurs des *Pensées*, car Pascal affirmait qu'en accomplissant les gestes pieux – aller à la messe, prendre de l'eau bénite, s'agenouiller... –, le libertin deviendrait peu à peu croyant et finirait par «s'abêtir»... C'est surtout ce dernier verbe qui a choqué les éditeurs! Mais Pascal pensait surtout que l'humilité ainsi forcée par l'expression pratique de la religion contribuerait à briser l'orgueil de celui qui recherchait sincèrement Dieu, cet orgueil précisément qui l'empêchait de s'en approcher.

Si cette dernière proposition reste discutable, car elle comporte le danger de se satisfaire de rites extérieurs sans qu'aucune foi réelle n'apparaisse (Pascal en était conscient, il l'appelle «superstition»), il est néanmoins vrai que l'on trouvera plus facilement Dieu là où il se révèle – normalement – de la façon la plus claire, que dans les obscurités spirituelles, et bien pratiques, du libertinage:

Il ne faut pas se méconnaître, écrit Pascal : nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit ; la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues: elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. (661-252)

Face à l'optimisme de Descartes, Pascal se montre donc comme un penseur conscient de la force du mal dans le monde où il vit, dans les hommes qui en révèlent les conséquences, et dans son propre cœur; car Pascal est très conscient de ses faiblesses. La raison, quoique corrompue, demeure toutefois capable de concevoir et de démontrer des propositions logiques; mais Pascal est loin d'accréditer la philosophie, ou la raison, comme moyen de parvenir à connaître Dieu, ou en prouver seulement l'existence; il s'en sert plutôt comme d'un instrument pour mener son interlocuteur jusqu'au seuil de la foi, de la vérité chrétienne. Comme l'a si bien et si souvent exprimé Maurice Blondel: «La philosophie est nécessaire pour établir qu'elle n'est pas suffisante.»

Il nous faut cependant émettre une réserve à cet endroit: la démarche philosophique de Pascal ne s'adressait malgré tout

qu'à une certaine élite, celle des salons, des esprits distingués, qui jouissaient d'une culture assez vaste pour en suivre le raisonnement. Nous craignons que la démarche de Pascal, éminemment philosophique, ne convienne pas à tous les interlocuteurs, et l'on trouve rarement, en particulier parmi les «libertins» des classes de première ou de terminale, des esprits réceptifs à la première partie de son argumentation ! Et il serait étonnant qu'ils vinssent «s'abêtir» dans nos églises, afin de se mettre dans les meilleures conditions pour recevoir la révélation divine !

II. Pascal et la vérité

1. Précisions historiques

La première moitié du XVII^e siècle est marquée, en France, par un regain d'intérêt pour la religion catholique, qui connaît alors un authentique mouvement de renouveau après les écarts dénoncés par les Réformateurs au XVI^e siècle, mais aussi après les guerres de Religion, qui ont découragé d'anciens fidèles, devenus les fameux libertins ou libres penseurs. Les cercles parisiens les mieux intentionnés sont sensibles à la misère occasionnée par des années de révolte et par la Fronde (1649-1652). Ils soutiennent les efforts déployés par les filles de la charité ou saint Vincent de Paul pour soulager les malades et les plus pauvres, et certains hauts dignitaires de l'Eglise, comme le cardinal de Bérulle, cherchent à renforcer la formation des prêtres. L'Eglise catholique, soucieuse de retrouver son unité face aux protestants, demeure cependant déchirée entre deux principaux mouvements ecclésiastiques : les jésuites et les jansénistes, qui s'opposent sur le problème théologique de la grâce.

Pascal va rejoindre les jansénistes, persécutés par certaines autorités catholiques, censurés par le Pape, le plus souvent à la suite d'intrigues menées par les jésuites, qui ont su se faire admettre auprès des grands de ce monde. Il dénonce cette attitude en une phrase assassine :

Les grands ont souhaité d'être flattés et les jésuites ont souhaité d'être aimés des grands... (698-919)

Cette symbiose, encore récente, est néfaste aux jansénistes qui cherchent davantage à se retirer du monde, pour exercer une piété sincère et profonde. Plusieurs faits majeurs ont poussé Pascal vers les milieux jansénistes. En 1646, son père, qui s'était démis la jambe en glissant sur la glace, fut soigné par deux médecins jansénistes; ils discutaient avec lui de problèmes théologiques, et Pascal manifesta ensuite un vif intérêt pour la doctrine de Jansen, ou Jansenius, qui avait remis à l'honneur, face aux jésuites, la doctrine de la grâce selon saint Augustin. En 1654, Pascal échappe de justesse à la mort dans un accident de carrosse sur le pont de Neuilly: les chevaux emballés tombent dans l'eau, mais heureusement les rênes se rompent, et le carrosse s'immobilise sur le bord du pont. Pascal voit dans cet événement plus qu'une simple coïncidence, une authentique intervention divine. Peu après, il apprend que sa nièce, Marguerite Perrier, a été guérie subitement après que l'on eut posé sur son œil malade un fragment de la couronne d'épines dont on avait affublé le Christ lors de sa Passion. Cela choque quelque peu nos sensibilités protestantes, mais Pascal considéra que Dieu était, là encore, intervenu miraculeusement; il discerna en ce miracle, réalisé à Port-Royal, un signe d'approbation divine, non seulement sur sa famille, mais aussi sur les jansénistes et la doctrine professée en ces lieux⁵. Enfin, toujours en 1654, vers la fin de l'année, le 23 novembre, Pascal fut l'objet d'une révélation qui bouleversa sa vie religieuse. C'est à ce moment précis que l'on situe la *conversion* de Pascal, dont on a gardé une trace, car Pascal avait écrit, sur le moment, quelques phrases pour exprimer ce qu'il ressentait, ou ce qu'il comprenait alors:

[...] Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. Dieu de Jésus-Christ. [...] Il ne se trouve que dans les voies enseignées dans l'Evangile. Grandeur de l'âme humaine. [...] Joie, pleurs de joie. [...] Jésus-Christ, je m'en suis séparé. Je l'ai fui, renoncé, crucifié. Que je n'en sois jamais séparé. Il ne se

5. Pascal s'exprimera longuement, dans des opuscules et dans les *Pensées*, sur l'authenticité des miracles, qui peuvent convaincre, selon lui, surtout les croyants.

conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile. Renonciation totale et douce...

Dans ce mémorial, qu'il conservait toujours sur lui, cousu dans la doublure de son manteau, Pascal manifeste la profondeur de ses sentiments religieux. Il s'agit bien d'une révélation de la vérité, progressive si l'on considère sa démarche depuis une dizaine d'années, mais qui prend une tout autre dimension en cette nuit du 23 novembre 1654. Pascal est alors âgé de 31 ans. À partir de cette date, s'il ne renonce pas entièrement à ses travaux scientifiques qui ont fait sa renommée, il accorde la priorité à la réflexion théologique, et se rapproche de Port-Royal et des jansénistes. En rédigeant les *Provinciales*, il livre à leurs côtés un véritable combat pour défendre les thèses de Jansénius, sommairement résumées par ses adversaires, qui les ont soumises au jugement du Pape avec l'espoir qu'il les frappe de son *veto*.

Nous ne pouvons brosser ici un tableau complet de la théologie de Pascal, mais nous tacherons d'en retenir l'essentiel pour mieux comprendre comment il envisagea d'exprimer la Vérité.

2. Pascal, théologien de la grâce

i) Finesse et révélation, géométrie et persuasion

Face à l'esprit de géométrie, qui cherche à démontrer les principes selon un ordre rigoureux, l'esprit de finesse est indispensable. Lui seul peut embrasser, comme d'un seul regard, de nombreuses propositions, dont il saisit l'organisation par une sorte d'intuition. Pascal souligne que ces deux formes d'esprit sont nécessaires, et que manquer d'esprit de finesse ou de géométrie peut nous rendre très vite insupportables: nous voulons tout démontrer, et nous nous heurtons aux limites de la raison quand nous abordons les questions de la foi; ou bien nous prétendons tout ressentir, saisir l'harmonie et les rapports des principes entre eux, sans juger nécessaire d'en démontrer les articulations logiques: nous brisons alors toute communication avec nos semblables. On ne peut donc accuser Pascal de fidéisme. La révélation chrétienne, si elle fait appel à l'esprit de finesse, n'en demeure pas moins

soumise à une certaine logique intrinsèque. Selon Pascal, «c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison», et c'est donc le cœur qui perçoit, le premier, la révélation de la vérité qui est en Dieu. La raison, comme nous l'avons vu, peut nous aider à cheminer vers cette vérité; elle nous permet de nous poser les questions qui deviendront comme le moule susceptible d'épouser la vérité.

ii) Grandeur et misère de l'homme

Pascal explicite les principes de la vérité. Il pose d'emblée, ou suggère, le schéma très orthodoxe de la religion chrétienne: Création-Chute-Rédemption. Dieu a créé le monde parfait, mais par sa faute Adam a entraîné sa chute et celle du genre humain après lui, faute rachetée par la souffrance et la mort expiatoire du Christ, qui seul peut attirer sur nous, à nouveau, la faveur de Dieu et nous accorder la vie éternelle. De notre première condition, selon Pascal, nous conservons l'idée d'une certaine grandeur. De la Chute, nous héritons notre misère. Enfin, le souvenir de l'un, puis la constatation abrupte de l'autre, doivent nous mener à rechercher en Jésus-Christ notre rédemption. Car sans cela, nous sommes semblables à «un roi dépossédé» de son royaume, de son pouvoir

Quels sont les moyens mis à notre disposition? Comme preuves, nous avons celles apportées par l'Écriture sainte: les prophéties de l'Ancien Testament annoncent la venue, la mort et la résurrection du Messie, que les évangiles, dans le Nouveau Testament, confirment. Notre problème cependant, nous l'avons souligné, réside dans notre incapacité même à bien penser pour parvenir à cette conclusion: notre nature humaine, notre raison, est corrompue, et nous ne pouvons tendre ainsi que vers nous-mêmes. Pire, nous sommes à nous-mêmes, dit Pascal, notre propre énième:

Nous ne savons ce qu'est notre vie, ni notre mort, ni Dieu, ni nous-mêmes. (36-548)

Pascal se montre ici radical, même s'il affirme ailleurs que dans cette obscurité brillent malgré tout quelques lumières, suffisamment pour nous montrer le chemin, mais pas assez pour nous le faire emprunter avec certitude:

C'est en vain que vous cherchez en vous-mêmes le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien. (182-430)⁶

Pascal ne cesse donc d'affirmer que la révélation divine est nécessaire pour nous faire parvenir à la vérité. Cette révélation va dans le sens inverse de celui que recherchent les hommes: elle est d'abord révélation de notre misère sans Dieu, aussitôt complétée par celle de notre grandeur retrouvée par Jésus-Christ pour nous. Car, précise Pascal:

La connaissance de Dieu sans celle de notre misère nous pousserait à l'orgueil, et la connaissance de notre misère sans celle de Dieu nous conduirait au désespoir. Mais la connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et notre misère, et Dieu. (225-527)

C'est bien «en Jésus-Christ, par l'Évangile, que s'accordent les contrariétés, par un art tout divin qui unit tout ce qui est vrai et chasse ce qui est faux» conclut Pascal dans son entretien avec de Sacy. Enfin, si Jésus-Christ est lui-même *La vérité*, c'est que Dieu seul pouvait revêtir notre condition, notre misère, tout en apportant la grâce qui nous relève de la Chute:

«L'incarnation, précise Pascal, montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu» (384-526), car «depuis la corruption de la nature, Dieu a laissé les hommes dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée» ... (221-547)

Pascal cite à cet endroit un verset de l'évangile selon saint Matthieu (11:27): «Nul ne connaît le Père sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler...» Ce verset nous invite à réfléchir sur la place que Pascal accorde à la grâce dans ce processus de révélation de la vérité, lequel soulève le problème de la prédestination et de la liberté humaine.

6. Comme l'écrit si bien le professeur Jean Brun: «On définit toujours l'homme comme un être raisonnable, or il ne s'agit là que d'une définition idéale dont l'homme ne cesse de s'écarter. Il fait partie de la définition de l'homme que l'homme soit toujours inadéquat à la définition qu'on en donne; l'homme est l'être de l'écart et c'est cette non-conformité à son essence qui est sa véritable essence.» Jean Brun, *La philosophie de Pascal* (Paris: PUF, coll. Que sais-je ? n° 2711, 1992), 64.

iii) La grâce

Nous ne pouvons entrer ici dans tous les méandres de la théologie de la grâce, mais simplement en évoquer les principaux traits, afin de mieux cerner ce qui oppose Pascal et les jansénistes aux jésuites. Pascal reprend les thèses de Jansénius, qu'il va développer dans les *Provinciales* ou dans les *Ecrits sur la grâce*, mais ces thèses de Jansénius ne sont elles-mêmes qu'un reflet de la théologie de saint Augustin sur la grâce, et que saint Thomas⁷ avait suivi dans ses grandes lignes:

L'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce, et depuis sa corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir; mais néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut et en la manière qu'il veut, sans que cette infaillibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement, que saint Augustin a si excellemment expliquées, et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent... (*Lettre à un provincial*, XVIII)

Selon Pascal, la grâce «efficace» est délivrée par un Dieu souverain qui opère un changement en profondeur chez l'homme qui la reçoit. Cela est une conséquence de la révélation, la «circoncision du cœur», déjà prônée par Moïse, ou encore la «nouvelle naissance», que Jésus évoquait avec Nicodème (cf. 299-683 et 544-91). La grâce efficace devient le moyen par lequel Dieu révèle la vérité aux hommes et réoriente leur volonté vers le souverain bien. Cette *prédestination* n'est cependant pas arbitraire, mais conforme à la justice et l'amour de Dieu, même si elle demeure mystérieuse pour l'homme.

Pour les jésuites, la doctrine de Molina, théologien espagnol du XVI^e siècle, sert de référence. Or Molina, dans un traité de 1588, affirmait que l'homme non seulement

7. Sans nier la grâce efficace, saint Thomas accorde une place plus grande à la volonté (selon les vertus de la « la loi naturelle ») de l'homme, qui persiste dans ce qui demeure de son libre arbitre; il verse ainsi dans un volontarisme très subtil, que l'on retrouvera amplifié chez les néothomistes des années 1920.

coopère avec la grâce, qu'on appelle alors la grâce suffisante, mais encore qu'il peut se déterminer librement au salut. La grâce divine est alors réduite à sa plus simple expression et ne consiste plus qu'en un secours approprié, une vague inclination au bien, dès lors que l'homme choisit volontairement, sous l'impulsion de son libre arbitre, de suivre cette direction.

La différence entre les deux est très sensible: pour les augustinien, et donc les jansénistes, Dieu prend l'initiative du salut, car l'homme est devenu par nature, depuis le péché originel, incapable de se déterminer dans ce sens; le libre choix de Dieu conduit le chrétien à une entière humilité. En revanche, c'est bien la volonté de l'homme qui entraîne sa propre damnation. Pour les molinistes, ou les jésuites, c'est à l'homme que revient l'initiative de son salut. C'est accorder là une grande confiance à la nature humaine, comme le fera Rousseau un peu plus tard, et nier le dogme du péché originel et la corruption de la nature; cette tendance flatte l'orgueil humain. Cela n'est qu'un très court résumé des présupposés théologiques sur la grâce. Il existe des variantes presque infinies sur cette question. Dans les *Ecrits sur la grâce*, le discours de Pascal est beaucoup plus complexe, nous en sommes conscient. Le problème n'est pas nouveau au XVII^e siècle: saint Augustin s'opposait déjà en son temps, sur ce point précis, aux pélagiens, les Réformateurs aux nominalistes, et les calvinistes un peu plus tard aux arméniens. On a donc souvent tenté de comprendre, et d'expliquer, comment le salut appliqué par Dieu aux hommes qu'il choisit, peut se conjuguer avec la liberté humaine. Nous retiendrons de Pascal, sur ce thème, son adhésion profonde à la théologie augustinienne de la grâce efficace, qui le conduit à magnifier la révélation divine comme seule source de vérité pour l'homme. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut comprendre sa fameuse et réconfortante prosopopée, déjà citée: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé...»

iv) La vérité confinée

Il nous faut émettre ici un doute, mais aussi un regret: l'attitude de Pascal, par ailleurs fort louable et courageuse, nous

semble discutable quand il cherche à défendre la vérité chrétienne au sein de l'Eglise catholique exclusivement. (C'est un protestant qui s'exprime!). Pascal n'hésite pas, en effet, à considérer les jésuites, pourtant ses pires ennemis, comme dignes de clémence, car ils demeurent dans le giron de l'Eglise catholique: «Si l'erreur des molinistes afflige l'Eglise, leur soumission la console...»⁸ Il agit certes en chrétien, et nous ferions sans doute bien d'être plus cléments les uns envers les autres dans nos milieux protestants! Mais Pascal n'hésite cependant pas à ranger les calvinistes et les luthériens... parmi les hérétiques, qu'il faut convertir! Pour Luther, c'est simple: «Luther, tout hors le vrai...» écrit-il dans une de ses pensées fulgurantes! (691-620). Pour Calvin, c'est plus subtil: il lui reproche surtout l'idée de double prédestination, les justes au salut et les injustes à la damnation. Mais il semble que Pascal n'ait pas lu l'*Institution chrétienne*, ou simplement les Confessions de foi réformées, quand il affirme par exemple: «Calvin n'a aucune conformité avec saint Augustin et en diffère en toutes choses depuis le commencement jusqu'à la fin...»⁹ Il fait de plus un contresens sur la théologie calviniste lorsqu'il l'accuse de soutenir que Dieu a décrété et ordonné le péché d'Adam et que l'homme a perdu son libre arbitre et n'a plus aucune flexibilité au bien même avec la grâce *efficacissime*!¹⁰

Un examen plus attentif de la doctrine calviniste l'aurait sûrement conduit à reconnaître qu'aucune confession de foi réformée n'affirme le *supralapsarisme*, c'est-à-dire le décret de Dieu avant la faute d'Adam, et à apprécier chez Calvin le désir entier de soutenir la thèse augustinienne de la grâce *efficacissime*! Nous ne pouvons entrer ici en détail dans la question du libre arbitre, mais Luther, comme Calvin, soulignent qu'il faut auparavant bien définir cette notion, pour au moins se mettre d'accord sur ce qu'elle recouvre exactement¹¹; comme saint Augustin et Pascal, ils ne lui accordent aucune force pour se déterminer au salut, mais ils lui laissent en

8. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, I.

9. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, II.

10. *Idem*.

revanche une place reconnue dans les décisions qui incombent à l'homme dans la vie ordinaire, dans l'organisation de la cité, l'exercice de l'art ou de la philosophie (quand bien même toutes ces choses n'échapperaient pas à la souveraineté de Dieu, bien mystérieuse). Une brève lecture du chapitre 2, dans le deuxième livre de l'*Institution chrétienne*, aurait sans doute rassuré Pascal sur tous ces points!

Enfin, parmi les hérétiques, Pascal range les Juifs relégués au simple rang de «peuple témoin», sans grand espoir de retour en grâce, et cela nous semble peu conforme à la théologie de saint Paul, exprimée dans la *Lettre aux Romains*, qui laisse aux Juifs la porte grande ouverte vers le salut, pour prix de leur foi au Messie Jésus, il est vrai¹². Les musulmans sont considérés comme égarés au même titre que les Egyptiens ou les Chinois, car le prophète Mahomet n'a pas été prédit par l'Écriture, et sa légitimité est donc invérifiable:

Je vois donc des faiseurs de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps. Mais ils n'ont ni la morale qui peut me plaire, ni les preuves qui peuvent m'arrêter. Et ainsi j'aurais refusé également la religion de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Egyptiens, par cette seule raison que l'une n'ayant pas plus les marques de la vérité que l'autre, ni rien qui me déterminât nécessairement, la raison ne peut pencher plutôt vers l'une que vers l'autre. (694-619).

Pour Pascal, la vérité est donc strictement liée à la révélation chrétienne, mais elle est aussi le privilège exclusif de l'Eglise catholique. Cette prise de position sans nuance reflète le contexte historique du XVII^e siècle, où il ne faisait pas bon être protestant après la défaite de La Rochelle (1628) et peu avant la révocation de l'Edit de Nantes (1685). Les grands textes de la Réforme luthérienne ou calviniste sont peu accessibles et Pascal revendique, en outre, une place légitime pour les jansénistes au sein de l'Eglise catholique, mais elle leur sera toujours refusée...

11. Cf. Calvin, *Institution chrétienne*, Livre II, chap. II, 4-9, qui rejoint Luther dans son traité *Du serf arbitre* : «Le libre arbitre peut être concédé à l'homme, non à l'égard des choses qui lui sont supérieures, mais à l'égard de celles qui lui sont inférieures... »

12. Rm 11:23.

Conclusion

La démarche apologétique de Pascal, sa défense de la vérité chrétienne, ne consiste pas tant à convaincre le non-croyant de l'existence de Dieu, à l'aide d'arguments philosophiques, conformes à la raison, qu'à simplement le «persuader de rechercher Dieu». Pour cela, il faut le conduire à reconnaître les marques de sa force, la grandeur d'une créature à l'image de Dieu, capable de penser, et d'agir; mais aussi les effets de la corruption, liés à la Chute, qui le rendent vulnérable, incertain, soumis au relativisme de ses pensées. Enfin, il s'agit de présenter la vérité chrétienne conforme à la raison, mais aussi hors d'atteinte de la raison. C'est en cela que Pascal se rapproche, mais dans le même temps s'éloigne, de la philosophie. La preuve de la conformité à la raison réside dans l'Écriture sainte, qui annonce la venue du Rédempteur pour sortir l'homme de sa misère, et le rétablir dans sa véritable grandeur. Mais ce n'est plus la raison impuissante de l'homme qui va convaincre l'incroyant, mais bien la révélation de Dieu, qui lui confère la vérité, par un mouvement de la grâce efficace de Dieu, seule garante d'une authentique humilité pour l'homme qui soumet ainsi, par la foi, sa raison à la révélation.

Mais alors, dans ces conditions, quelle est l'utilité de composer une apologie, une défense de la vérité, qui inclue une démarche philosophique? Pascal n'espère rien d'autre que favoriser ce premier mouvement qui conduit vers Dieu, par le biais de la raison faillible et insuffisante, mais en comptant sur Dieu qui seul peut déjà susciter en l'homme cette recherche de la vérité. Cet exposé serait incomplet sans un court florilège des *Pensées*, où Pascal évoque, de façon très poignante et sincère, son cheminement spirituel et la place qu'il accorde à la charité, l'amour divin, qui donne tout son sens à la vérité:

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. (339-793)

L'ordre de la charité est de s'enraciner dans le cœur avant de produire de bonnes œuvres au-dehors. (755-926)

J'aime la pauvreté, parce qu'il l'a aimée. J'aime les biens parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables. Je ne rends point le mal à ceux qui m'en font, mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas de mal ou de bien de la part des hommes. J'essaie d'être juste, véritable, sincère et fidèle à tous les hommes. Et j'ai une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement. Et soit que je sois seul, ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu, qui les doit juger et à qui je les ai toutes consacrées. Voilà quels sont mes sentiments. Et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur, qui les a mis en moi, et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur. (759-550)

HENRI BULLINGER : UN «CAPITAINE» DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DU XVI^e SIÈCLE¹

Paul SANDERS*

L'historiographie du XVI^e siècle a souvent minimisé la vie et l'œuvre de certains réformateurs dits «secondaires» ou «de seconde génération». Ainsi dans l'ombre de Luther, de Zwingli et de Calvin, œuvraient des figures indispensables au succès de la Réforme, telles que Mélanchthon, Bèze et Bullinger. Ce dernier (1504-1575) a été pasteur, auteur, polémiste; son chef-d'œuvre est *la Confession helvétique postérieure*.

Henri Bullinger est né en 1504 à Bremgarten, dans l'actuel canton d'Argovie (Aargau), fils du doyen du chapitre de Bremgarten, qui vivait ouvertement en concubinage selon un arrangement conclu avec l'évêque de Constance. Après avoir commencé sa scolarité à la Trivialschule de Bremgarten, le jeune Bullinger étudie à l'école latine d'Emmerich-sur-le-Rhin et y reçoit une formation marquée par la *devotio moderna*, mais soucieuse d'admettre l'apport nouveau de l'humanisme.

* Paul Sanders a dirigé l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne. Il est actuellement directeur académique du Séminaire baptiste arabe de Beyrouth (Liban).

1. Cet article est tiré essentiellement de notre livre sur Bullinger à paraître dans la collection Histoire et Société dirigée par Jean-Paul Willaime, aux Editions Labor et Fides. Le livre est un condensé d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne: *Henri Bullinger et l'invention (1546-1551) avec Jean Calvin d'une théologie réformée de la cène*. Voir également l'article paru dans les *Cahiers de l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne* en 1984, «La vie quotidienne d'un réformateur au XVI^e siècle» (1984: 62), 1-11.

Pendant ces années à Emmerich, il forme alors le vœu de devenir chartreux.

A l'âge de 15 ans, en juillet 1519, Bullinger s'inscrit à l'académie Bursa Montis à Cologne, et obtient en octobre 1520 le titre de bachelier. Malgré son attachement à la pédagogie traditionnelle, la Bursa Montis était ouverte à l'humanisme. Bullinger est donc élève de la *via antiqua* influencée par l'humanisme, formation à la fois conservatrice et moderne, tenant de l'esprit du Moyen Age et de celui de la Renaissance.

En 1520, une controverse à Cologne à propos des doctrines de Luther incite Bullinger à approfondir ses connaissances théologiques afin de découvrir les «doctrines communément admises et connues de tous» et une «méthode et règle» pour les comprendre. La lecture des *Sentences* de Pierre Lombard et du *Décret* de Gratien l'amène à celle des Pères de l'Eglise. Se rendant compte que ces derniers s'appuient sur les Ecritures, Bullinger achète un Nouveau Testament, qu'il étudie à l'aide d'un commentaire de Jérôme. Sa lecture du Nouveau Testament l'amène progressivement à abandonner le dessein qu'il avait formé à Emmerich de devenir chartreux. Il se consacre «nuit et jour à l'étude des livres sacrés» et aux *Loci Communes* de Mélanchthon. Il remarque également que la méthode de Luther ressemble plus à celle des Pères anciens qu'à celle des scolastiques.

Bullinger obtient en février 1522 le grade de maître ès arts, puis retourne dans sa ville natale où il s'applique à l'étude des lettres et des Ecritures, continue celle des Pères et examine d'autres écrits de Luther.

I. Premiers pas dans la Réforme

En janvier 1523, le jeune Bullinger est appelé à devenir enseignant dans l'école du couvent cistercien de Kappel, près de Zurich. Il accepte ce poste à condition de ne pas avoir à prononcer de vœux ni à pratiquer les formes extérieures de la religion romaine. Bullinger renonce ainsi à faire partie du clergé romain et décide de devenir enseignant. A Kappel, Bullinger enseigne à la manière humaniste et donne, deux

ans avant le début de la *Prophezey* à Zurich², des cours magistraux sur les épîtres de saint Paul. A cette époque, ce type d'enseignement «humaniste réformé», joint à des cours magistraux sur la Bible, n'existe nulle part ailleurs en Suisse.

C'est en 1523 que Bullinger voit Huldrych Zwingli³ pour la première fois lors d'un voyage à Zurich. Après avoir lu les livres de Zwingli et écouté ses discours, Bullinger devient zwinglien en déclarant «adhérer à cette doctrine», qu'il qualifie de «solide, vraie et conforme aux Ecritures». Quelques mois plus tard, lors d'une conversation privée, Zwingli et Bullinger constatent une identité de vues sur la signification de la présence du corps et du sang du Seigneur dans la cène. Bullinger évoque à cet égard l'influence «d'un certain écrit vaudois et des livres d'Augustin». Sur les instances de Zwingli, il s'engage à n'en rien dire à personne. En effet, Zwingli rend publique sa nouvelle prise de position «symbolique» en publiant la *Lettre à Matthieu Alber* en novembre 1524.

En mars 1525, dans le sillage de Zurich, Kappel est le théâtre de la Réforme. Les images saintes peintes sur les murs sont passées à la chaux et les statues enlevées. Au mois de septembre, la messe est abrogée. En mars 1526, le premier culte réformé est célébré, les moines se dépouillent de leurs habits religieux, la lecture du texte sacré se substitue au chant et les reliques sont abandonnées. L'abbé du couvent se marie en février 1527 et la communion est célébrée pour la première fois sous les deux espèces.

Eprouvant le besoin de compléter sa formation théologique, Bullinger prend un congé, en 1527, d'environ cinq mois pour suivre des cours de la *Prophezey* à Zurich. Bullinger peut

2. Cf. F. Büsser, «Bullinger, Heinrich», in : *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin/New York: Walter de Gruyter) VII, 376. Cette «école de prophétie»(prédication) fondée par Zwingli est ouverte en 1525. Destinée à former de jeunes théologiens, c'est une école d'exégèse biblique où l'on analyse les écrits bibliques dans les textes originaux. En conclusion de cette étude des textes, Zwingli en donne le sens et l'application pratique. Le fruit de ce travail est la rédaction d'un commentaire sur tous les livres de la Bible, et une traduction originale de la Bible en langue allemande, cinq ans avant la traduction de Luther.

3. Sur Zwingli, voir J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1965); J.-V. Pollet, *Huldrych Zwingli: Biographie et Théologie* (Genève: Labor et Fides, 1988) et *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme* (Paris: Vrin, 1988) et J. Rilliet, *Zwingli. Le troisième homme de la Réforme* (Paris: Fayard, 1959).

s'initier à l'hébreu et perfectionner son grec. Il complète ainsi sa formation proprement théologique qui était jusqu'alors essentiellement celle d'un autodidacte.

1528 est une année riche en événements pour Bullinger. Il participe à la dispute de Berne (1528), où il rencontre Bucer, Blaurer et Farel. Il publie le premier tome de son traité *De Origine Erroris*, dont la lecture amènera Théodore de Bèze à la conversion⁴. Il reçoit du synode zurichois l'ordination au ministère pastoral, en juin 1528.

Ces années 1523-1528 sont pour lui une période de riche production littéraire, la plus grande partie des ouvrages rédigés étant de nature théologique, en particulier des ouvrages polémiques et éthiques. Il dresse lui-même un catalogue de ses écrits latins et allemands: plus de 70 écrits en six années.

En 1529, le père de Henri Bullinger fait scandale à Bremgarten lorsque, du haut de la chaire, il confesse avoir maintenu le peuple dans «l'ignorance papistique» et exprime son désir de prêcher désormais la seule doctrine du Christ. Il doit se démettre de ses fonctions. Coup de théâtre: quelque temps après, le jeune Bullinger est invité à prêcher à Bremgarten. En mai 1529. A la suite de cette prédication, le conseil de la ville lui demande de devenir prédicateur et réussit à négocier sa venue avec Zurich. Bullinger prend ses nouvelles fonctions à Bremgarten en juin 1529.

Au mois d'août 1529, Henri Bullinger se marie avec Anna Adlischwyler, ancienne nonne du monastère dominicain d'Oetenbach, à Zurich. Le mariage est célébré par le frère aîné de Henri, Johannes Bullinger. A la fin du mois de décembre de la même année, Henri Bullinger célèbre les noces «officielles» de ses parents au Grossmünster. Après plus de trente ans de vie commune, le couple âgé a tenu à célébrer son union de manière évangélique.

Les années 1529 et 1530 sont des années de travail pastoral assidu. Bullinger commence à prêcher *serie continua*

4. Cf. la lettre de Bèze à Bullinger du 16 août 1568 et la réponse de Bullinger le 24 août 1568 in: *La correspondance de Théodore de Bèze*, sous dir. H. Meylan et al. (Genève: Droz, 1978) IX, 119 s, 128 s.

sur le Nouveau Testament. Bullinger est si occupé à asseoir et à faire progresser la Réforme à Bremgarten qu'il doit refuser l'invitation de Zwingli à l'accompagner au colloque de Marbourg pour y rencontrer Luther et ses amis.

Janvier 1531 est l'époque d'un conflit aigu à Bremgarten avec les anabaptistes, ce qui incite Bullinger à rédiger un ouvrage historico-polémique sur l'origine de l'anabaptisme, *A propos du sacrilège impudent des anabaptistes*, publié en 1531 à Zurich, ouvrage qui a influencé profondément l'historiographie protestante.

Un autre combat se prépare, armé cette fois-ci, entre territoires catholiques et protestants. La Diète générale de Bremgarten a lieu aux mois de juin, juillet et août de 1531, pendant laquelle des tentatives désespérées de conciliation se soldent par l'échec. La première paix de Kappel (1529) n'a pas suffi à apaiser les esprits. Un blocus économique exaspère les cantons catholiques. Bremgarten, ville acquise à la Réforme, se trouve en pays catholique et est prise en tenaille dans le conflit. Bullinger tente d'être un médiateur, préférant par tempérament et par conviction une dispute publique à un conflit armé.

Les choses se précipitent le 11 octobre 1531 lorsque les troupes réformées et catholiques se rassemblent à Kappel. L'affrontement est désormais inévitable. La déroute est du côté évangélique. Zwingli est tué ainsi que des pasteurs et des notables du territoire de Zurich. Le 16 novembre, les réformés sont contraints d'accepter la deuxième paix de Kappel, dont les conditions arrêtent l'extension de la Réforme zurichoise et font échouer les desseins de Zwingli.

Le 20 novembre 1531, Bullinger doit fuir Bremgarten pour Zurich avec son père, son frère Johannes et son collègue Schuler. Anna Bullinger et ses deux filles suivent ce même chemin quelque temps plus tard⁵. Tous les Bullinger sont recueillis à Zurich par un ami de longue date qui habite à

5. La deuxième paix de Kappel du 16 novembre (*Zweiter Landfriede*) comporte la liberté des deux confessions, mais dans des termes méprisants pour les évangéliques. Le retour de Bremgarten au catholicisme fait partie de cette paix et elle garantit également que les cantons catholiques pussent le demeurer.

quelques mètres du Grossmünster, la grande collégiale de Zurich. On demande à Henri Bullinger d'y prêcher. Oswald Myconius, de Bâle, qui l'entendit, s'exclame dans une lettre: «...Zwingli n'est pas mort, mais tout comme le phénix, il est ressuscité.» En 1531, Bullinger a acquis une expérience pédagogique, pastorale et réformatrice. C'est précisément un homme ayant ce profil que Zurich recherche.

Après avoir reçu deux appels quasi simultanés au ministère pastoral de Bâle et de Berne, Bullinger s'en remet à l'avis du conseil de la ville de Zurich. En décembre 1531, âgé de 27 ans, Henri Bullinger est élu premier pasteur de la collégiale, et entre en fonction aussitôt.

II. L'œuvre réformatrice de Bullinger (1531-1575)

Les capacités de *leadership* du nouveau «capitaine» de l'Eglise zurichoise sont immédiatement mises à rude épreuve.

A) Bullinger affermit une Eglise ébranlée

Dès son entrée en fonction, Bullinger doit faire face à la volonté des autorités municipales, qui veulent réduire considérablement le pouvoir et l'influence des prédicateurs, au lendemain de la défaite de Kappel. Le conseil veut notamment restreindre la liberté de prédication: aucune prise de position politique ne sera admise.

Bullinger réagit en menaçant de démissionner, avec tout le corps pastoral zurichois. Un compromis est trouvé: Bullinger promet au Conseil que les théologiens ne s'immisceront plus dans les affaires de l'Etat. Toutefois, les prédicateurs pourront aborder les questions politiques ou communautaires, à condition que le fondement en soit la Parole de Dieu⁶.

Bullinger doit ensuite faire face à un conflit interne. Le fidèle collaborateur de Zwingli, Léo Jud, déclare se sentir incapable de donner la Cène aux incrédules ou aux impies et exprime le désir de confier la discipline aux seules instances ecclésiastiques. Bullinger réplique que le principe de Jud est

6. Voir *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte, nach dem Autographen*, sous dir. J.J. Hottinger et H.H. Vögeli (Frauenfeld: 1838-1840), III, 293 ss.

bon, mais le moment mal choisi, car Jud risque ainsi de compromettre l'autorité de l'Eglise et la liberté de prédication récemment acquise. Il faut plutôt, selon l'Antistès, exhorter les fidèles avant la cène, tout comme le Christ l'a fait avec ses disciples lors du dernier repas, et s'en remettre au magistrat chrétien pour prendre les mesures disciplinaires. C'est Bullinger qui obtient gain de cause dans cette affaire.

A la suite de pressions catholiques dans la ville et dans le territoire de Zurich, Bullinger fait passer par le Grand Conseil le *Mandat de réforme de l'Etat de Zurich*. Considéré par les cantons catholiques comme une insulte à la messe et une violation du traité de paix, ce *Mandat* est attaqué de toutes parts dans la Confédération: même les Autorités zurichoises en ressentent les effets, les cantons catholiques voulant imposer à Zurich des mesures humiliantes. Au synode de 1533, Bullinger brandit une nouvelle fois la menace de la démission collective du corps pastoral si le conseil cède devant les attaques des catholiques. Ce dernier, sous cette pression, adopte la position de Bullinger et fait bloc avec l'Eglise.

B) Responsabilités pédagogiques

L'effort éducatif commencé par Zwingli est intensifié par Bullinger à la fois pour l'école latine et pour l'école théologique (qui sont toutes deux sous sa direction), mais déjà avant Bullinger, toute une série de professeurs remarquables a animé «l'école de prophétie» (*Prophezey*) commencée par Zwingli.

Conrad Pellikan (1478-1556) enseigne le grec et l'hébreu. Théodore Bibliander (Buchmann) devient le successeur de Zwingli dans l'enseignement de l'Ancien Testament. Conrad Gessner (1516-1565), professeur de grec, est également un grand savant de son époque. Pierre Martyr Vermigli (1500-1562) se charge en 1556 des cours d'hébreu et sur l'Ancien Testament⁷.

7. Sur Vermigli, voir Robert M. Kingdon, *The Political Thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary* (Genève: Droz, 1980); S. Corda, *Veritas Sacramenti: A Study of Vermigli's doctrine of the Lord's Supper* (Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 1975); M.W. Anderson, *Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542-1562)* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1975).

Bullinger développe sa conception de l'éducation dans sa *Ratio Studiorum*⁸ en y soulignant la nécessité de connaître les langues bibliques, les lettres, la philologie et la rhétorique pour comprendre le sens de la Bible.

C) *Activité pastorale*

A côté de son activité pastorale quotidienne, Bullinger produit plusieurs écrits qui montrent ses qualités pastorales. En matière *liturgique*, dans l'*Ordonnance Ecclésiastique* de 1532, Bullinger développe une conception assez large de la liberté dans la pratique liturgique; il y révèle ses tendances conciliatoires. Son idée de *l'éthique conjugale* s'exprime dans trois longues lettres adressées à sa fiancée Anna Adlischwyler en 1527 et 1528. Bullinger remanie deux traités sur le mariage chrétien composés à Kappel dans *Le mariage chrétien* de 1540, ouvrage qui avait eu beaucoup de succès.

Dans le domaine du ministère de consolation, son traité *Rapport sur les malades* permet de mieux comprendre en quoi consiste le soin pastoral des malades et des mourants: on y trouve un véritable «comment bien mourir» de la Réforme.

D) *Relations internationales*

C'est en 1536 que les premiers liens se nouent entre Bullinger et les protestants anglais, vraisemblablement à la suite des contacts déjà pris entre l'archevêque Cranmer et Zwingli, en raison de la question posée aux Réformateurs concernant le divorce d'Henri VIII. Au début des années 1550, les rapports avec les Anglais devinrent plus étroits. Edouard VI meurt en 1553, Marie Tudor accède au trône. Sa politique religieuse provoque le départ d'un flot d'Anglais, dont un nombre important sont reçus à Zurich. Ils y trouvent Bullinger, qui est devenu pendant le règne d'Edouard VI, grâce à son attitude accueillante, ses publications et sa correspondance, une sorte d'oracle pour l'Eglise d'Angleterre. L'accueil qui a été réservé à ses *Décades* en fait foi.

8. Cet ouvrage a été publié dans la troisième partie de la série *Heinrich Bullinger Werke* II (Zurich: Theologischer Verlag, 1990).

Bullinger et la ville de Zurich jouent aussi un rôle auprès des exilés français. Bullinger compose le traité *Von der schweren Verfolgung der christlichen Kirchen* en 1573 après le massacre de la Saint-Barthélemy, traduit en latin, en néerlandais, en français et en anglais. Bullinger garde des relations épistolaires et personnelles avec de nombreux diplomates, humanistes et autres hommes importants de France, ce qui fait de Zurich un lieu à l'hospitalité reconnue⁹.

Un nombre important de publications de Bullinger est destiné à reconforter les protestants exilés par la persécution. Toute l'Europe protestante en est touchée. Des exilés protestants de toutes parts (Hongrie, Pologne, Angleterre, France, Danemark, Allemagne) viennent chercher refuge à Zurich.

Cela contribue à forger la réputation de Bullinger: sa notoriété est importante parmi les Réformateurs de son époque. Le nombre très important de visiteurs de nombreux pays que Bullinger reçoit à Zurich explique en partie l'étendue de son influence, la quantité de sa correspondance et le succès de ses publications.

E) Bullinger le correspondant

Par-dessus tout, l'influence de Henri Bullinger sur la Réforme européenne s'exerce par sa correspondance, environ 12000 lettres, la plus volumineuse de la Réforme. Il déclare avoir employé pour sa correspondance de 1569 «près d'une rame de papier». Son bureau fonctionne un peu à la manière d'une agence d'informations internationale!

Une bonne partie de ses échanges épistolaires se fait avec l'Angleterre, ainsi il peut peser sur la Réforme dans ce pays, surtout après l'avènement d'Edouard VI.

Une partie importante de ses lettres s'adressent à des amis auxquels il est lié sur les plans linguistique, culturel et géographique: Suisse alémanique, Alsace, Allemagne, Pays-Bas. La France et la Suisse romande reçoivent une part très

9. Cf. A. Bouvier, *Henri Bullinger, Réformateur et conseiller œcuménique d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française*, (Zurich-Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1940), 324 s., traite des relations entre Bullinger et les exilés français après la saint Barthélemy.

importante de la correspondance de Bullinger. Notons que nous avons donné un aperçu de ces relations épistolaires dans d'autres travaux¹⁰.

Cette volumineuse correspondance s'explique par la personnalité d'un homme dont l'affabilité permet de créer un vaste réseau de liens, entretenus par une fidélité à toute épreuve. Ainsi la maison de Bullinger ressemble à une véritable agence d'informations provenant de toute l'Europe.

III. Bullinger l'auteur¹¹

A) Travail exégétique

Bullinger exerce également une forte influence par la publication de nombre de ses sermons, messages et homélies. Il monte en chaire parfois jusqu'à six à huit fois par semaine jusqu'en 1538, où ce nombre est réduit à trois. Bullinger publie 100 sermons sur l'Apocalypse, 170 sur Jérémie, 66 sur Daniel, 190 sur Esaïe. De nombreux messages délivrés dans des occasions particulières sont imprimés. Quant à ses 7500 homélies prononcées au Grossmünster, environ 600 ont le même sort. Elles remportent un grand succès si l'on en juge par le nombre d'éditions successives et de traductions, et par la critique élogieuse des premiers biographes de Bullinger.

B) Ouvrages dogmatiques

Les grands écrits théologiques de Henri Bullinger sont réalisés lors de la deuxième partie de son ministère zurichois, préparé par son considérable travail exégétique. Dans son traité *A propos du testament ou alliance du Dieu unique et éternel*, Bullinger énonce sa conception politico-ecclésiastique basée sur l'alliance du spirituel – le prophète – et l'autorité temporelle dans la *respublica chrestiana*¹².

10. Une partie de la correspondance bullingérienne se trouve éditée dans: A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, neuf tomes (Genève/Paris, 1866-1897).

11. Voir H. Bullinger, *Werke* (Zürich: Theologische Verlag, 1972 ss).

12. *De Testamento seu Foedere Dei Unico et Aeterno*. Cf. HBD 24,3s. J.W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: the Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: University of Ohio Press, 1981). F. Büsler, TRE VII, 377-378; H-U Bächtold, *Bullinger vor dem Rat* (Zürich: Theologischer Verlag, 1982).

1549 est l'année de la publication du premier tome des *Décades*, 50 sermons doctrinaux qui connaissent un grand succès. Cette même année, un pas immense est franchi dans la direction de l'unité réformée, menant à un rapprochement à long terme entre les réformes zurichoïse et genevoise. Il s'agit de la conclusion de l'accord eucharistique de Zurich, l'*Accord de Zurich (Consensus Tigurinus)*, entre Bullinger et Calvin. Cet accord constitue l'une des contributions les plus durables de Bullinger à la Réforme¹³.

Le *Consensus* et les *Décades* inaugurent une époque où la contribution théologique de Bullinger est considérable¹⁴. Sa réputation de dogmaticien grandit grâce au succès d'un bref résumé du contenu des *Décades*, la *Somme de la religion chrétienne* de 1556. Dans l'édition française de 1565 des *Décades*, la *Somme* est annexée comme outil de formation supplémentaire.

Mais le chef-d'œuvre dogmatique de Bullinger est la *Confession helvétique postérieure* (1561/1566), qui a un retentissement tout à fait extraordinaire en Europe¹⁵. Cette confession contient 30 articles soulignant la catholicité de l'Eglise, ses racines anciennes des premiers siècles et un résumé théologique simple mais bien composé sur la prédestination, le libre arbitre, les sacrements, la vie ecclésiastique, le mariage et la famille. Cette confession parle d'une «prédestination modérée» et affirme la présence spirituelle du Christ dans les éléments de la cène. Elle est rapidement adoptée par presque tous les cantons réformés helvétiques et

13. Cf. la discussion détaillée du *Consensus* dans notre thèse et dans notre article «Consensus Tigurinus», in: *Encyclopédie du protestantisme* (Genève/Paris: Labor et Fides/Le Cerf, 1995), 250.

14. Büsser distingue trois phases dans la théologie de Bullinger : 1) celle du «jeune Bullinger» qui chemine de la *devotio moderna* à la Réforme en passant par des influences humanistes et patristiques, subissant l'influence de Wittenberg, puis de Zurich; 2) la période allant de la mort de Zwingli (1531) jusqu'aux environs de 1550 (période où il rédige tous ses commentaires et les *Décades*: ces dernières étaient la première expression complète de sa propre théologie; 3) celle commençant à la publication des *Décades* et finissant à la mort de Bullinger, époque de ses grandes œuvres théologiques, où il mesure sa doctrine à celle de Rome, de Wittenberg et à celle des «radicaux» (Büsser, *TRE* VII, 383).

15. Cf. J. Courvoisier, «La Confession helvétique postérieure: son histoire et sa signification pour aujourd'hui» in: *Revue de théologie et de philosophie*, 16 (1966) 289-298. P. Sanders, «Confession helvétique postérieure», in: *Encyclopédie du protestantisme*, 243-244.

leurs alliés (Neuchâtel l'adopte en 1568 et Bâle ne l'approuve qu'en 1644). *La Confession helvétique postérieure* mérite même l'éloge de Bossuet:

Je dois donc ce témoignage aux zwingliens que leur confession est la plus naturelle de toutes: ce que je dis non seulement à l'égard du point de l'eucharistie, mais à l'égard de tous les autres; et en un mot, de toutes les confessions de foi que je vois dans le parti protestant, celle de 1566 est, avec tous ses défauts, celle qui dit le plus nettement ce qu'elle veut dire.

C) *Ouvrages historiographiques*

Un aperçu de la portée européenne du ministère de Henri Bullinger serait incomplet si l'on ne considérait pas son travail d'historien. Son *Histoire de la Réforme* suisse en trois volumes ne sort qu'en 1838-1840. Bullinger est également, l'auteur de l'histoire du cloître de Kappel. En dehors des ouvrages déjà mentionnés sur l'histoire de l'anabaptisme, Bullinger rédige les *Actes de la dispute avec les anabaptistes à Zofingen* en 1532.

Bullinger traite également de l'histoire générale de l'Eglise dans ses ouvrages apologétiques et polémiques *Le concile de Trente* et *A propos de la dure persécution des Eglises chrétiennes*, où il prouve la connaissance qu'il a de l'histoire antique et patristique. Ses discussions et disputes avec ses adversaires font presque toujours appel à l'histoire.

Son souci de toujours descendre aux racines historiques des mouvements pour en expliquer les croyances confère à Bullinger une place importante dans l'historiographie protestante et suisse du XVI^e siècle.

Conclusion

Les cinq premières années du ministère de Henri Bullinger à Zurich sont donc bien remplies, mais son objectif principal est toujours de contribuer à l'affermissement de l'Eglise zurichoise, grâce à des relations paisibles entre l'Eglise et l'Etat. Bullinger met aussi l'accent sur la formation des laïcs par une prédication régulière, et sur la formation des pasteurs et prédicateurs par les écoles, le synode et les publications. Il réussit très largement à atteindre son but

et peut s'atteler, par la suite, à d'autres tâches, étant bien assis dans son autorité pastorale.

Après les premières années de consolidation d'une Eglise zurichoise fragile et divisée, Bullinger peut se consacrer à l'approfondissement de l'œuvre réformatrice. La seconde paix de Kappel a interdit l'extension géographique de la Réforme, mais c'est dans un travail en profondeur que Bullinger veut maintenant s'engager.

Les vingt-cinq années d'interprétation du texte biblique à Kappel, Bremgarten et Zurich, entre 1523 et 1548, forment la base exégétique de toute une série d'ouvrages théologiques systématiques qui sortent de la plume de Bullinger pendant les vingt-cinq années suivantes. Ces ouvrages font connaître Bullinger dans tout le monde protestant.

Sa position comme chef de l'Eglise zurichoise étant déjà solidement établie, il a la possibilité de former par ses publications, sa correspondance et son accueil un réseau international de relations, véritable circuit de diffusion et de traduction de ses ouvrages. Cela lui fait jouer un rôle de conseiller à l'échelle du protestantisme européen. Les *Décades* prouvent de manière exemplaire cette influence exercée dans l'Europe réformée.

Pendant les années 1531-1548, Bullinger parvient à réaliser son profond désir: la stabilisation et l'extension de l'influence de l'Eglise zurichoise après Kappel. Bullinger révèle alors des qualités d'organisateur, de médiateur et d'homme de terrain efficace. Il se montre également un pasteur, un prédicateur et un théologien d'envergure.

Bullinger passe en revue dans son *Diaire* toute l'actualité européenne. Il y parle du Colloque de Poissy, des guerres du Pape, des guerres de Charles Quint contre les protestants, de l'Intérim d'Augsbourg, de l'ouverture et de la fermeture du Concile de Trente, des événements royaux, des règnes d'Elizabeth I^{re} et de François II, de Jean de Medicis au siège papal. Il mentionne les décès de Charles Quint et de deux de ses sœurs, du roi Christian de Danemark, d'Henri II de France, du pape Paul IV. Bullinger parle en détail des intrigues et des événements survenus entre les catholiques et

les huguenots en France, avec les Guise, les Condé, Coligny, et de la tragédie de la Saint-Barthélemy. Il raconte aussi ses maladies, il décrit ses différents logements, les cadeaux reçus, ses vacances, et il fait toutes sortes de remarques météorologiques, économiques et agricoles.

Atteint à partir de 1565 par une maladie des reins, Bullinger est très fatigué et souffre beaucoup. Son état s'aggrave à l'été 1574 et il prêche ses derniers sermons lors de la Pentecôte 1575. Ne pouvant plus quitter son lit, Bullinger convoque ses collaborateurs pour leur faire ses adieux et les exhorter. Dans son testament, rédigé le 2 août, il recommande à sa succession son fils adoptif et gendre, Rodolphe Gwalther. Bullinger meurt le 17 septembre 1575, ayant achevé sa longue carrière réformatrice et quarante-quatre ans de pastorat à la tête de l'Eglise zurichoise.

UNE NOUVELLE BROCHURE DES ÉD. KERYGMA

Les éditions Kerygma viennent de publier une vingtième brochure sur un sujet d'actualité. Après le SIDA, l'homosexualité, la souffrance, les défis de la modernité, le nouvel âge, le rapport entre le christianisme et les autres religions, etc., voici

LA SÉDUCTION DES SECTES

Les sectes font peur. Les médias alimentent celle-ci en braquant leurs projecteurs sur des abus bien réels: fanatisme, argent, esclavage, sexe, suicide, etc. Mais ils ne s'intéressent que peu aux croyances, aux conceptions de la vie et de la mort que professent les adeptes des mouvements sectaires.

Dans cette brochure, le Dr William Hénou et le professeur Paul Wells présentent les méthodes des sectes, comment elles recrutent et manipulent; ils expliquent aussi en quoi leurs enseignements et leurs façons de vivre les distinguent des Eglises chrétiennes.

Autant d'informations utiles dans un domaine où prévenir vaut mieux que guérir...

Ed. *Kerygma*, 33, avenue Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence, 30 F franco, CCP.: Marseille 2820 74 S. Catalogue sur demande.

VÉRITÉ ET FOI

Pierre BERTHOUD*

Lectures bibliques: Ephésiens 4: l'unité de la foi et la vie nouvelle
Jean 14:5-7, 15-17; 16:12-15; 18:33-38
Esaïe 7:1-9

La notion de vérité a perdu au sein de notre culture de sa vigueur et de sa substance. En effet, on n'en parle plus guère au sens objectif, et encore moins au sens absolu. Lorsqu'on parle de vérité, on lui reconnaît le droit de cité dans le domaine des sciences mais on insiste aussitôt sur sa relativité. L'homme seul, fini, c'est-à-dire créé, ne peut avoir qu'une conception partielle et limitée de la vérité. Cette approche plus humble est saine dans la mesure où elle ne débouche pas sur le scepticisme. Qui peut prétendre à une connaissance exhaustive de la vérité?

Lorsqu'on parle de vérité aujourd'hui, on pense aussi au consensus, à l'opinion publique. Est vrai ce que croit la majorité de la société, d'un groupe, d'une communauté – que ce soit dans le domaine de la pensée ou des mœurs. C'est le consensus sociologique qui détermine la réflexion et le comportement de nos contemporains. Et comme les hommes ont soif d'infini, ils absolutisent très vite cette opinion publique!

Dans le domaine religieux, la vérité est essentiellement du

* P. Berthoud est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, où il enseigne l'Ancien Testament.

1. Cette notion de vérité est au cœur de la connaissance et de la foi. Sans une vérité connaissable, qu'est-ce que la foi, la confiance? Tout en nous interrogeant sur la vérité, nous en viendrons tout naturellement à parler de la connaissance et de la foi, et de l'articulation qui existe entre ces trois notions centrales de la perspective biblique.

domaine relatif et subjectif. Tout est vérité, quelle que soit l'opinion avancée, quel que soit le point de vue. Toute discussion objective, cohérente et intellectuelle de la vérité est mal vue. «Selon la bonne doctrine d'aujourd'hui, l'erreur a droit à sa part de représentation proportionnelle au sein de la vérité. Plus vous vous trompez, plus vous êtes dans le vrai.» Il s'ensuit deux manières de la concevoir:

- soit la vérité est une réalité qui constamment vous échappe. Elle suppose alors une quête sans fin, une recherche jamais assouvie;
- soit elle s'identifie à l'expérience personnelle. Elle a alors une valeur subjective, individuelle mais sans fondement rationnel et objectif.

A plus d'un point de vue, notre époque partage le scepticisme de Pilate, qui, lorsque Jésus lui parle de vérité, répond: «Qu'est-ce que la vérité?» Elle recherche bien quelque chose, à tâtons, dans la nuit. Elle a soif d'absolu mais elle ne pense pas vraiment qu'il y ait une réponse. Bien souvent notre génération choisit d'être aveugle, «de réprimer, d'étouffer la vérité (de ce qui est) et de la retenir captive de l'injustice» (Rm 1:18)².

I. La vérité de Dieu

Dans son épître aux Ephésiens, Paul revient sur cette notion à plusieurs reprises. C'est un des thèmes centraux de son épître. C'est la vérité qui apporte solidité à la pensée, stabilité mentale et cohérence dans le comportement humain, comportement qui correspond d'ailleurs à l'attente divine.

i) Une vérité exclusive

«La vérité est le monopole de la connaissance infinie, de l'omniscience.» C'est ce qui ressort de la conversation que Thomas a avec Jésus et dans laquelle le Seigneur fait cette déclaration bouleversante: «Je suis le chemin, la vérité et la vie.» (Jn 14:5-7) L'exclusivisme biblique repose sur le fait

2. Soljenitsyne analyse fort bien cette perspective dans son ouvrage: *Les pluralistes* (Paris: Fayard, 1983), 9 ss.

que Dieu s'est fait connaître, que Jésus est le Messie, la deuxième personne de la Trinité, Dieu lui-même. En tant que tel, il est la vérité. Il nous communique et nous manifeste la pensée de Dieu. C'est ce que Paul évoque lorsqu'il dit: «En lui (Jésus-Christ), encore, vous avez entendu la parole de vérité, l'Evangile qui vous sauve...» (Ep 1:13) C'est une parole à propos d'une personne. Elle dévoile sa pensée et son œuvre, et correspond à ce qui est. Elle est vraiment bonne nouvelle!

Et l'apôtre de continuer: «Pour vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins c'est bien lui que vous avez écouté, si c'est lui qui vous a été enseigné, conformément à la vérité qui est en Jésus...» (Ep 4:20-21) Ce message s'adresse à notre intelligence, on l'entend, il est l'objet d'enseignement puisqu'on l'apprend. Le Christ qu'enseigne l'Eglise est conforme à la vérité qui est en Jésus. Il n'y a pas de distance entre le Christ de l'Eglise et le Jésus de l'histoire. Il n'y a aucune place dans la pensée de l'apôtre pour la gnose ancienne ou moderne! Il s'agit donc d'une bonne nouvelle, ayant un contenu rationnel et précis, un contenu qui se communique. Elle ne se réduit pas à une expérience suprationnelle, subjective qui se partage on ne sait comment. L'homme peut l'examiner et même l'évaluer à la lumière des faibles capacités de son intelligence. C'est une parole ayant une dimension objective tout en étant profondément personnelle et ayant des implications pratiques.

ii) La vérité qui renouvelle

Cependant, Paul poursuit sa pensée: «...il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité.» (Ep 4:22-24) L'homme tout entier, pensées, sentiments, volonté, est appelé au renouvellement dont le fondement et la source sont la vérité qui est en Christ-Jésus. Cette vérité qui me saisit éclaire mon intelligence obscurcie et répond non seulement au dilemme de l'homme, mais aussi à la question de son existence. Jésus n'est-il pas à la fois Créateur et Sauveur? N'est-

ce pas lui qui donne son sens à la vie et fait naître à une espérance qui ne trompe pas?

Ainsi, ayant saisi cet enseignement, ou ayant été saisis par celui qui le donne, nous sommes au bénéfice de la stabilité dans nos pensées et de la constance dans notre vie. Écoutons l'apôtre à nouveau:

Ainsi, nous ne serons plus des enfants, ballottés, menés à la dérive, à tout vent de doctrine, joués par les hommes et leur astuce à fourvoyer dans l'erreur. Mais confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, Christ. (Ep 4:14-15)

iii) Vérité et amour

En Christ, nous avons accès à la vérité. C'est d'ailleurs une des tâches du Saint-Esprit, qui «sonde même les profondeurs de Dieu», que de nous révéler la pensée divine (I Co 2:10-16). Mais la connaissance que nous recevons ainsi n'est pas exhaustive, elle demeure partielle. C'est pour cela que Paul introduit la notion d'amour dans le passage que nous venons de citer (*cf.* 4:14-17). L'amour brûlant de Dieu et du prochain n'exige pas que l'on renonce à tout attachement à la vérité. Mais la vérité confessée sans un amour profond de Dieu et de notre semblable n'est qu'une caricature de la révélation de Dieu en Jésus-Christ où justice et bonté se sont embrassées, où vérité et amour se sont associés. Sous prétexte d'avoir accès à la pensée même de Dieu nous ne pouvons nous permettre d'écraser notre prochain. Mais sans une connaissance de la bonne nouvelle, il n'y a pas de salut et encore moins de sanctification. Nous l'avons évoqué en passant tout à l'heure, cette vérité qui nous réconcilie avec Dieu agit en nous pour nous transformer, pour créer en nous l'homme nouveau, selon Dieu, dans la justice et la sainteté³. Il n'y a pas de vie renouvelée sans conversion. Mais ce changement de mentalité que provoque la vérité produit des fruits de bonté, de justice et d'intégrité (Ep 5:9). Paul précise même très concrètement quels sont ces fruits de l'Esprit:

3. = la piété, la vertu, c'est-à-dire un comportement conforme aux exigences de Dieu.

- les rapports de confiance et de vérité (4:25);
- la maîtrise de la colère injuste et rancunière (4:26);
- la pratique d'une authentique éthique du travail et du partage (4:28);
- la communication d'une Parole qui vivifie et renouvelle (4:29);
- la manifestation concrète de bonté, de sensibilité accrue et de pardon (4:32).

Ainsi, au cœur de la révélation biblique se trouve la vérité. Elle est le point de vue de Dieu conforme en toutes choses à ce qui est. Puisqu'elle s'est incarnée en Jésus-Christ (Créateur et Sauveur), il s'agit d'une vérité personnelle, qui nous interpelle, qui nous appelle à la conversion, conversion de notre être tout entier et qui nous invite à manifester dans le cercle de notre vie l'homme nouveau créé à l'image du Christ.

II. Vérité et foi

Si j'ai évoqué cette question, c'est parce qu'il est fondamental pour nous, professeurs, théologiens, étudiants en théologie, simples fidèles, d'établir notre foi sur une juste compréhension de la vérité, de cette vérité que Dieu nous donne dans sa création⁴, mais qu'il nous communique plus spécifiquement par la Parole écrite et incarnée; vérité qui émane du «cœur» de Dieu et que nous pouvons connaître, comprendre réellement sans prétendre la saisir exhaustivement. Car il n'y a pas de vraie foi sans connaissance, sans compréhension. C'est précisément pour cela que les notions de vérité et de foi sont rattachées à la même racine en hébreu⁵. Lorsque foi, connaissance et vérité se conjuguent, elles donnent au croyant stabilité et assurance. Prenons comme exemple la parole du prophète Esaïe à Ahaz lorsqu'il tremble devant la menace de la Syrie (Aram) et d'Israël (Retsin et Pekah). Le prophète dit à Ahaz et au peuple: «Si

4. Il s'agit de la révélation générale que Dieu nous communique par la nature, par l'homme, être moral et personnel, et par l'histoire.

5. 13 *Emet* (vérité) et *emuna* (fidélité, foi, fermeté) sont rattachés à la racine *aman* (être solide, digne de confiance; avoir confiance, croire); cf. amen: en vérité, ainsi soit-il.

vous ne croyez⁶ pas (en Dieu et dans ses promesses), vous ne serez pas solides, fermes, établis.»⁷ (Es 7:9)

Cette vérité, nous pouvons la méditer, l'approfondir sans jamais nous lasser. Elle nous ouvre les yeux sur nos erreurs, sur le monde, sa détresse, sa soif... Cette vérité nous bouleverse dans nos habitudes de pensée et de vie... Elle nous invite à vivre toujours plus dans l'intimité de Dieu, notre Père. Cette vérité-là se nomme Jésus-Christ.

En conclusion de cette méditation, je voudrais vous laisser la réponse que Martin Luther donne dans son *Catéchisme* à la question «Que signifient les mots *je crois en Dieu* ?»:

Les mots *je crois en Dieu* signifient : 1) Je sais ce que l'Ecriture sainte dit de Dieu (connaissance); 2) je le reconnais pour vrai (assentiment); 3) je mets mon entière confiance dans sa Parole (confiance)⁸.

Si nous voulons connaître la maturité dans nos vies et dans nos institutions diverses, il nous faut, comme Luther, ne pas craindre d'articuler connaissance, assentiment et confiance. Si nous voulons participer à la réforme et au réveil de nos Eglises, il nous faut retrouver toute la richesse et la vigueur de cette Vérité venue de Dieu qui suscite la foi et qui purifie et renouvelle le peuple qui a l'audace et le courage de se confier en elle.

**AVEZ-VOUS PENSÉ A RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT POUR 1997**

6. Causatif (*hiphil*) de la racine *aman*: «avoir confiance, croire».

7. Passif (*riphal*) de la même racine: «être solide, ferme, digne de confiance».

8. M. Luther: *Petit Catéchisme*, édité par l'Eglise Evangélique Luthérienne (s.d.), 98.

DES LIVRES À LIRE

Pierre Courthial: *Le jour des petits recommencements*
(Lausanne: L'Age d'Homme, 1996), 276 p.

Pasteur de l'Eglise Réformée de France, Pierre Courthial, fut professeur d'apologétique, éthique et théologie pratique à la Faculté de théologie d'Aix dès son ouverture en 1974.

Son ministère de pasteur-docteur de l'Eglise se poursuit aujourd'hui sous la forme d'un livre où transparaît la fermeté de sa foi enthousiaste.

P. Courthial propose, avec cet ouvrage, un regard englobant sur l'histoire à la lumière du tout de la Révélation. Cette «synthèse alliancielle», qui met en relief et explicite des thèmes capitaux de l'Ecriture ou de l'histoire de l'Eglise, est présentée chronologiquement: l'ancien puis le nouvel ordre du monde, avec le temps charnière des 70 premières années de notre ère.

– A travers le développement progressif des alliances avec Adam, Noé, Abraham, Moïse, David... est soulignée la continuité du plan divin, l'unité de l'Alliance de grâce. C'est sous cet éclairage qu'apparaît pleinement le sens de la Loi dont sont montrées la cohérence interne et la relation à l'Evangile.

De cet exposé didactique, nous retiendrons, à côté de la profonde pertinence et de la réelle fécondité d'une théologie biblique solidement unifiée, la sensibilité spirituelle qui le nourrit et dont les citations récurrentes des *Hymnes* de Saint Ephrem le Syrien comme, par exemple, l'allusion à la Trinité au travers du tutoiement et du vouvoiement significatifs d'Abraham (p. 16-17) nous semblent une bonne illustration.

– Avec l'incarnation que présupposaient les étapes historiques de l'Alliance de grâce s'ouvre le tournant des âges, jusqu'à la destruction du temple de Jérusalem.

C'est le temps du second Adam pleinement obéissant – le temps de l'accomplissement des promesses par Jésus-Christ, Sacrificateur, Prophète et Roi –, période à laquelle succèdent les «derniers temps», le temps de l'Eglise apostolique – «temps des Nations» où se produisent les signes annonciateurs de la venue du Fils-Juge, venue réelle et spirituelle en 70 –, mais aussi temps d'achèvement du Canon biblique.

Les pages présentant le baptême-onction du Christ (p. 61 ss) nous paraissent particulièrement intéressantes tant dans le contenu qui montre que Jésus reçoit par son baptême l'ordination-consécration en vue de son ministère public de Médiateur, que dans la démarche interprétative où la

relation intertextuelle avec l'ensemble biblique est ici particulièrement signifiante.

Il faut aussi remarquer l'argumentation serrée et convaincante, bien qu'originale (citations bibliques explicites, réflexion sur la mission de l'Eglise en Matthieu 28:18-20, étude des sept signes indiqués par Jésus en Matthieu 24 et parallèles – cf. pp. 85 ss) montrant en quoi consiste le temps apostolique des années 30 à 70... même s'il peut paraître souhaitable de laisser plus de place à la possibilité d'envisager un tel accomplissement comme typifiant l'ultime.

– Vient enfin le temps ecclésial, la période qui s'étend de la fin du temps apostolique au retour en gloire du Christ.

Il est alors donné de percevoir au fil de l'histoire de l'Eglise la croissance de la connaissance de la révélation ainsi que l'illustre la formulation des dogmes trinitaire et christique par les premiers conciles, puis des dogmes concernant le salut et l'Ecriture par la Réforme. A ces dogmes fondamentaux et face à la pensée humaniste dont est montrée et combattue la néfaste extension, doit s'adjoindre, en notre temps, le dogme «théonomique» qui promeut la fidélité à la Loi de Dieu dans toute la vie individuelle et sociale.

Outre le précieux emploi des motifs-de-base comme grille de lecture de la pensée, cette troisième partie offre une triple distinction (les lois séparatrices et restauratrices, les lois casuistiques et les lois socio-politiques –cf. pp. 230 ss) fort éclairante quant à l'unicité de la Loi morale de Dieu dans la progression de l'Alliance. On pourra regretter ici, malgré l'ajout d'une note bibliographique, la rapidité avec laquelle est traité le rôle de la Loi dans la conscience et la vie des fidèles (pp. 248-250).

– L'ouvrage s'achève avec un appendice où sont regroupés quelques textes anciens dans la ligne des quatre premiers conciles: confessions de foi, écrits des Pères de l'Eglise, textes liturgiques; puis quelques poèmes de réformés français; enfin, une brève bibliographie sur l'Ecriture.

Riche sélection que l'on ne manquera pas de percevoir trop succincte, mais qui couronne fort bien l'ouvrage en donnant à voir comment, à la lumière de la foi, pensée et sensibilité trouvent leur plein épanouissement.

En avant-propos (p. II), P. Courthial prévient: «Je ne présente pas au lecteur un livre facile.»

L'ouvrage, malgré sa clarté d'exposition, est bel et bien d'un abord difficile, trop difficile sans doute pour qu'un chrétien sans connaissance théologique préalable puisse l'aborder.

Certes l'auteur ne se défait jamais de son souci pédagogique, comme le montre l'explication de certains termes techniques ou de néologismes. Mais le non-théologien aura à la fois à intégrer une lecture élaborée de

Mais le non-théologien aura à la fois à intégrer une lecture élaborée de l'Écriture, à se familiariser avec des courants théologiques ou philosophiques pour en mesurer les enjeux, à saisir la rigueur de l'argumentation... Tout cela est livré d'un coup! C'est beaucoup! Et c'est bien dommage si l'effort exigé interdit au membre d'Eglise de saisir ce qui porte l'exaltant et exigeant projet auquel chacun est convié et que Pierre Courthial résume ainsi (p. 259) :

Notre Seigneur règne, et agit d'en Haut sur la terre; mais, paradoxalement, il agit en général en partant d'en bas, en partant des diverses petites communautés de la société, en partant de familles, d'Eglises paroissiales, d'entreprises professionnelles ou culturelles qui lui sont fidèles, qui écoutent et suivent sa Loi morale, révélée dans l'Écriture (qu'est l'Écriture!). De petites semences sortent de grands arbres parfois. Nous n'avons pas, à la manière des révolutionnaires, à attendre ce que décideront les gens qui voudront ou conquerront le pouvoir, en partant d'en haut; mais à la manière des Réformateurs, nous avons à semer, à planter, en partant donc d'en bas. Humblement. Dans une patiente espérance. C'est le temps, c'est LE JOUR DES PETITS RECOMMENCEMENTS.

Ce mot d'ordre est, en effet, soutenu par toute la cohérence d'une théologie englobante, respectueuse du tout de la Révélation de Dieu.

C'est la force de cet ouvrage que de montrer l'unité intrinsèque des Alliances successives, la continuité entre l'ancien et le nouvel ordre du monde, l'indéfectible lien de l'Évangile et de la Loi, l'harmonie profonde de l'Écriture Sainte, l'unicité de la Foi exprimée par les premiers Conciles œcuméniques et les confessions de la Réformation, la nécessaire conjugaison entre le dire et le faire ...

Si la globalité de cette théologie réformée peut avoir ses inconvénients en s'enfermant dans un certain monolithisme où quelques questions théologiques apparaissent comme d'évidence (par exemple, sur le parler en langues – page 87, ou sur le ministère pastoral des femmes – page 257), elle est surtout l'écho du juste respect porté à l'ensemble du texte biblique. C'est cette démarche résolument englobante qui revêt l'ouvrage de son caractère novateur et dynamisant, qui fonde sa forte originalité au sein du protestantisme français contemporain.

Cette fresque réformée se démarque, en effet, sur bien des points tant du protestantisme évangélique que du protestantisme pluraliste.

Par exemple, en ce qui concerne l'implication dans la cité, P. Courthial va à l'encontre de la démobilisation «évangélique» dans la conquête du monde au nom du Christ, mais il s'insurge tout autant contre les options humanistes incarnées par le protestantisme pluraliste trop souvent à la remorque de l'opinion publique.

Contre la première erreur, il rappelle que l'Écriture ouvre à la possibilité d'une longue période avant le retour du Christ; contre la seconde, il sou-

ligne le danger d'une référence sélective à l'Écriture. Contre un piétisme alibi qui limite la portée de la Parole de Dieu à la sphère privée ou contre un militantisme idéologique qui éradique l'autorité de l'Écriture, Pierre Courthial appelle au respect des normes divines dans tous les domaines de la vie.

Cette originalité qui trace un chemin de crête entre fondamentalisme et pluralisme est particulièrement nette pour ce qui est de l'herméneutique.

Contre une lecture littéraliste, faussement naïve, qui, ignorant l'environnement et le contexte des auteurs et des textes ainsi que les genres littéraires, conduit à des interprétations abusives; mais aussi contre une lecture rationaliste critique, faussement objective qui, faisant fi de l'unité scripturaire, édulcore le message, Pierre Courthial réaffirme la nécessité d'une démarche interprétative conforme au statut de l'Écriture, textes humains communiquant authentiquement la Parole de Dieu. L'approche à la fois historique et symbolique dont il fait usage (cf. par exemple pp. 4 ss) témoigne d'un tel équilibre.

Et c'est du reste une autre force de ce travail que d'appliquer les principes auxquels il renvoie. Ici, connaissance et reconnaissance de Dieu vont de pair.

Gageons pourtant que cet ouvrage qui dérange n'aura pas, au sein du protestantisme français, l'écoute qu'il mérite. Quoi qu'il en soit, sa contribution à la reconstruction à laquelle il appelle est indéniable. Voilà un bon grain parmi les semences de la prochaine Réformation! «Un octogénaire plantait», qu'il en soit vivement remercié!

Daniel et Annie BERGÈSE

Jean Brun: *Vérité et christianisme*

(Troyes: Edition Librairie Bleue, 1995), 236 p.

Cet essai, dernier écrit du professeur Jean Brun (décédé en 1994), préfacé par Paul Cardinal Poupard, est la deuxième édition du livre paru, d'abord, sous le titre *Philosophie et christianisme*. Ce changement de titre est significatif de l'élargissement de la perspective de l'auteur et de l'enrichissement qu'il a apporté à son projet primitif. Car dans *Vérité et christianisme*, il étend son analyse, qui porte en premier lieu sur la philosophie, au-delà d'elle à l'ensemble de la culture, dans ses données contemporaines et les résultats de sa longue histoire, jugés sous le rapport de la vérité qui est la loi discutable de la pensée.

J. Brun procède à une réflexion critique et évaluatrice de la connaissance humaine actuelle, qui est à la fois un héritage du passé et l'effet de ses

échecs au regard précisément de la visée finalisatrice qu'est la vérité. Et dans ce livre, il situe le christianisme en position de force par rapport à l'ambition orgueilleuse de l'homme de l'atteindre, qui s'ancre dans la promesse menteuse du tentateur des origines: «Vous serez comme des dieux.» C'est de cette «divinité» que J. Brun fait le procès.

Le livre comporte trois parties entre lesquelles s'organisent neuf chapitres où sont successivement traités: le destin de la vérité; devenir et révélation; libération et délivrance. Ce suivi obéit au mouvement ascensionnel de la pensée radicalement chrétienne du philosophe de Dijon, car il conduit de la non-vérité qui est le produit de la culture à l'unique vérité qui est le Christ; or, cet échec a pour autre nom identitaire le Nihilisme contemporain qui débouche sur le désespoir mortifère, détruisant l'illusion de l'homme de se sauver par lui-même, par la maîtrise spéculative du monde; or, la vérité qui ne vient pas de lui est le seul moyen d'un salut qui est pure grâce de Dieu, manifesté en Jésus-Christ.

En outre, la démarche analytique de Jean Brun est structurée en fonction de types de traitement de la vérité, que l'histoire de la philosophie donne à constater; ils sont au nombre de quatre qui se définissent par les termes d'accession, d'instauration, de dynamisation et, pour finir, de désintégration de la vérité. Ces types correspondent aux âges successifs de la philosophie, dont l'auteur parcourt panoramiquement la durée de Platon à nos jours. Or l'Antiquité, les Temps modernes, l'époque contemporaine mettent en évidence l'indubitable, à savoir: croyant parvenir à la vérité, croyant la circonscrire, la définir, la posséder, l'homme, en définitive, en confond la recherche avec un processus d'autodivinisation qui, par ricochet, rebondit en sa négation pure et simple. La mort de Dieu au profit de cette vérité humaine aboutit à la mort de l'homme, celui par lequel, selon le mot de C. Lévi-Strauss, il n'est rien qui ne reçoive son sens, mais qui lui-même n'a pas de sens. Voulant réaliser son autosauvetage, l'homme s'est perdu, ce qu'atteste la mort du sujet, la mort des valeurs, la toute-puissance de l'absurde qui rejaillit sur l'Histoire dans la destruction physique et morale de l'humanité (à plus ou moins long terme), ultime conséquence du «rien n'est vrai, tout est permis» nietzschéen.

D'où peut venir le salut puisque toute la culture, de la connaissance à la technique, des théories aux pratiques par lesquelles l'homme visait à s'assurer la domination suprême, donne lieu à une relativisation de la vérité, dont la gravité tient à ses effets existentiels, individuels et historiques négatifs?

Pour J. Brun, la réponse est claire: elle réside dans la Révélation. La vérité vient d'En Haut, de Dieu seul: elle est la personne même du Christ Rédempteur, qui est aussi lumière, voie et vie.

Seul, le christianisme, donc, est porteur de vérité, celle qui libère, ressuscite, recrée car, par sa mort et sa résurrection, le Christ a triomphé du péché et de la mort qui en est la conséquence. Non seulement l'homme

n'est pas devenu Dieu, mais il n'est plus rien, et seul le Dieu d'amour le sauve de son autoperdition. La foi ne détruit pas l'homme, elle l'affirme dans la plénitude de sa valeur.

On retrouve dans cet essai les idées majeures qui ont traversé toute l'œuvre de Jean Brun. Se livrant à un bilan lucide qui s'origine dans la constatation de la réalité historico-culturelle contemporaine, le pessimisme qu'elle ne peut qu'engendrer est transcendé par une espérance promotrice de joie. De sorte que l'intérêt du livre, son importance s'imposent d'eux-mêmes en notre temps d'incertitudes, de détresses, de malheur que l'homme ne doit qu'à lui-même.

Il y a de la confession convaincue et convaincante dans ce travail philosophique par lequel J. Brun se montre le ferme représentant d'une foi réformée vivante, et le témoin et l'apôtre du Christ Sauveur.

Marguerite BAUDE

DÉCLARATION DE CAMBRIDGE

Massachusetts (Etats-Unis)
ALLIANCE DES ÉVANGÉLIQUES CONFESSANTS
20 avril 1996¹

Aujourd'hui, les Eglises évangéliques sont de plus en plus soumises à l'esprit du siècle, plutôt qu'à l'Esprit du Christ. En tant qu'évangéliques, nous nous exhortons les uns les autres à nous repentir de ce péché et à retrouver la foi chrétienne historique.

Au fil de l'histoire, les mots changent de sens. C'est ce qui est arrivé au mot «évangélique». Dans le passé, il exprimait l'accord qui unissait des chrétiens appartenant à une grande diversité de traditions ecclésiastiques. Etre «évangélique», c'était être soucieux de confesser sa foi. C'était croire les vérités essentielle du christianisme telles qu'elles ont été définies par les grands conciles œcuméniques de l'Eglise. De plus, les évangéliques se partageaient l'héritage commun des *sola* de la Réforme protestante du XVI^e siècle.

Aujourd'hui, la lumière de la Réforme s'est nettement affaiblie et le mot «évangélique» s'est mis à recouvrir des réalités tellement diverses qu'il a perdu sa signification. L'unité forgée pendant des siècles est en grand danger. Face à cette crise et à cause de notre amour pour le Christ, pour

1. Cette déclaration a été publié dans *Here we Stand: a Call from Confessing Evangelicals*, J. M. Boice et B. E. Sasse, éditeurs (Grand Rapids: Baker, 1996), 14-20. Elle a été suscitée par la situation des «évangéliques» en Amérique du Nord; il n'est pas sans intérêt pour ceux du vieux continent d'en prendre connaissance et de se demander si et dans quelle mesure elle pourrait s'appliquer à la leur. Le principal traducteur de ce texte est M. Frank Horton, ancien directeur de l'Institut biblique Emmaüs (Suisse).

son Evangile et pour l'Eglise, nous souhaitons formuler tout à nouveau notre adhésion aux vérités centrales de la Réforme, telles qu'elles ont été confessées historiquement par les évangéliques.

I. *Sola Scriptura*: l'érosion de l'autorité

L'Ecriture seule, telle est la règle inerrante pour la vie de l'Eglise. Or, à l'heure actuelle, une dissociation est effectuée entre elle et sa fonction d'autorité. L'Eglise – y compris parmi les «évangéliques» – se laisse trop souvent diriger, en pratique, par la culture ambiante. Techniques thérapeutiques, stratégies de *marketing*, rythme de la civilisation des loisirs correspondent mieux que la Parole de Dieu à ce qu'elle souhaite, à sa manière de fonctionner, à ce qu'elle offre. Nombre de pasteurs ont négligé, comme c'est leur rôle, de veiller de près sur le culte, y compris sur la substance doctrinale des chants. Au fur et à mesure que l'autorité biblique se diluait en pratique, que les vérités scripturaires s'estompaient dans l'esprit des chrétiens et que les doctrines perdaient leur pointe, l'Eglise a progressivement été dépouillée de son authenticité, de son autorité morale et du sens de sa vocation.

Au lieu de nous efforcer d'adapter la foi chrétienne pour qu'elle corresponde mieux aux besoins des consommateurs, nous devons proclamer la Loi de Dieu comme étant la norme de toute justice véritable et l'Evangile comme l'unique vérité qui sauve. L'Eglise a besoin de la vérité biblique pour comprendre ce qu'elle doit faire, pour s'édifier et pour exercer la discipline en son sein.

L'Ecriture doit nous faire percevoir, au-delà des apparences trompeuses, quels sont nos besoins réels, et nous libérer de l'habitude de tout évaluer à l'aune des images séduisantes, des clichés, des promesses et des priorités d'une culture de masse. C'est à la seule lumière de la vérité de Dieu que nous pouvons nous comprendre et découvrir comment Dieu a pourvu à nos besoins. Il importe donc de prêcher et d'enseigner la Parole de Dieu dans l'Eglise. Les sermons ont à présenter et à expliquer les enseignements bibliques et non à exposer les opinions du prédicateur ou les idées du

moment. Nous ne devons rien accepter d'autre que ce que Dieu a donné.

L'œuvre du Saint-Esprit dans une expérience personnelle ne saurait être dissociée de l'Ecriture. L'Esprit ne s'exprime pas d'une manière qui s'écarte de l'Ecriture. Sans l'Ecriture, nous n'aurions jamais connu la grâce de Dieu en Christ. Le critère de la vérité, c'est la parole biblique et non l'expérience spirituelle.

Première thèse: *Sola Scriptura*

Nous réaffirmons que l'Ecriture inerrante est l'unique source de la révélation divine écrite et qu'elle seule peut lier notre conscience. Seule, la Bible enseigne tout ce qui est nécessaire pour notre salut et notre délivrance du péché; elle est la norme du comportement chrétien.

Nous nions qu'un credo, un concile, ou quiconque puisse lier la conscience du chrétien; que l'Esprit saint parle de manière indépendante de l'Ecriture ou s'oppose à elle; que l'expérience spirituelle d'une personne puisse servir de véhicule à la révélation.

II. *Solus Christus*: l'érosion de la foi centrée sur Christ

Au fur et à mesure que la foi «évangélique» s'est sécularisée, ses intérêts se sont confondus avec ceux de la culture ambiante. Il en est résulté une perte de toute valeur absolue, le développement d'un individualisme permissif, la substitution du bien-être à la sainteté, de la guérison à la repentance, de l'intuition à la vérité, du *feeling* à la foi, du hasard à la providence et de la satisfaction immédiate à l'espérance persévérante. Le Christ et sa croix ne sont plus au centre de nos préoccupations.

Seconde thèse: *Solus Christus*

Nous réaffirmons que notre salut est accompli par l'œuvre de médiation du seul Christ historique. Sa vie sans péché et l'expiation qu'il a endurée à notre place sont pleinement suffisantes pour assurer notre justification et notre réconciliation avec le Père.

Nous nions que l'Evangile soit prêché si l'œuvre expiatoire du Christ n'est pas proclamée et si la foi en Christ et en son œuvre n'est pas sollicitée.

III. *Sola Gratia*: l'érosion de l'Evangile

La nature humaine déchue a suscité une confiance injustifiée dans les capacités de l'homme. Cette confiance dénuée de fondement existe maintenant dans la mouvance évangélique, qu'il s'agisse de l'Evangile de l'estime de soi ou de celui de la santé et de la richesse, que l'Evangile y soit transformé en produit à vendre et les pécheurs en consommateurs désireux de l'acheter, ou qu'on apprécie la vérité de la foi chrétienne à son efficacité. Tous ces dérapages portent atteinte à la doctrine de la justification en dépit des textes officiels de nos Eglises.

La grâce de Dieu en Christ est non seulement nécessaire, mais la seule cause efficace du salut. Nous confessons que les êtres humains naissent spirituellement morts et sont incapables de toute coopération avec la grâce qui régénère.

Troisième thèse: *Sola Gratia*

Nous réaffirmons que le salut par la grâce seule nous délivre de la colère de Dieu. L'œuvre surnaturelle du Saint-Esprit nous conduit au Christ en nous délivrant de l'esclavage du péché et en nous faisant passer de la mort à la vie spirituelles.

Nous nions que le salut soit, en quelque manière, une œuvre humaine. Les méthodes, les techniques et les stratégies sont, en elles-mêmes, incapables de susciter cette transformation. La nature humaine non régénérée ne peut pas susciter la foi.

IV. *Sola Fide*: l'érosion de l'article de foi principal

La justification est acquise par la seule grâce, au moyen de la foi seule, à cause de Christ et seulement de lui. Tel est l'article de foi sur lequel l'Eglise est fondée, autrement elle s'écroule. Aujourd'hui, nombre de responsables, de théologiens et de pasteurs qui se prétendent évangéliques le négligent, le déforment ou vont même jusqu'à le contester. L'homme déchu a, certes, toujours refusé d'admettre qu'il avait besoin que lui soit imputée la justice de Christ; aussi la modernité n'a-t-elle eu qu'à attiser cette opposition à l'Evangile biblique. Nous avons permis à cet état d'esprit d'influer sur la nature de notre ministère et sur notre prédication.

Nombre des membres du «mouvement de la croissance de l'Eglise» croient qu'une bonne compréhension sociologique de la mentalité des participants au culte est tout aussi importante pour la diffusion de l'Evangile que la proclamation de la vérité biblique. D'où un divorce entre les convictions théologiques et les pratiques du ministère. Dans de nombreuses Eglises, le recours aux techniques du *marketing* accentue cette tendance en effaçant la différence entre Parole biblique et monde, en supprimant le scandale de la croix du Christ et en réduisant la foi chrétienne à des principes et des méthodes qui assurent le succès du *business* corporatif.

Même s'ils disent adhérer à la théologie de la croix, ces mouvements vident celle-ci de sa substance. Il n'y a pas d'autre Evangile que celui qui affirme que Christ s'est substitué à nous en prenant notre place, Dieu lui imputant notre péché et nous imputant sa justice. C'est parce que Christ a enduré le jugement que nous méritions que nous pouvons vivre de la grâce, Dieu nous ayant définitivement pardonnés, acceptés et adoptés comme ses enfants. En dehors de l'œuvre salvatrice du Christ, rien... pas même notre insertion sociale, notre engagement ou notre bonne volonté, ne fonde notre acceptation par Dieu. L'Evangile déclare ce que Dieu a fait pour nous en Christ et non ce que nous pouvons faire pour nous approcher de Dieu.

Quatrième thèse: *Sola Fide*

Nous réaffirmons que la justification est acquise par la seule grâce, au moyen de la foi seule, à cause de Christ et seulement de lui. Par la justification, la justice de Christ nous est imputée, car elle seule est capable de satisfaire la justice parfaite de Dieu.

Nous nions que la justification repose sur quelque mérite qui nous soit propre ou provienne d'une infusion en nous de la justice de Christ. Nous nions aussi qu'une institution, se prétendant une Eglise, puisse légitimement être reconnue comme telle si elle récuse ou condamne l'article de foi: *Sola Fide*.

V. *Soli Deo Gloria*: l'érosion d'une adoration centrée sur Dieu

Partout où, dans l'Eglise, l'autorité de la Bible est perdue, le Christ n'est plus au centre, l'Evangile est gauchi ou la foi

pervertie, cela a toujours été pour une seule raison: nos intérêts ont supplanté ceux de Dieu et nous appliquons nos méthodes pour accomplir la mission qu'il nous a confiée. Il est malheureusement courant, aujourd'hui, que Dieu ne soit plus au centre de la vie de l'Eglise. C'est pourquoi le culte se transforme en divertissement, la prédication de l'Evangile en opération de *marketing*, la foi en technique, l'éthique en *feeling* positif à notre endroit et la fidélité en réussite. Résultat: Dieu, le Christ et la Bible ont perdu beaucoup de leur sens et de leur importance à nos yeux.

Dieu n'est pas là pour satisfaire nos ambitions humaines, nos convoitises et nos appétits, ni même nos intérêts spirituels personnels. Aussi convient-il de centrer notre adoration sur Dieu lui-même plutôt que de rechercher la satisfaction de nos propres besoins. Dans le culte, Dieu est souverain, pas nous. Nous avons à nous soucier du Royaume de Dieu et non de notre puissance, de notre popularité ou de notre succès.

Cinquième thèse: *Soli Deo Gloria*

Nous réaffirmons que le salut, puisqu'il est de Dieu et a été accompli par lui, est à sa gloire; nous devons toujours l'en glorifier. Jusqu'à notre mort, nous avons à vivre devant la face de Dieu, sous son autorité et pour sa seule gloire.

Nous nions qu'il soit possible de glorifier Dieu en confondant culte et divertissement, en négligeant la Loi ou l'Evangile dans notre prédication ou en substituant à l'Evangile la recherche de l'épanouissement du moi, celle de l'auto-estime ou de la réalisation personnelle.

VI. Un appel à la repentance et à la réformation

La fidélité dont les Eglises évangéliques ont fait preuve dans le passé s'inscrit en net contraste avec leur infidélité présente. Au début de ce siècle, les Eglises ont soutenu un effort missionnaire remarquable et édifié de nombreuses institutions ou œuvres au service de la vérité biblique et du Royaume du Christ. Le comportement des chrétiens et leurs aspirations différaient, profondément, de ceux de leurs contemporains. Aujourd'hui, il en va souvent autrement. De

nos jours, la mouvance évangélique est en train de perdre sa fidélité à la Bible, sa boussole morale, et son zèle missionnaire.

Aussi nous repentons-nous de notre trop grande conformité au monde. Nous avons succombé à l'attrait des faux «évangiles» de notre culture sécularisée. Nous avons affaibli le témoignage de l'Eglise par notre manque de vraie repentance, notre aveuglement face à nos propres péchés alors que nous les discernons si bien chez autrui, et par notre refus inexcusable de faire connaître autour de nous l'œuvre salvatrice de Dieu en Jésus-Christ.

Nous invitons donc avec instance les évangéliques qui s'écartent d'elle sur les points évoqués jusqu'ici à revenir à la Parole de Dieu. Notre appel s'adresse aussi à ceux qui affirment l'existence d'une espérance de vie éternelle en dehors d'une foi explicite en Jésus-Christ, à ceux qui prétendent que les hommes qui rejettent le Christ dans cette vie seront annihilés dans l'autre et ne subiront pas le juste jugement de Dieu dans une souffrance éternelle, ou à ceux qui affirment qu'évangéliques et catholiques romains sont un en Christ même là où la doctrine biblique de la justification est abandonnée.

L'Alliance des évangéliques confessants exhorte tous les chrétiens à tenir compte de la présente déclaration dans le culte de leur Eglise, comme dans son ministère, ses actions, sa vie et son annonce de l'Evangile.

Pour l'amour de Christ. Amen.

TOUCHE PAS AUX PURITAINS!

Partout, les puritains sont malmenés. Qui les a lus? Qui les connaît vraiment? Voici ce qu'écrit un spécialiste:

Les puritains du XVII^e siècle ont perdu presque chacun des combats dans lesquels ils se sont engagés. Ceux qui sont restés en Angleterre n'ont pas changé l'Eglise anglicane comme ils l'avaient espéré et ne sont même pas arrivés à réveiller une petite partie de ses membres; finalement, ils ont été exclus suite à la pression faite sur leurs consciences par l'opposition. Ceux qui ont traversé l'Atlantique ne sont pas arrivés à fonder une nouvelle Jérusalem en Nouvelle-Angleterre; pendant cinquante ans, leurs colonies ont survécu à grand peine, grâce à leur ténacité. *Mais les victoires morales et spirituelles qu'ils ont remportées en restant doux, paisibles, patients, obéissants et pleins d'espoir en dépit d'oppositions permanentes et presque intolérables, leur ont mérité une place d'honneur dans le musée des croyants, dont la première galerie est occupée par les croyants d'Hébreux 11.* C'est dans la fournaise de l'affliction que leur maturité de disciples a été comme purifiée et raffinée. Le grand évangéliste George Whitefield a écrit à leur sujet:

«Les serviteurs du Seigneur donnent le meilleur d'eux-mêmes lorsqu'ils écrivent ou prêchent étant dans l'épreuve (sous la croix); l'Esprit du Christ et sa gloire reposent, alors, sur eux. C'est cela qui a fait des puritains des lumières brillantes et étincelantes. Quand ils ont été chassés de leurs paroisses, ils ont prêché dans des champs, dans des granges et sur des chemins. Ils écrivaient et ils prêchaient comme des hommes investis d'une autorité particulière. C'est pourquoi jusqu'à aujourd'hui, ils parlent toujours avec une onction spéciale...»

J. I. Packer, *Among God's Giants: the Puritan Vision of the Christian Life* (Eastbourne: Kingsway, 1991), 25.

ÉLECTION, ALLIANCE ET CERTITUDE DU SALUT

Donald COBB*

Introduction

Il existe pour beaucoup une *tension* entre la certitude de l'élection et le caractère foncièrement conditionnel de nombreuses affirmations bibliques. En effet, si l'Écriture nous dit, d'un côté, que Dieu nous ayant élus de toute éternité, personne ne peut nous arracher de sa main¹, de l'autre, elle nous rappelle constamment le danger réel de l'apostasie. Les auteurs bibliques nous avertissent solennellement que si nous ne persévérons pas dans la foi et l'obéissance, nous ne pouvons nous attendre à autre chose qu'au jugement: «Si quelqu'un ne demeure en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il sèche; puis l'on ramasse les sarments; on les jette au feu et ils brûlent.»²

Comment résoudre cette «tension»? Précisons d'emblée qu'en posant cette question, nous ne touchons pas seulement à un point de doctrine mais, avant tout, à une question *pratique*.

Une réponse fréquente consiste à dire que les promesses d'élection dépendent de la réponse de l'individu. Dieu nous élit *en fonction* de notre foi et de notre persévérance.

* Donald Cobb travaille, en Suisse, parmi les Kurdes.

1. Cf., par exemple, Ep 1:4 et Jn 10:29.

2. 37 Jn 15:6.

L'individu est l'arbitre final de son destin éternel et il a, lui seul, la responsabilité de persévérer dans le salut. Dans une telle perspective, les admonitions, avertissements et menaces s'expliquent sans peine: puisque la fidélité divine dépend de la fidélité humaine, les vrais régénérés *peuvent* «faire naufrage en ce qui concerne la foi»³. On affirme alors qu'il est possible de «perdre son salut». Les écrits de l'exégète suisse du siècle passé, Frédéric Godet, en fournissent une bonne illustration⁴.

Si c'est le cas, est-il encore possible de parler de la certitude ou, plus important, de la *consolation* de notre élection? La réponse doit nécessairement être négative. Dans cette optique, la seule garantie décisive est celle que l'on peut se donner à soi-même par ses propres efforts.

C'est pourquoi la théologie réformée, pour sa part, s'est toujours efforcée de donner aux affirmations bibliques relatives à l'élection tout le poids qu'elles exigent: l'élection et le salut dépendent uniquement de Dieu et de sa volonté. Une certitude est donc possible et même normale. Cependant, c'est précisément ici que le problème semble surgir de nouveau: cette certitude cadre-t-elle réellement avec les données bibliques?

Notre conviction est que, pour comprendre le lien entre l'élection et les exhortations bibliques, il importe de replacer l'élection dans un contexte biblique plus large. Il faut, en particulier, approfondir la relation entre l'élection, le salut et l'alliance⁵.

3. 1 Tm 1:19; cf. 6:21.

4. Godet dit au sujet de Rm 8:30, par exemple, que «Paul ne veut pas dire que Dieu n'adresse cet appel qu'à ceux qu'il lui a plu d'élire pour la gloire, mais il affirme que *ceux dont Dieu a d'avance contemplé la foi*, sont infailliblement appelés (...) au jour et à l'heure les plus favorables à l'accomplissement du décret en leur personne». *Commentaire sur l'épître aux Romains* (Genève: Labor et Fides, 1968, 3e édition), 215 (c'est nous qui soulignons).

5. Il n'entre pas dans notre propos de traiter, sur le plan dogmatique, des rôles respectifs de Dieu et de l'homme dans cette élection. C'est, bien sûr, ce débat qui sépare les théologiens de types réformé et arminien.

I. L'élection et le salut dans l'Ancien Testament

A) *L'élection et la communauté*

En examinant les affirmations vétérotestamentaires relatives à l'élection, un premier aspect qui peut frapper est celui du rapport étroit entre *l'élection* et *la communauté*. L'élection, dans l'Ancien Testament, est d'abord l'élection d'un groupement de personnes.

Ainsi, dans les chapitres 12 et suivants de la Genèse, Dieu choisit Abraham; il s'attache au patriarche et établit une relation avec lui, en promettant de le bénir et de le rendre en bénédiction pour les nations. Cependant, Abraham n'est pas choisi en tant qu'individu seulement. Il est choisi *avec sa descendance* et, même, *avec toute sa maison*. Cet aspect communautaire est bien mis en évidence en Genèse 17. Dans ce chapitre, Dieu apparaît à Abraham en disant: «J'établirai mon alliance avec toi, et je te multiplierai à l'extrême.» (17:2) Mais il continue aussitôt en affirmant: «J'établirai mon alliance avec toi *et ta descendance après toi*, dans toutes leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle *je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi.*» (v.7)

L'aspect communautaire de ce choix est souligné plus fortement encore dans le rite de la circoncision, instauré au même chapitre (vv. 9 à 14; cf. vv. 23 à 27). La circoncision doit être pratiquée sur tous les membres mâles de la maison d'Abraham. Pourquoi? Pour rappeler ce choix divin, ou cette alliance, qui porte sur Abraham *et sur tous les siens*. La circoncision est le signe que toute la maison d'Abraham est au bénéfice du choix électif de Dieu. *v. compris Israël*

L'élection va de pair, dans ce passage, avec une vision communautaire et collective. Nous retrouvons cette même perspective plus tard, de manière plus frappante encore, dans l'Alliance du Sinaï. La notion d'élection se cristallise et devient explicite (cf. Ex 19:3 à 6). Une fois de plus, l'élection – d'*Israël* – est profondément liée à une réalité collective.

Dans l'Alliance du Sinaï apparaît très explicitement la notion d'un *peuple* élu, comme en témoigne Deutéronome 7:6 à 9. Remarquons à quel point, dans ces versets, les termes «choisir» (ou «élire»)⁶ et «peuple» sont étroitement associés:

Car tu es *un peuple saint* pour l'Eternel, ton Dieu; l'Eternel, ton Dieu, t'a *choisi* pour que tu sois *un peuple* qui lui appartienne en propre parmi tous *les peuples* qui sont à la surface de la terre. Ce n'est point parce que vous surpassez en nombre *tous les peuples*, que l'Eternel *s'est attaché à vous*, et qu'il vous a *choisis*, car vous êtes le moindre *de tous les peuples*. Mais parce que l'Eternel *vous aime*, parce qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos pères, l'Eternel *vous* a fait sortir à main forte, *vous* a libérés de la maison de servitude, de la main de pharaon, roi d'Egypte. Tu reconnaîtras donc que c'est l'Eternel qui est Dieu. Ce Dieu fidèle garde son alliance et sa bienveillance jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements.

L'élection dans l'Ancien Testament n'exclut pas mais, au contraire, prend en compte et revalorise la communauté.

Notons qu'à ce stade déjà, un constat important peut être fait, à savoir que, dans l'Ancien Testament, l'élection est étroitement liée à *l'alliance*. Dans la perspective biblique, les deux choses sont indissociables⁷. Dieu, par un choix souverain, appelle. Et en appelant, il conclut une alliance. L'alliance est ce qui cristallise le choix électif de Dieu. Elle est le cadre formel qui règle les rapports établis entre Dieu et les objets de son élection⁸. En fait, ce lien entre élection et alliance (en tant que réalité collective) ne saurait être négligé lorsqu'on étudie la question de l'élection et de la certitude du salut; nous y reviendrons plus loin.

בחר

6. Le verbe *bachar*, employé aux vv. 6 et 7 de ce passage, signifie, d'après les lexiques: «choisir», «sélectionner», «donner préférence à», «élire».

7. G. von Rad souligne, en ce qui concerne la notion d'alliance dans le Deutéronome, que l'alliance et l'amour électif de Dieu sont «presque synonymes». *Théologie de l'Ancien Testament*, tome I *Théologie des traditions historiques* (Genève: Labor et Fides, 1967, traduc. fr. 2e édition), 197.

8. J. L'Hour développe de manière exemplaire le rapport entre l'alliance et le comportement éthique et religieux qu'elle engendre. Cf. l'ensemble de son livre: *La morale de l'alliance* (Paris: Cerf, 1966).

les enfants entrent ds le cercle formel
de l'alliance, ce que n'implique pas
d'ailleurs leur élection éternelle.

Élection, alliance et certitude du salut

B) Les « cercles concentriques » de l'élection

Ce rapport entre élection et alliance suscite une autre question: la réalité collective de l'alliance implique-t-elle que tous les membres de celle-ci y ont un statut semblable, sont élus *de la même manière*? Calvin aborde la doctrine de l'élection en disant que ce choix électif de Dieu comporte, en réalité, *plusieurs degrés*. Nous pouvons comparer ces degrés à des cercles concentriques:

– Il y a un *premier «cercle»*, le plus large, à savoir l'élection *du sein des nations*: l'Ancien Testament souligne à plusieurs reprises qu'Abraham et ses descendants ont été pris parmi les nations, et choisis – ou élus – par Dieu. C'est pour cette raison que le comportement d'Israël doit être caractérisé par *la sainteté*. Cette élection d'un peuple (souvent rétif, d'ailleurs) souligne la *gratuité imméritée* du choix, mais elle n'est pas synonyme d'une élection éternelle (c'est-à-dire du salut)⁹.

la circoncision s'étend à tout ce premier cercle!

– Il existe ensuite un *deuxième «cercle»*, à l'intérieur du premier: au sein de la lignée d'Abraham, certains ont été choisis de façon plus particulière, tandis que d'autres ont été rejetés. Calvin cite, comme exemples de ceux que Dieu a écartés, Ismaël, Esaü et, surtout, les dix tribus d'Ephraïm¹⁰. Il souligne que ceux qui ont été rejetés l'ont été à cause de leur désobéissance, mais aussi parce que Dieu a voulu montrer la gratuité totale de son choix dans l'élection (cf. Mt 1:2 et 3).

– Il y a, enfin, un *dernier degré* dans l'élection, une sorte d'épicentre autour duquel les deux autres «cercles» se coordonnent, à savoir l'élection à la vie éternelle. Au sein de la descendance d'Abraham, Dieu choisit un certain nombre d'hommes et de femmes, de telle façon qu'ils ne peuvent déchoir de leur vocation ou être rejetés¹¹.

9. *Institution chrétienne*, III, XXI, 5. Calvin cite à l'appui les passages suivants: Dt 32:8 s., 4:37, 7:8, 10:14 s.; Ps 47:5, 100:3, 105:6, 33:12.

10. *IC*, III, XXI, 6. Pour ce qui est des dix tribus d'Israël, Calvin se réfère au Ps 78:67 s.: «Cependant, il eut du mépris pour la tente de Joseph, il n'a pas fait de la tribu d'Ephraïm son élue ('*éphraïm lo' bhachar*). Il a élu (*wiyyibhechar*) la tribu de Juda, la montagne de Sion qu'il aimait.»

11. *C*, III, XXI, 7.

chrétiens rebelles sont jugés
surtout que les non-chrétiens,
cause de leur élection

D. Cobb

C) L'élection est une réalité diversifiée

Election d'un peuple au sein des nations, élection d'une partie des douze tribus d'Israël, élection de personnes particulières à la vie éternelle. Trois «cercles concentriques», qui expriment que l'élection est une réalité diversifiée. Cette présentation de Calvin établit un fait important: l'Ancien Testament, tout en faisant état de l'élection d'une communauté élue, reconnaît que tous les membres de cette communauté ne participent pas à l'élection de la même façon.

Rappelons-nous que cette distinction à l'intérieur de l'élection ne peut pas être dissociée – Calvin le souligne bien – de la désobéissance des membres du peuple de Dieu. Nous rencontrons là un *leitmotiv* des prophètes bibliques. L'infidélité des Israélites fait qu'il est possible d'appartenir au peuple élu, tout en étant sous le jugement de Dieu. C'est pourquoi Amos peut annoncer: «je vous ai choisis, vous seuls, parmi toutes les familles de la terre; *c'est pourquoi je vous demanderai compte de tous vos errements.*» (Am 3:2) Là où un Israël désobéissant se croit protégé du jugement à cause de son élection, Amos annonce que cette élection ne le protégera pas du jugement¹².

On le voit très clairement: l'élection n'est pas nécessairement synonyme de salut. Au contraire, en présence de la désobéissance du peuple, elle fonde le jugement divin. En ce sens, on peut bien parler de degrés différents dans l'élection.

D) L'annonce de l'élection et la réalité de l'élection

Ayant constaté ces distinctions, nous pouvons nous étonner de ce qu'à maintes reprises dans l'Ancien Testament ce qu'implique l'élection est rappelé à un Israël désobéissant. Les promesses de l'élection sont annoncées à tout le peuple, *même lorsque celui-ci ne participe pas fidèlement à l'alliance*. Nous voyons cela de manière très frappante dans le «livre

12. Cf. aussi, par exemple, Jr 11:8, 9:25, 34:17 s.

13. *Becharthijha*, de *bachar*: «je t'ai élu» (c'est le même verbe qui est employé au verset suivant).

de la consolation» d'Esaië (Es 40 à 55). Dans ces chapitres, Dieu ne cesse de rappeler l'élection et l'amour dont Israël est l'objet:

Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi¹³, race d'Abraham mon ami! Toi que j'ai saisi des extrémités de la terre et que j'ai appelé de ses confins, à qui j'ai dit: tu es mon serviteur, je te choisis et ne te rejette pas!¹⁴

Au milieu même de la désobéissance, et face au jugement qui en est la conséquence (42:22 à 24), Dieu met en avant son choix, son action créatrice et son engagement; ce peuple lui appartient encore (*cf.* 43:1 à 4; 44:1). Israël est le peuple que Dieu a fondé «depuis l'éternité» (44:7) et façonné «dès sa naissance» (44:24), qu'il a appelé par son nom (43:1). Aussi Dieu continuera-t-il à lui témoigner sa compassion, à être son Rédempteur et son Sauveur (48:17 et 20; 49:26; 54:8). A cause de son amour pour Israël, son «élu»¹⁵, Dieu suscitera Cyrus, afin d'opérer sa libération (45:4). Son alliance, sa compassion et sa fidélité ne pourront être ébranlées (49:15s.; 54:10; 55:3; 46:10 s.); son action bienveillante en faveur de son peuple continuera «jusqu'à la vieillesse»:

Ecoutez-moi, maison de Jacob, et vous tous, reste de la maison d'Israël, vous que j'ai pris à charge dès le sein maternel, que j'ai portés dès votre naissance! Jusqu'à votre vieillesse je serai le même, jusqu'à votre âge avancé je vous soutiendrai; je l'ai fait et je veux encore porter, soutenir et libérer (46:3 et 4)¹⁶.

Cependant, cela ne veut pas dire qu'Israël est nécessairement fidèle à Dieu! Au contraire, Esaië rappelle, en même temps que la fidélité divine, l'infidélité du peuple. Israël est l'exemple même de l'aveuglement spirituel (Es 42:18 et 19):

Sourds, écoutez! Aveugles, regardez et voyez! Qui est aveugle, sinon mon serviteur, et sourd comme mon messager que j'envoie? Qui est aveugle comme celui qui a trouvé la paix, aveugle comme le serviteur de l'Eternel?

Malgré l'élection, Israël n'a pas invoqué son Dieu, il s'est lassé de lui et s'est détourné de l'obéissance (43:22 à 24), il

14. Es 41:8 et 9.

15. *Weyisra'él bechîrî*. *Cf.* 43:20.

16. *Cf.* aussi Jr 31:3.

n'a «rien voulu reconnaître (...) et il n'a pas pris la chose à cœur» (42:25). Ce peuple auquel Dieu annonce son élection a le cœur endurci; il est «éloigné de la justice» (46:12). En raison de son amour électif pour Israël, Dieu efface le crime de ce dernier... et c'est dans ce contexte que Dieu doit appeler Israël à la repentance! «J'ai effacé tes crimes comme un nuage et tes péchés comme une nuée. *Reviens à moi, car je t'ai racheté.*» (44:22; cf. 43:10 et 25)

E) Les promesses de l'Alliance

Ces passages nous mettent en évidence un aspect essentiel de l'élection et de l'alliance dans l'Ancien Testament: les promesses et la réalité de l'élection appartiennent aux membres du peuple de Dieu, non pas que le peuple soit nécessairement fidèle, mais parce que *ces promesses font partie intégrante de l'Alliance*. L'essentiel de l'élection ne se trouve que dans le contenu de ces promesses – dans l'amour, l'engagement et la seigneurie de Dieu, le fait de lui appartenir, le pardon des péchés, etc. Et ce contenu *reste et demeure la réalité centrale de l'alliance, que l'individu, voire le peuple dans son ensemble, y soit fidèle ou non*. Il est donc légitime de parler de cette réalité essentielle en s'adressant au peuple de Dieu tout entier. Ne pas pouvoir annoncer cette réalité à tout le peuple reviendrait à dire, en fait, que l'alliance pourrait exister en vue d'une autre fin que celle de la communion avec le Dieu vivant.

Ces chapitres d'Ésaïe signifient également que les affirmations bibliques sur l'élection et sur le contenu de l'alliance ne sont pas données simplement en vue d'une «information». Elles ont, au contraire, un but précis, qui consiste à stimuler l'obéissance, à encourager les membres du peuple de Dieu à entrer dans la réalité de l'alliance, ou à saisir plus profondément cette réalité. Ces promesses servent, dans la logique de l'alliance, à *susciter et à affermir la foi* ¹⁷.

17. C. Westermann dit, par exemple, que «le cri *Consolez mon peuple* conduit ultimement au cri *Sortez du milieu d'elle*; entre ces deux se trouve la proclamation du prophète, qui avait la tâche de conduire son peuple du premier cri jusqu'au second»; *Isaiah 40-66* (Londres: S.C.M., 1969, 33).

II. L'élection et le salut dans le Nouveau Testament

Lorsque nous nous tournons vers le Nouveau Testament, nous constatons, en ce qui concerne l'élection, un certain nombre de points communs avec l'Ancien Testament, en même temps qu'un certain nombre de différences. Une différence importante concerne le *vocabulaire*.

A) Apparition de la notion de prédestination

C'est, en effet, dans le Nouveau Testament qu'apparaît pour la première fois la notion de prédestination proprement dite. Cela se voit bien dans la terminologie: là où l'Ancien Testament utilise «connaître» (= «choisir») ¹⁸, le Nouveau Testament précise «connaître d'avance» ¹⁹, et à côté de verbes comme «choisir» ou «élire» émerge celui de «prédestiner» ²⁰.

Comment expliquer cette nouveauté dans le vocabulaire? Non pas, certes, par le simple fait que les apôtres auraient amorcé une réflexion plus approfondie sur l'élection, ni en raison d'un changement dans l'économie de l'alliance (collective dans l'Ancien Testament, individuelle, et donc éternelle, dans le Nouveau)! La différence exprimée par un renouvellement dans le vocabulaire s'explique par le fait que *le Christ* est maintenant venu, afin de révéler le mystère caché du conseil de Dieu, l'amour *éternel* – et pas seulement temporel – du Père ²¹.

Le Christ vient manifester, par sa prédication, par sa mort sur la croix et par sa résurrection le matin de Pâques, toute la profondeur insondable et éternelle de l'amour de Dieu pour les siens. Le Christ, cet agneau qui a été «désigné d'avance,

18. *ada'*. Cf. Am 3:2; Gn 18:19; Ex 33:12-13; Jr 1:5 et *passim*.

19. *Proginôskô*. Cf. Rm 8:29, 11:2; 1 P 1:20. Cf. aussi la forme substantivée de ce verbe: *prognôsis*, Ac 2:23; 1 P 1:2. *Proginôskô* et *prognôsis* sont inusités dans les livres canoniques de la LXX (on trouve *Proginôskô* en Sg 6:13, 8:8, 18:6, et *prognôsis* en Jdt 9:6, 11:19, mais, notons-le, en référence à des événements connus d'avance ou non, comme dans le Nouveau Testament, à des personnes choisies d'avance).

20. *Proorizô*: désigner, ou déterminer, d'avance; *pré*-destiner: cf. Ac 4:28; Rm 8:29 s.; 1 Co 2:7; Ep 1:5 et 11.

21. Cf. Ep 1:9, 3 à 6:9; Col 1:26-27; 1 Co 2:7; cf. aussi O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, tome II (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 441 s.

avant la fondation du monde (*pro katabolês kosmou*)» (I P 1:20), est apparu en chair, afin d'offrir sa vie en faveur de «ceux que le Père lui a donnés». La venue du Christ révèle ainsi que notre élection s'enracine dans ce dessein d'amour établi, lui aussi, dans l'éternité: «En lui, Dieu nous a élus avant la fondation du monde (*pro katabolês kosmou*), pour que nous soyons saints et sans défaut devant lui.» (Ep 1:4) Le Christ nous fait pénétrer dans la pensée éternelle de Dieu, et nous y trouvons son amour et son élection – éternels – pour les siens.

Avec la venue du Christ, Dieu se révèle de façon définitive. Et en se révélant, il rend manifeste aussi son dessein éternel d'amour et d'élection.

B) Un peuple élu

Cette nouveauté ne signifie pas, pourtant, que le Nouveau Testament a oublié le caractère collectif de l'alliance, si présent dans l'Ancien Testament. L'insistance sur l'élection éternelle ne conduit pas les auteurs néotestamentaires à prôner une vision individualiste de la relation avec Dieu, comme certains l'ont prétendu²². Dans le Nouveau Testament, pas moins que dans l'Ancien, l'élection revêt un caractère *communautaire*.

Aussi, les auteurs du Nouveau Testament peuvent-ils parler du *peuple élu* qu'est l'Eglise. Paul met en avant le Christ, qui «s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité, et de se faire *un peuple qui lui appartienne* (...)» (Tt 2:14). L'apôtre Pierre, également, peut s'adresser à l'Eglise en employant des termes très proches de ceux que l'on trouve en Ex 19:3 à 6, pour décrire le peuple d'Israël: «(...) vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple racheté (...); vous qui, autrefois, n'étiez pas un peuple et qui, maintenant, êtes le peuple de Dieu» (I P 2:9 et 10)²³. Pour cette même raison, Paul va jusqu'à dire que

22. A. Kuen, par exemple, affirme qu'à la différence de l'ancienne Alliance, «(...) l'appel au salut prend dans la bouche de Jésus-Christ et des apôtres un caractère individuel, conditionnel et sélectif». *Je bâtirai mon Eglise* (Saint-Légier: Editions Emmaüs, 1967), 56.

23. Cf. aussi 2 Co 6:16; Hé 4:9, 10:30, 13:12; Ap 1:6, 5:9 s. et *passim*.

l'Eglise est «l'Israël de Dieu» (Ga 6:16) et parler de «ceux qui sont de la *maison* de la foi» (6:10).

L'élection dans le Nouveau Testament, pas plus que dans l'Ancien, n'est présentée comme une réalité simplement individuelle. Ce caractère communautaire de l'Eglise fait qu'il est encore possible, dans le Nouveau Testament, de faire partie de celle-ci, tout en n'étant pas régénéré. Cela se voit clairement dans les affirmations du Nouveau Testament au sujet de ceux qui ont apostasié. Hébreux 10:29, par exemple (qui n'évoque pas du tout l'idée de «perdre son salut»!), parle du «(...) châtiment mérité par celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane *le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié*, et qui aura outragé l'Esprit de la grâce». Ici encore, l'appartenance à l'alliance n'est pas obligatoirement synonyme du salut.

Dans cette même optique, Paul mentionne l'exemple d'Hyménée et de Philète, «(...) qui se sont écartés de la vérité (...) et qui renversent la foi de quelques-uns» (2 Tm 2:18; cf. 1 Tm 1:19 et 20). Ce comportement, pourtant, ne remet pas en question la réalité de l'Eglise ou de l'élection car, comme Paul le remarque lui-même: «Dans une grande maison (*oikia*), il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais [il y en a] aussi en bois et argile; et les uns sont pour l'honneur, mais les autres pour le mépris.»²⁴ L'Eglise, cette «maison de la foi» (cf. aussi 1 Tm 3:15) est bien, pour le Nouveau Testament, un *corpus mixtum*, comme l'Israël de l'Ancien Testament²⁵. Aussi le Christ de l'Apocalypse peut-il avertir, en s'adressant à l'Eglise de Sardes (cf. Ap 3:1): «Je connais tes œuvres: tu as le renom d'être vivante, *mais tu es morte*» (v. 2), ou encore, à l'Eglise (3:14) de Laodicée: «(...) parce que tu es tiède et que tu n'es ni froide ni bouillante, *je vais te vomir de ma bouche*» (v. 16).

Ces quelques exemples suffisent à montrer que, sur ce

24. V. 20, notre traduction. Cf. Rm 9:20-24.

25. Cf. 1 Co 10:1-11 où la désobéissance d'Israël et le jugement divin qui s'en est suivi (l'anéantissement) sont présentés comme un «exemple» pour l'Eglise de Corinthe, avec cet avertissement: «ainsi donc, que celui qui pense être debout prenne garde de tomber!» (v. 12)

point précis, il n'y a pas pour le Nouveau Testament de différence entre le peuple de l'ancienne Alliance et celui de la nouvelle²⁶. L'élection, l'alliance et l'Eglise demeurent, dans le Nouveau Testament, des réalités communautaires, où la foi – mais aussi l'incrédulité et l'apostasie – sont des possibilités. Nous pouvons donc parler à bon droit, pour le Nouveau Testament aussi, de *degrés différents* dans l'élection.

C) L'annonce de l'élection dans le Nouveau Testament

Cependant, comme dans l'Ancien Testament, l'annonce de l'élection va de pair avec l'affirmation de la *réalité profonde* de l'alliance. C'est pourquoi, d'après le Nouveau Testament, le Christ a aimé *l'Eglise*, et «s'est livré lui-même *pour elle*» (Ep 5:25); c'est l'Eglise, en tant que telle, qu'il a sanctifiée et purifiée «par l'eau et la parole», afin que cette Eglise puisse «paraître devant lui (...) sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et sans défaut» (v. 26 et 27). De même, selon l'apôtre Paul dans son discours aux anciens d'Ephèse, c'est *l'Eglise* que Dieu «(...) s'est acquise par son propre sang» (Ac 20:28).

Cette mise en avant des caractères essentiels de l'élection et de l'alliance ressort des propos de Paul, lorsqu'il écrit à *toute* l'Eglise de Colosses: «Il *nous* a délivrés du pouvoir des ténèbres et *nous* a transportés dans le royaume de son fils bien-aimé, en qui *nous* avons le pardon des péchés.» (Col 1:13-14) Dans ce «nous» se trouve compris tous les destinataires de cette épître, c'est-à-dire tous les membres de l'Eglise de Colosses. C'est à l'Eglise en tant que telle que cette réalité de la communion avec Dieu est annoncée. Voilà

26. C'est là toute l'argumentation de l'épître aux Hébreux: la nouvelle Alliance, dont Christ est le Souverain sacrificateur (3:1, 4:14 à 5:10, 6:20 et *passim*), le Médiateur (7:25, 8:6, 12:24) et le garant (7:22), contient la réalité du pardon et l'accomplissement de la promesse, dont l'ancienne Alliance conclue avec le peuple d'Israël n'a été que l'ombre (10:1; cf. 7:22, 8:6). Il est donc *d'autant plus important* d'y participer fidèlement (10:28 à 31, 11:39 à 12:2). Car si le jugement a frappé les membres infidèles de l'ancienne Alliance, combien plus sévère le jugement de Dieu sera-t-il pour nous: «Prenez garde! ne repoussez pas celui qui vous parle. Car si ceux qui repoussèrent celui qui sur la terre les avertissait n'ont pas échappé au châtiment, à *bien plus forte raison* ne pourrions-nous y échapper nous-mêmes, si nous nous détournons de celui qui, des cieux, nous avertit (...). Car notre Dieu est aussi un feu dévorant.» (12:25 et 29; cf. 3:12 à 14, 4:1 et 2:6-7)

pourquoi, un peu plus loin, Paul poursuit, en disant: «*Vous qui étiez morts par vos offenses et par l'incirconcision de votre chair, il vous a rendus à la vie avec lui, en nous faisant grâce pour toutes nos offenses.*» (2:13)

Ainsi, les auteurs du Nouveau Testament, sachant bien que tous les membres de l'Eglise ne participent pas à la régénération et à la communion avec Dieu, peuvent néanmoins s'adresser à l'Eglise comme au peuple élu, et aux membres de celle-ci comme «aux élus» de Dieu (I P 1:1), car c'est là la réalité profonde de l'Eglise et de l'alliance. Dans aucun de ces passages, il n'y a le désir d'établir une distinction rigoureuse entre Eglise visible et Eglise invisible. Les auteurs bibliques ne cherchent nullement, ici, à s'adresser aux seuls membres régénérés de l'Eglise, laissant les autres de côté, et nous aurions tort de leur imputer, dans ces descriptions, de telles motivations. Leur but est plutôt de souligner la réalité de l'Eglise, en tant qu'objet de la grâce divine, aimée et choisie, incluse – dans l'éternité déjà – dans le dessein de Dieu. Cela est légitime, car en parlant de l'alliance, il est normal, et même essentiel, de parler de ce qui fait son centre et sa raison d'être, à savoir l'amour de Dieu accordé, avant l'existence du monde, aux siens. Voilà pourquoi l'Eglise existe: pour l'élection et la bénédiction éternelles (Ep 1:4 à 6)²⁷.

Notons qu'ici encore, cette prédication de l'élection et de la réalité profonde de l'Eglise a pour but, non de donner un simple renseignement, mais *de susciter la foi et l'obéissance*. C'est pourquoi cette affirmation de l'élection et de ce qui fait le «centre vivant» de l'Eglise (cf. Ep 1 à 3) débouche nécessairement sur l'exhortation à vivre d'une manière digne de l'appel de Dieu (cf. Ep 4:1 ss). Le prédicat d'«élus de Dieu»

27. C. Hodge remarque, au sujet d'Ephésiens 2:11 à 22, que dans ce passage, comme souvent ailleurs dans la Bible, l'Eglise est présentée sous son aspect profond: «Puisque (...) les Ecritures parlent toujours des hommes selon leur condition, appelant croyants ceux qui professent la foi, et chrétiens ceux qui confessent le Christ, de même elles parlent de l'Eglise visible comme de l'Eglise véritable, et attribuent à celle-là ce qui n'est vrai que de celle-ci. (...) Beaucoup étaient réellement tels, tous en faisaient profession, et ils étaient donc abordés en qualité [de membres de l'Eglise véritable]. Mais l'union avec l'Eglise visible ne les rendait pas plus participants de l'Esprit du Christ que la profession de foi ne faisait d'eux de vrais croyants». *A Commentary on the Epistle to the Ephesians* (Londres: Banner of Truth Trust, 1964), 124.

va de pair avec l'exhortation à adopter les attitudes et le comportement qui conviennent aux membres de l'Eglise du Seigneur (Col 3:12 à 15). Ainsi, comme dans l'Ancien Testament, l'annonce de l'élection et de la réalité du salut est faite à toute l'Eglise dans un but exhortatif, afin de stimuler la réponse de ses membres²⁸.

III. L'élection et les exhortations bibliques

Jusqu'ici nous avons surtout traité de l'élection en rapport avec les *promesses* et *affirmations* de la communion avec Dieu, de la réalité de l'élection et de l'alliance. Nous constatons que ces promesses et affirmations sont, en fait, autant de moyens que Dieu met en œuvre pour susciter la foi et l'obéissance. Nous voulons voir maintenant ce qu'il en est des *exhortations*, des *menaces*, et des *mises en garde* par rapport à la possibilité d'apostasier, en nous posant d'abord la question à propos des membres fidèles de l'alliance.

A) Les exhortations bibliques et les membres fidèles de l'alliance

Quelle utilité, en effet, les exhortations bibliques peuvent-elles avoir pour les membres fidèles de l'alliance? Nous pourrions penser, eu égard au changement radical de vie dont parle l'Ecriture, que les exhortations n'ont pas de place dans la vie des chrétiens qui sont réellement régénérés. Le croyant, qui est «engendré par Dieu» (I Jn 3:9; 5:18; 2:29)²⁹, est passé «de la mort à la vie» (3:14); il «ne peut pécher», c'est-à-dire tomber de nouveau sous l'emprise ou la domination de la désobéissance, vu que «la semence de Dieu demeure en lui» (3:9)³⁰. Pourquoi aurait-il donc encore besoin d'être exhorté à la fidélité ?

28. *La Confession helvétique postérieure* (art. 10) souligne, dans cette même perspective, que «(...) les promesses de Dieu sont faites à tous les fidèles en général (...)». Elle rappelle ensuite les paroles de Matthieu 7:7-8, puis débouche sur l'exhortation *personnelle*: «Souvenons-nous donc (...)!» *Confessions de foi des Eglises réformées de France et de Suisse* (Montpellier: Imprimerie de Mme V.E. Picot, 1825), 58.

29. *Ho gegennēmenos ek tou Theou* (Col: «est né de Dieu»); cf. Jn 1:12-13, 3:3-7.

30. Cf. G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 95, 96 ss.

En réalité, l'Écriture ne considère jamais la fidélité permanente du chrétien comme un automatisme ou un donné qui découlerait de la nature du croyant. Les auteurs bibliques savent que si Dieu lui-même ne protégeait pas les siens, une vraie persévérance dans la foi ne serait pas possible³¹. Or, Dieu parachève le salut des siens, attise et ranime cette «semence de vie» précisément *par le biais des exhortations et de l'annonce de la Parole*. Il garde les fidèles dans la foi au travers des admonitions à rester en communion avec lui, et à ne pas s'en éloigner. Les exhortations – et même les menaces – bibliques ne sont donc pas superflues en ce qui concerne le membre régénéré de l'Eglise. Au contraire, elles sont, comme les promesses, un des moyens principaux que Dieu emploie pour susciter et renforcer une attitude de dépendance à son égard.

Les expressions formulées au conditionnel («si vous demeurez en moi...», etc.), les exhortations à persévérer dans la fidélité, ou à revenir au Seigneur, et même les menaces sont nécessaires dans la vie des membres régénérés de l'Eglise, car c'est par de tels moyens que Dieu protège et construit cette vie nouvelle qu'il a fait naître en eux.

B) L'exhortation et les membres infidèles de l'alliance

Cependant, la portée des exhortations bibliques ne se limite pas à cet aspect. L'alliance, comme nous l'avons déjà vu, est une réalité communautaire. Tous ceux qui en font partie ne participent pas nécessairement à sa réalité profonde. L'Eglise compte aussi, parmi ses membres, des irrégénérés. Or, pour de telles personnes, les exhortations bibliques servent comme avertissements de la nécessité impérieuse *d'entrer véritablement dans la réalité de l'Eglise et de l'alliance*.

Les auteurs bibliques peuvent mettre solennellement en garde les membres de l'Eglise par rapport au fait que l'infidélité et l'incrédulité auront pour conséquence le jugement de Dieu et le rejet par celui-ci car, dans l'alliance de Dieu,

31. Cf., par exemple, Mt 24:22 et 24 et *ibid.*, 95 s.

nous n'avons pas seulement affaire à de vrais croyants. L'alliance – l'Eglise – est un *corpus mixtum*; c'est pourquoi Paul peut avertir contre des hommes – des «loups redoutables» – qui «*du milieu de vous (...)*» se lèveront et «prononceront des paroles perverses, pour entraîner les disciples après eux» (Ac 20:29-30). Et c'est aussi pourquoi ce même apôtre peut rappeler à Timothée que le serviteur de Dieu doit *repandre* les «contradicteurs» qui font partie de l'Eglise «(...) dans l'espoir que Dieu leur donnera la repentance (*metanoïan*), pour arriver à la connaissance de la vérité (...) afin de les soumettre à sa volonté» (II Tm 2:25).

Ainsi, les exhortations de l'Ecriture, dans la perspective de l'alliance, gardent tout leur sérieux. Les auteurs bibliques savent que ceux qui ont réellement été touchés par le Saint-Esprit et éveillés à une vie nouvelle ne pourront pas continuer sans les exhortations de persévérer et d'aller de l'avant dans la foi. Mais ils savent aussi qu'il y a des membres de l'alliance, du peuple de Dieu et de l'Eglise du Seigneur, qui ont encore besoin de passer par une repentance et une vraie conversion. Et s'ils ne le font pas, les menaces et avertissements se réaliseront bien à leur sujet. En fait, les exhortations et admonitions fonctionnent de la même manière que les affirmations et promesses de l'élection: leur but est de susciter une réponse obéissante. De la sorte, elles n'ont rien de secondaire ou de superflu.

C'est donc dans le contexte de l'alliance – et sans qu'il soit le moins du monde question de «perdre son salut» – que les auteurs néotestamentaires peuvent avertir l'ensemble de leurs lecteurs qu'une attitude d'infidélité résultera –réellement! – dans un «retranchement» de la part de Dieu: «Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu: (...) bonté envers toi, *si tu demeures* dans cette bonté; autrement, toi aussi tu seras retranché.» (Rm 11:20b à 22)

C) Le centre de l'alliance

Quelles conclusions pouvons-nous tirer des différents points de cet exposé? Premièrement, il n'existe pas, dans l'Ecriture, une *opposition* entre élection et salut. Le salut et

la communion avec Dieu forment le «centre vivant» de l'élection et de l'alliance (l'alliance étant le cadre formel du choix électif de Dieu); celles-ci existent pour, et ont leur valeur par rapport à, ceux-là. L'élection et l'alliance, si on les *sépare* de cette réalité du salut et de la communion avec Dieu, perdent leur raison d'être. C'est pourquoi les promesses de l'alliance peuvent être annoncées indifféremment à tous les membres de cette dernière³².

Cependant, et c'est là une deuxième conclusion que nous imposent les données bibliques, élection et salut ne peuvent pas non plus être *confondus*. L'élection, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, comporte un aspect communautaire, ou collectif, très net. Les fidèles (ou régénérés) sont membres du peuple élu, et c'est en eux que se réalisent la finalité et le contenu de l'élection. Mais puisque, dans toute l'Ecriture, l'infidélité et l'apostasie restent des possibilités réelles dans l'alliance, tous ne participent pas à l'élection *de la même façon*. Tous les membres du peuple de Dieu ne sont pas nécessairement des membres régénérés de celui-ci. S'il ne faut pas opposer les «élus à la vie éternelle» aux «membres du peuple de Dieu», il ne faut pas davantage les assimiler. Il y a donc, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, un *lien* entre élection et salut, ainsi qu'une *distinction* entre ces deux ³³.

Ce cheminement a été nécessaire pour voir *comment* comprendre les promesses du salut et de l'élection, ainsi que les exhortations, mises en garde et menaces bibliques. Dans le cadre de l'alliance – d'un *corpus mixtum* – elles fonctionnent comme des instruments que Dieu utilise afin, d'une part, de susciter et d'affermir la foi et, d'autre part, de mettre en garde de manière sérieuse les membres récalcitrants.

32. Rappelons-nous la présentation de Calvin: «(...) Dieu en conviant quelque peuple à soi, *et en lui faisant la promesse de la vie éternelle*, a encore une façon plus spéciale d'en élire une partie, en sorte que tous ne sont point élus effectivement d'une grâce égale», *IC*, III, XXI, 7 (402; c'est nous qui soulignons).

33. Il est vrai que certains passages de l'Ecriture affirment que seuls ceux qui jouissent de la communion avec Dieu participent à l'élection (*cf.* Rm 9:6-8; Hé 3:6 et 14; I Jn 2:19). Cette ambivalence entre participation et non-participation à l'élection et à l'alliance constitue une certaine difficulté pour la compréhension de ces textes.

IV. L'acquisition des promesses de l'élection dans le cadre de l'Alliance

Cette manière de comprendre le rapport entre les promesses de l'élection et la réalité de l'apostasie soulève une question importante: si les promesses de l'élection sont adressées à tout le peuple de Dieu, comment peut-on affirmer qu'elles sont particulières, valables – uniquement – pour ceux qui ont réellement la vie éternelle? Pour poser la question autrement: comment pouvons-nous, en tant que membres du peuple de Dieu, avoir une certitude réelle par rapport à *notre* élection et à *notre* salut? Est-il possible de résoudre cette tension entre les promesses de l'élection, du salut acquis... et la menace d'être «disqualifiés» par l'Evangile (I Co 9:26-27)?

A) *L'élection et la priorité de Dieu*

Il est essentiel de noter que les promesses d'élection et de salut éternels sont vraies pour tous ceux qui participent à la réalité profonde de l'alliance. Pour ceux qui sont réellement régénérés, ces promesses ne sont pas uniquement des «promesses conditionnelles». Elles sont des affirmations de ce qui leur est réellement donné par Dieu. Celui qui participe véritablement à l'alliance participe à la *totalité* de l'alliance, et cette totalité comprend le choix éternel de Dieu pour le salut.

Dans notre marche par la foi, l'annonce de l'élection est là pour nous rappeler que notre régénération et notre choix par rapport au Seigneur ne viennent pas de nous-mêmes. Leur fondement n'est pas notre décision prise à un moment donné dans le temps, mais la décision souveraine *de Dieu*, «le bon plaisir de sa volonté», dans l'éternité déjà (Ep 1:5). Ces affirmations de l'élection démontrent donc la priorité absolue de Dieu en ce qui concerne notre salut³⁴. Nous sommes élus à la vie éternelle parce que Dieu, dans sa grâce – avant notre choix et, même, avant notre existence – a pris *sa* décision à notre égard et s'est attaché à nous: «c'est lui qui nous a

34. Cf. G. C. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 150 ss.

sauvés et nous a adressé un saint appel, non à cause de nos œuvres, mais à cause de son propre dessein et de la grâce qui nous a été donnée en Christ-Jésus avant les temps éternels.» (II Tm 1:9).

De même, puisque le fondement de notre élection et de notre salut réside en Dieu et en sa décision, une *confiance* réelle est possible. Le salut est l'œuvre de Dieu; il ne peut donc être renversé, ni par les aléas de l'existence, ni même par l'attitude du croyant. Dieu est celui qui choisit, qui accorde la foi, et qui s'engage à achever ce qu'il a lui-même commencé.

B) L'élection et la foi

Cependant, ces promesses de l'élection et du salut s'adressent à *notre foi*. A vrai dire, elles ne peuvent pas en être dissociées. Il n'est pas possible de reconnaître notre élection, et de saisir la certitude qui en découle, autrement que par une démarche de foi qui regarde à la fidélité de son maître, et qui reconnaît les droits que celui-ci a sur la vie de son enfant. Dans le contexte de l'alliance que Dieu établit avec nous, nous avons donc à fixer les yeux, de manière constante et renouvelée, sur le Christ, source de notre salut, sur Dieu, celui qui nous a attachés à lui-même, et sa seigneurie sur notre vie (cf. Hé 12:2).

C'est dire que la certitude de notre salut ne saurait être «chosifiée». Elle n'est jamais une *possession*, acquise une fois pour toutes, indépendamment de cette démarche de foi. Je ne puis l'avoir que dans la mesure où, regardant au Christ, je lui fais confiance pour la promesse qu'il m'a faite et que je cherche à agir en conséquence. L'Écriture est claire à ce sujet: le fait de connaître le Père – par le Fils qui, dans son «bon plaisir» le révèle – est intimement lié à l'invitation et à l'action de *venir à Christ* (Mt 11:27-28; cp. Jn 6:37). Et c'est seulement si nous venons effectivement à lui, par une foi constamment renouvelée et obéissante, que la certitude de notre élection peut se renforcer et se renouveler. Si nous commençons à fixer notre regard sur nos propres vies, nos capacités, forces ou mérites, nos décisions passées..., nous

perdons toute l'assurance réelle que nous pourrions avoir³⁵.

Etre assuré de notre élection est donc réellement possible. Nous *pouvons* et nous *devons* compter sur la promesse que personne ne nous arrachera de la main du Père (Jn 10:28-29), et que rien ne nous séparera de l'amour de Dieu en Jésus-Christ (Rm 8:39). Mais une telle assurance est impossible en dehors d'une attitude de foi qui saisit ces promesses et s'en remet constamment à Dieu. Autrement dit, cette assurance ne s'obtient jamais, dans cette vie, de manière définitive, en ce sens où je pourrais, une fois cette assurance reçue, détourner mon regard du Christ. Elle s'acquiert uniquement par – et dans – la foi qui s'attache, de manière constante, au Christ.

Conclusion

Dans le contexte communautaire de l'alliance et du peuple de Dieu, les promesses de l'élection et du salut, ainsi que les exhortations, admonitions et menaces, ont leur place. L'alliance et l'Eglise sont des réalités dynamiques, vivantes. Or, dans ce cadre dynamique, les promesses et exhortations de l'Evangile sont là, les unes et les autres, pour nous faire avancer sur le chemin de la foi et de l'obéissance. Au lieu de parler d'une tension entre les deux, il est donc préférable de reconnaître leur but commun et leur complémentarité profonde.

Aussi serait-il fâcheux, voire désastreux pour l'Eglise, de vouloir soustraire un de ces deux «pôles» de la prédication, par souci d'une présentation «unifiée» du message biblique. Une mise de côté des promesses et de l'annonce de l'élection risque fort de conduire à un anthropocentrisme moralisant dans la prédication – avec les conséquences que l'on sait: l'insécurité au sujet du salut, s'exprimant souvent par un activisme légaliste chez les membres de l'Eglise. D'un autre côté, négliger les exhortations et avertissements bibliques au profit d'une insistance unilatérale sur la grâce, l'élection et le

35. Comme le disait déjà Calvin: «Nous savons que les promesses de Dieu sont valables quand nous les recevons par la foi; que, au contraire, quand la foi est anéantie, elles sont abolies.» *IC*, III, XXIV, 16 (454).

caractère définitif du salut menace de conduire le peuple de Dieu à une passivité qui est tout sauf biblique. De même, une telle insistance prive l'Eglise d'une partie non négligeable des instruments divins nécessaires au maintien, ou à la formation, de la foi. Seule une prédication qui tient compte de la totalité du message biblique peut être la source d'une édification durable.

Sur le plan personnel, l'Ecriture nous rappelle que les promesses de l'élection et du salut sont à saisir, par chacun de nous, *en même temps* que les avertissements au sujet de l'apostasie. Nous avons à nous remettre sous cette protection divine qui ne permettra pas que nous soyons arrachés de la main du Père. Mais nous avons également à écouter les avertissements et exhortations *comme s'adressant à nous*. Personne n'est si avancé dans sa sanctification qu'il puisse se dispenser des admonitions de l'Ecriture. C'est pourquoi nous avons, nous aussi, à nous examiner, afin de savoir si Christ est réellement «en nous» et si nous sommes «dans la foi»(II Co 13:5 à 7).

Dans sa sagesse infinie, Dieu a agi de telle sorte que notre marche par la foi ne ressemble pas à l'automatisme d'une horloge ou d'une machine de précision. Mais il nous fait avancer pas à pas dans une relation vivante avec lui, afin qu'en marchant, nous soyons conscients du besoin permanent que nous avons de nous remettre à lui, sans quoi nous ne pourrions avancer... et pour que nous soyons constamment émerveillés, aussi, de ce que, à travers les aléas et dangers de la vie, il nous tient par la main et achève en nous son élection et son salut éternels.

«A DIOGNETE», œuvre dite *La perle de l'antiquité chrétienne*,

écrit anonyme, entre 160 et 200. Extraits.

Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire; leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte; ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine...

Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils participent à tout comme des citoyens et supportent tout comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est patrie et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche.

Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et ils vainquent les lois.

Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît; on les condamne; on les tue et par là ils gagnent leur vie. Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. Ils manquent de tout et ils surabondent en toutes choses. On les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils bénissent. On les outrage et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers; ils sont persécutés par les Grecs et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine...

Leur tradition n'a pas une origine terrestre, et ce qu'ils professent maintenir avec tant de soin n'est pas l'invention d'un mortel, ni ce qui est confié à leur Foi une dispensation de mystères humains. Mais c'est en vérité le Tout-Puissant lui-même, le Créateur de toutes choses, l'Invisible, Dieu lui-même qui l'envoyant du haut des cieux, a établi chez les hommes la Vérité, le Verbe saint et l'incompréhensible et l'a affermi dans leur cœurs...

Dieu ne nous a pas haïs, il ne nous a pas repoussés, ni tenu rancune, mais au contraire il a longtemps patienté, il nous a soutenus. Nous prenant en pitié, il a assumé lui-même nos propres péchés; il a livré lui-même son propre Fils en rançon pour nous, livrant le Saint pour les criminels, l'Innocent pour les méchants, le Juste pour les injustes, l'Incorruptible pour les corrompus, l'Immortel pour les mortels.

Quoi d'autre aurait pu couvrir nos péchés, sinon sa Justice? En qui pouvions-nous être justifiés, criminels et impies que nous étions, sinon par le seul Fils de Dieu? O doux échange, opération impénétrable, ô bienfaits inattendus: le crime de la multitude est enseveli dans la justice d'un seul et la justice d'un seul justifie une multitude de criminels!...

Le salut se manifeste, les Apôtres comprennent, la Pâque du Seigneur approche, les temps s'accomplissent, l'ordre cosmique s'établit, le Verbe se plaît à enseigner les saints; par Lui le Père est glorifié, à lui la gloire dans les siècles des siècles. AMEN!

Henri Irénée Marrou, traducteur, *Sources chrétiennes*, 195, extraits de P. Courthial, *Le jour des petits recommencements* (Lausanne: L'Âge d'homme, 1996), 267-268.

LA CONVERSION

Gérald BRAY*

A la différence de la plupart des thèmes traités jusqu'ici dans cette série, le sujet de la conversion a curieusement un petit air sectaire. Il est généralement admis que la Création, par exemple, est une doctrine chrétienne, même si on n'y croit pas; la conversion est une notion beaucoup plus nébuleuse. Est-ce, à proprement parler, une doctrine? Ne vaudrait-il pas mieux en parler, soit comme d'une expérience spéciale faite par un petit nombre de «géants de la foi», tels que Paul, Augustin, François d'Assise et Luther, soit comme d'une expérience artificiellement provoquée dans d'innombrables réunions d'évangélisation, soit, tout au plus, comme d'un phénomène plutôt désagréable que l'on peut ignorer pour des raisons pratiques?

Impossible d'évacuer le fait que la conversion n'a pas bonne presse chez beaucoup, parce qu'elle présuppose une condition humaine dans laquelle bien peu de personnes sont prêtes à se reconnaître; de plus, la conversion ne leur semble concerner que des êtres exceptionnels dont elles ne sont pas. Se convertir exige une prise de conscience de son état de péché, et il semble que, dans certains cas au moins, celle-ci soit liée à un péché vraiment grave. La conversion exige que l'on reconnaisse de tout cœur sa propre faiblesse face à ce

* Gérald Bray est professeur d'histoire de l'Eglise à la Samford University (Birmingham, Alabama, Etats-Unis). Il est l'auteur de *The Doctrine of God* (Leicester: IVP, 1993). Ce texte a été traduit de *Evangel*, la revue de Rutherford House (Edimbourg, printemps 1985) par Alison Wells.

mal, et que l'on soit prêt à requérir la miséricorde de Dieu, le juste Juge. Elle présuppose, alors qu'on n'y croit plus guère de nos jours, qu'il y aura, un jour, un jugement auquel nul n'échappera, et que le premier objectif dans la vie est d'éviter la sentence «coupable» qui nous y attend inexorablement.

En un mot, la conversion présuppose un certain nombre de croyances *et d'expériences* préalables qui ne sont ni populaires ni à la mode à notre époque. Il est même possible d'assister au culte toutes les semaines – même dans une Eglise «évangélique» très attachée à la Bible – et de ne jamais entendre prononcer, de manière correcte et forte, les mots *péché* ou *culpabilité*. Il se peut qu'il y ait un moment de confession et que, dans certaines Eglises, des réunions d'évangélisation avec appel,... continuent d'avoir lieu, mais, sauf exception, le message délivré invite beaucoup plus à considérer les joies de la communion en Jésus-Christ que des réalités plus sombres. A une époque où la fréquentation du culte est fortement réduite, on ressent vivement le besoin de rendre celui-ci plus attrayant, et on pense souvent qu'il n'y a pas de raison de décourager des membres potentiels.

Ces tendances sont renforcées par les pressions exercées par un libéralisme théologique (parfois sous la forme d'un «néo-évangélisme») qui n'accepte pas les présupposés sur lesquels la doctrine de la conversion est basée, et qui méprise la préoccupation des âmes lorsqu'elle s'exerce aux dépens de la justice sociale et de la solidarité. Aussi croire à la nécessité de la conversion conduit-il à être constamment sur la défensive et oblige-t-il à exposer sa position avec clarté et confiance dans un climat foncièrement hostile. Mais en dépit des difficultés – multiples –, il ne faut pas renoncer, puisque la conversion a toujours été, et reste, l'un des éléments fondamentaux de la vie du chrétien et de l'Eglise.

Lorsque nous examinons les Ecritures pour connaître leur enseignement sur ce sujet, il est courant de considérer, tout d'abord, le cas de l'apôtre Paul, dont la conversion sur la route de Damas a toujours été considérée comme l'archétype en la matière. Cela est tout à fait compréhensible, mais fort

dommage pour au moins deux raisons. La première est que, même selon les normes du Nouveau Testament, cet événement est *exceptionnel*. Paul a été un exemple typique de «grand pécheur» – après tout, n'était-il pas en route pour persécuter les chrétiens de Damas? – et sa conversion comporte un maximum de facteurs dramatiques. L'ensemble constitue une histoire remarquable, dont il ne faut jamais réduire l'importance, mais dont on ne peut guère dire qu'elle ressemble si peu que ce soit à l'expérience du chrétien moyen!

La deuxième raison est que le *but* de l'expérience de conversion de Paul a été unique: avoir la vision du Christ ressuscité qui l'a appelé à être apôtre, lui, l'avorton. Ce but est extrêmement important et spécifique. La conversion de Paul ne peut donc pas être prise comme modèle pour nous. Il y a d'autres récits de conversions dans le Nouveau Testament; certaines sont spectaculaires comme celle du geôlier de Philippes, d'autres plus intellectuelles (comme celle de Denys l'aréopagite). Il n'existe pas de modèle type de conversion, même s'il est possible de déceler des points communs à toutes.

En réalité, la conversion n'est pas, d'abord, une expérience, mais *une doctrine*. Pour comprendre ce qu'est la conversion, il convient d'en considérer les principes avant d'analyser des exemples précis. Le modèle se situe au niveau théorique, sa concrétisation pouvant revêtir des formes très différentes. C'est pourquoi il ne faut jamais se laisser prendre au piège de prescrire une méthode particulière, ce qui ne ferait pas honneur à la sagesse et à la puissance de Dieu.

La recherche de principes dans les Ecritures nous pousse à nous tourner vers l'évangile de Jean, où le contraste entre les ténèbres et la lumière est peint avec intensité. Nous en venons inévitablement au chapitre 3, où Jésus dit à Nicodème qu'il doit *naître de nouveau*. Cette expression consacrée a revêtu une certaine notoriété depuis quelques années, grâce à un éveil religieux aux Etats-Unis. Etre «né de nouveau» y est devenu une condition de l'élection à la Présidence. Par suite, l'expression a été reprise par les

médias, et ne signifie plus, désormais, qu'un changement d'attitude ou d'opinion. Cela n'est pas sans valeur, bien sûr, mais cette définition est bien en deçà de son sens selon la Bible. Dans le Nouveau Testament, la régénération n'est pas un changement superficiel comme peut en susciter une habile campagne de publicité. Elle est, au contraire, un nouveau départ sur une base tout autre que précédemment.

Cette nouvelle base est nécessaire à cause de l'état de péché dans lequel se trouvent tous les hommes depuis Adam. Peu importe qu'ils aient ou non commis des péchés graves: il suffit qu'ils se trouvent dans cet état. Nicodème était un homme juste et pieux, sans doute plus proche de Dieu que la plupart des hommes de son temps. Il était même capable de reconnaître une valeur positive en Jésus –pas différente de celle que bien des libéraux d'aujourd'hui lui reconnaissent – à savoir qu'il était un homme extraordinaire ayant une relation exceptionnellement proche avec Dieu. En dépit de tout cela, Nicodème était *mort* spirituellement parlant. Même lui devait repartir de zéro et passer par une expérience de salut et une vie nouvelle dans l'Esprit, dont il n'avait aucune idée.

Ce que cela signifie se clarifie plus loin dans l'évangile. En Jean chapitres 14-16, Jésus explique qui il est, quel est le sens de sa mission, et comment il l'accomplira. Dans ces chapitres, il donne, en particulier, un enseignement sur l'œuvre du Saint-Esprit qui va venir. En Jean 16:8, nous lisons que quand le Saint-Esprit sera venu, «il *convaincra* le monde de péché, de justice et de jugement». Ici, en quelques mots, se trouvent le message de l'Évangile et la doctrine de la conversion.

En premier lieu, la conversion est l'œuvre du Saint-Esprit. Si n'en est pas l'auteur, elle n'est pas authentique. Il est certainement possible de simuler l'expérience de la conversion, et nombreux sont les prédicateurs qui ont très bien su provoquer de «fausses conversions». C'est ainsi qu'on voit des personnes répondre à toutes sortes d'appel, pour des raisons très diverses. Cela n'est pas toujours visible sur le moment, mais plus tard nous savons, en considérant l'évolution de ceux qui persévèrent dans la foi – par opposition avec ceux

qui abandonnent – qui a été touché et qui ne l’a pas été. Dieu est libre d’agir (ou pas) comme il l’entend. Mais une chose est claire, quelle que soit sa manière d’agir, le premier résultat est toujours le même: la *conviction de péché* dans le cœur de celui qui entend. Si je n’ai pas été amené au repentir par la conviction de mon péché, je n’ai pas entendu le Saint-Esprit. Cela peut se passer de manière dramatique, ou pas, avec tout un catalogue de péchés à confesser, ou très peu. Mais une chose est sûre – et je dois le savoir et intellectuellement et en pratique – c’est que sans Dieu, je suis perdu. Si je ne peux pas affirmer cela, je ne suis pas chrétien.

En deuxième lieu, le message du Saint-Esprit a un contenu hautement spécifique. Il nous convainc de *péché*, puisque nous n’avons pas cru en Christ. Nous portons la culpabilité du sang qu’il a versé pour nous sur la croix. C’est là qu’il a effectué l’expiation, non pas simplement pour le péché en général, mais pour *mes propres péchés*, non pas simplement pour le monde, mais pour *moi*. J’en prends conscience, non pas pour exclure les autres, mais pour être aux prises avec le vrai problème qui est au centre de ma propre vie. J’ai péché; je suis pécheur; j’ai besoin de pardon. Ma désobéissance a conduit Christ à mourir pour mon salut. Telle est l’intensité de la relation personnelle à avoir avec lui, qui est la marque de toute véritable conversion.

Ensuite le Saint-Esprit nous convainc de *justice*. Pourquoi? Le Christ que nous avons cloué au bois n’est-il pas ressuscité et monté au ciel? A la droite du Père, il règne avec justice sur le monde. Comment pouvons-nous espérer le connaître si nous ne sommes pas, nous aussi, revêtus de sa justice? C’est une erreur courante, dénoncée par Paul en Romains 6, que de s’imaginer qu’en péchant, nous pouvons, en quelque sorte, accroître l’effusion de la grâce de Dieu envers nous, comme s’il y avait une source inépuisable de pardon attendant d’être utilisée. C’est là une étrange illusion entretenue par des rites et pratiques, comme la confession dans l’Eglise catholique romaine. Il ne faut jamais sous-estimer combien cette illusion est trompeuse, ni oublier la force avec laquelle elle est condamnée dans l’Ecriture. Pas de

conviction authentique de péché sans conviction de justice, ce qui renforce l'enseignement de Jésus sur la nécessité de naître de nouveau. Il s'agit d'un revirement complet et permanent, et non d'un simple maquillage qui s'effacera au bout d'une semaine ou deux.

En troisième lieu, le Saint-Esprit nous convainc de *jugement*. Pourquoi? Satan, le prince de ce monde, n'a-t-il pas été condamné? Il est assez facile de penser que le jugement dont il est question, dans ce verset, est notre propre sens de conviction de péché. Il y a pourtant deux raisons pour que cette interprétation soit improbable. D'abord, cela a déjà été évoqué plus haut, nous n'allons pas être jugés *après* avoir été convaincus de péché et de justice! Une fois revêtus de la justice du Christ, il n'y a plus de condamnation à craindre: cette interprétation peut donc être écartée. En deuxième lieu, le texte dit que c'est Satan et non pas le croyant qui est condamné. Dans notre étude sur la Chute, nous avons montré comment la Bible maintient un équilibre entre le péché personnel et le mal à l'échelle cosmique, reconnaissant chacun pour ce qu'il est. Il en est de même pour la conversion. Nous sommes convaincus de notre propre péché et tenus pour responsables. Ensuite, la justice du Christ, qui, seule, est suffisante pour nous sauver nous est révélée. Enfin, il nous est dit que Satan a été vaincu. Impossible de revenir en arrière, et d'ailleurs le passé n'a rien pour nous tenter. Qui voudrait être au service d'un prince vaincu? Le monde n'a pas encore entendu ce message qui constitue la partie vitale de l'expérience du chrétien. Combien de jeunes croyants sont revenus en arrière pour n'avoir jamais été convaincus de cela? Combien d'entre eux ont continué à craindre le pouvoir de Satan, sans oser l'avouer, et à ressentir sa séduction? Quel prix terrible à payer, si nous négligeons cet aspect de notre conversion!

L'enseignement de l'évangile de Jean est normatif pour notre expérience de la conversion, et les principes exposés, ici, constituent les éléments essentiels qui attestent son authenticité. En considérant le reste du Nouveau Testament, le témoignage et les vies de ceux qui ont reçu la Parole avec

puissance, nous sommes, chaque fois, renvoyés aux mêmes thèmes. Nous n'avons pas à récuser l'accusation selon laquelle une bonne partie de cela est d'ordre psychologique; après tout, le psychique est un élément important de notre personnalité et les grands évangélistes de l'histoire ont toujours été fiers d'être considérés comme des gagneurs d'âmes pour Jésus. Quelle étrange conversion, en effet, serait celle qui ne toucherait pas profondément notre personnalité!

Il convient d'écarter l'idée que ce qui est d'ordre psychologique est nécessairement une manipulation, et de rejeter l'accusation que la conversion est incomplète ou superficielle, ou qu'elle est appelée à s'effacer comme toute expérience émotionnelle. Une conversion véritable, comme l'histoire de l'Eglise et le témoignage d'innombrables saints le montrent, ne s'efface pas de sitôt. Elle est tout simplement une nouvelle naissance, le début d'une relation nouvelle avec un Seigneur et Sauveur, qui nous fait entrer dans son éternité. C'est *cela*, la conversion; toute expérience à qui manque l'un de ces éléments est fausse et trompeuse. N'ayons pas honte de l'Evangile que nous avons reçu pour le proclamer. Répandons-le avec la ferme conviction que celui qui nous a amenés à la connaissance de sa vérité de salut rachètera beaucoup d'hommes et de femmes des terreurs du Jugement dernier et de la condamnation éternelle!

HYMNE 2 DE S. AMBROISE

Splendeur de la gloire du Père,
de lumière portant lumière,
lumière, source de lumière
ô Jour illuminant les jours,

vrai Soleil, descends jusqu'à nous
scintillant d'un éclat sans fin,
répands en nos intelligences
la clarté de ton Esprit saint.

Prions également le Père
le Père à la gloire sans fin,
le Père à la grâce puissante:
qu'il chasse les faux pas coupables,

qu'il nous inspire l'énergie,
émousse la dent de l'envieux,
qu'il reconforte dans l'épreuve,
donne la grâce d'accomplir;

qu'il gouverne et dirige l'âme
en notre corps pur et fidèle;
que cette foi brûle et bouillonne,
bien loin des venins du mensonge.

Que le Christ soit nourriture
et notre breuvage la Foi,
que nous buvions dans la liesse
la sobre ivresse de l'Esprit!

Passe le jour dans la liesse!
Notre pudeur soit comme l'aube,
Notre foi comme le midi,
et que notre âme ignore le soir!

L'aurore avance sa course:
qu'Aurore tout entier s'avance,
le Fils tout entier dans le Père,
et tout le Père dans le Verbe!

Paris: Cerf, 1992, 184-186.

Extraits de P. Courthial, *Le jour des petits recommencements*
(Lausanne: L'Âge d'homme, 1996), 266.



SOLI DEO GLORIA