

LA REVUE REFORMEE

Ron BERGEY Les parents comme médiateurs de l'alliance dans le Deutéronome	1
Donald COBB La place des enfants dans la nouvelle alliance et dans l'Eglise	9
Pietro BOLOGNESI Catholicisme romain et protestantisme évangélique : réconciliation, mais sous quelles conditions ?	27
André PINARD Libre arbitre ou liberté de la grâce ?	47
Daniel SAGLIETTO L'influence de notre culture sur la louange	73
Doctorats <i>Honoris Causa</i> William Edgar et Harold Kallemyen	83

N° 263 – 2012/4 – JUILLET 2012 – TOME LXIII – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association ***LES ÉDITIONS KERYGMA***
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP TOULOUSE 1176 229 B - EK La Revue Réformée

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.
pwells@club-internet.fr

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 de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées 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.

Couverture: maquette de Christian GRAS

LES PARENTS COMME MÉDIATEURS DE L'ALLIANCE DANS LE DEUTÉRONOME

Ron Bergey*

Dans le contexte de l'alliance, quelle spécificité le rôle des parents a-t-il vis-à-vis de leurs enfants ?¹ Dans quel sens ce rôle particulier peut-il se qualifier d'alliance ? En parallèle, on constate que le mariage entre un homme et une femme est qualifié d'alliance (Pr 2.7 ; Mal 2.14)². Quelle est l'incidence de ce terme sur le rôle parental ? L'Ecriture affirme : « J'établirai mon alliance entre moi et toi, et tes descendants après toi... » (Gn 17.7) et « Car la promesse est pour vous, pour vos enfants... » (Ac 2.39 ; cf. 13.32-33). Si c'est au moyen d'une promesse d'alliance que Dieu tend la main aux enfants, comment, sur le plan pratique, les parents peuvent-ils aider leurs enfants à se l'approprier ?

L'alliance a été établie par Dieu afin d'administrer et de conduire la vie de son peuple. Régir les relations entre membres de la communauté d'alliance requiert des médiateurs, car vivre en communauté, comme le montre l'histoire du peuple de Dieu,

*Ron Bergey est professeur d'hébreu biblique et d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. Je m'inspire d'un article publié dans cette même revue sur la famille. Je retravaille et élargis un aspect qui y est évoqué afin de fournir des éléments de réponse aux questions posées dans le premier paragraphe. R. Bergey, «L'alliance et la famille au travers de l'Ancien Testament», *La Revue réformée*, 2002/5, 1-12.

2. Ces deux textes lus ensemble montrent que cette alliance est bilatérale, constituée d'engagements pris de part et d'autre.

n'est pas toujours évident. C'est pourquoi Dieu a suscité entre lui et son peuple des médiateurs, des oints, prophètes, prêtres et rois. La vie au sein d'une famille n'est pas exempte de problèmes et même de graves difficultés. C'est une des raisons pour lesquelles Dieu a suscité ce ministère de médiation au sein du foyer.

Le rôle de médiateur est le maintien des relations entre les membres d'une communauté. Dans une société organisée avec plusieurs niveaux de paternité – famille, clan et tribu – Dieu a, dans un premier temps, confié cette mission médiatrice aux parents, surtout aux pères. Ce service de médiation fonctionne, d'abord, au sein de la famille. Pourtant ce ministère ne se limite pas là. La famille constitue le premier maillon dans la chaîne de médiations suscitée par Dieu entre lui et son peuple entier. Puisque Dieu a suscité d'autres médiateurs de l'alliance, quelle est la nature du rôle de la médiation confié aux parents ?

Il s'agit de la médiation sacerdotale. Il faut préciser, pourtant, qu'il y a une différence fondamentale entre ce sacerdoce, que l'on peut qualifier de parental, et la médiation du sacerdoce classique. Pour ce dernier, la médiation a lieu dans le cadre du culte. Les prêtres ont une mission religieuse, mission accomplie au sein des institutions. La parole de Dieu, rattachée aux actes cultuels, est institutionnellement liée. Ainsi, les prêtres exercent leur ministère de médiation de façon ponctuelle et localisée, notamment aux fêtes sacrées de pèlerinage au sanctuaire (Dt 31,9-13 ; Né 8).

Alors, comment combler le fossé, d'un côté, entre le foyer et le sanctuaire et, de l'autre, entre le quotidien et l'année ponctuée par les fêtes, si ce n'est par l'intermédiaire des parents qui jouent ce rôle de médiation, au foyer, tous les jours ? Le rôle spécifique des parents au sein de la famille est en parallèle avec les ministères sacerdotaux de la médiation.

1. Médiation au moyen de l'enseignement

Le ministère primordial de la médiation sacerdotale est l'*enseignement de la Parole*. Ce service didactique a été confié aux

prêtres : « Ils enseignent (*horah*) tes ordonnances à Jacob, et ta loi (*torah*) à Israël. Ils mettent l'encens sous tes narines, et l'holocauste sur ton autel³. » (Dt 33.10 ; voir aussi Dt 17.11 ; 2 Ch 15.3, 17.9 ; Esd 7.6, 10 ; Né 8) Or, ce service est également à l'œuvre dans la famille, car le père et la mère l'exercent aussi : «... mes commandements... vous les enseignerez à vos enfants... » (Dt 11.18-19 ; cf. Ex 13.8s ; Dt 4.9-10, 6.6-7, 8.5 ; Pr 1.8, 6.20, 31.1) L'accent, dans ce passage et dans d'autres, est mis sur le quotidien : « ... Tu les répéteras [ces paroles] à tes enfants et tu en parleras quand tu seras chez toi... quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. » (Dt 6.6-7, 11.19)⁴ Il s'agit d'une formation permanente, sur place, qui ne faisait pas partie du programme des prêtres auprès du peuple.

Il est clair que le Deutéronome et, à sa suite, les Proverbes confient les éléments composant le rôle de médiation de façon égale entre le père et la mère. Ceci relève, dans un premier temps, de la nature de l'alliance bilatérale du mariage mentionnée plus haut. Cela relève aussi de leur rôle d'autorité égale résumé dans le cinquième commandement – « Honore ton père et ta mère » (Dt 5.16) – avec la sanction qui y correspond en cas d'infraction de celui-ci – « Maudit soit celui qui méprise son père et sa mère » (Dt 27.16, cf. 22.15, 27.26, 33.9). Vis-à-vis des enfants, cette égalité au niveau de l'instruction est exprimée, dans les Proverbes, de la manière suivante : « Mon fils, garde les préceptes (*mitsvot*) de ton père, et ne rejette pas l'enseignement (*torah* !) de ta mère. » (Pr 6.20) Luther perçoit

3. *Horah* veut aussi dire « montrer du doigt » le chemin, la direction ; cette dernière est le sens même de *torah* (EDB, 435b). Une fois arrivé en Egypte avec sa famille, Jacob envoie Juda à Joseph pour que ce dernier puisse leur montrer l'endroit où ils vont s'installer en Egypte et les y diriger (*horah*) (Gn 46.28). Ce verbe signifie aussi « instruire » un dossier judiciaire contre quelqu'un (Dt 17.10-11, 24.8), puis « enseigner » la loi.

4. Cf. aussi Dt 4.9-10 : « Seulement, prends garde à toi et veille attentivement sur ton âme, tous les jours de ta vie, de peur que tu n'oublies les choses que tes yeux ont vues, et qu'elles ne sortent de ton cœur ; enseigne-les [hi de *yada'* ou « fais les connaître »] à tes enfants et aux enfants de tes enfants. Souviens-toi du jour où tu te présenteras devant l'Éternel, ton Dieu, à Horeb, lorsque l'Éternel me dit : Assemble auprès de moi le peuple ! Je veux leur faire entendre mes paroles, afin qu'ils apprennent à me craindre tout le temps qu'ils vivront sur la terre ; et afin qu'ils les enseignent (pi de *lamad* ou « les fassent apprendre ») à leurs enfants. »

et résume bien ce concept en disant : « Ce qu'il y a de meilleur dans la vie conjugale (...), c'est que Dieu donne des enfants et commande de les éduquer pour le service de Dieu. Car *le père et la mère* [c'est nous qui soulignons] sont assurément les apôtres, les évêques, les pasteurs des enfants lorsqu'ils leur annoncent l'Evangile⁵. »

Le père à qui son fils demande : « Que signifient les instructions... que l'Eternel, notre Dieu, vous a données ? » (Dt 6.20) donnera une double réponse : 1) « ... l'Eternel nous a fait sortir de l'Egypte... » (vv. 21-23) et 2) «... nous a ordonné de mettre toutes ces prescriptions en pratique afin que nous soyons toujours heureux et qu'il nous conserve la vie... » (v. 24). Les propos du père ne semblent pas répondre à la question du fils. Ils mettent en avant la grâce de la délivrance et la bienfaisance de l'Eternel vis-à-vis de ceux qui lui obéissent. Au fond, la loi elle-même est une grâce pour ceux qui font de l'Eternel leur Dieu, car la mise en pratique de la loi délivre du mal ; elle est la source du bonheur et de la vie. C'est la signification profonde des instructions de la réponse du père. La pédagogie du père est bien adaptée à la jeunesse qui, souvent, réagit de façon négative à l'idée d'avoir à suivre des règles. Ce père n'insiste pas, ici, sur la mise en pratique de la loi, mais sur l'objet de la Torah qui montre le chemin de la vie⁶.

5. *Oeuvres III* (Genève : Labor et Fides, 1963), 248.

6. Un point qui mérite d'être développé est la responsabilité transgénérationnelle de l'éducation. Certains versets évoquent la transmission de la foi à trois générations : « Seulement, prends garde à toi et veille attentivement sur ton âme, tous les jours de ta vie, de peur que tu n'oublies les choses que tes yeux ont vues, et qu'elles ne sortent de ton cœur ; enseigne-les (hifil de *yada*) à tes enfants et aux enfants de tes enfants. » (Dt 4.9) La responsabilité de s'instruire appartient également aux enfants : « Souviens-toi des jours d'autrefois, considérez les années de génération en génération : interroge ton père, et il te le déclarera, tes anciens, et ils te le diront. » (Dt 32.7) Sur le plan culturel, ces exhortations ont en vue la famille élargie comme le fondement de la maisonnée composée des unités de plusieurs générations. Cette même injonction s'applique à la nouvelle alliance prophétisée par Esaïe : « Voici mon alliance avec eux, dit l'Eternel : Mon esprit, qui repose sur *toi*, et mes paroles, que j'ai mises dans ta bouche, ne se retireront pas de ta bouche, ni de la bouche de tes enfants, ni de la bouche des enfants de tes enfants, dit l'Eternel, dès maintenant et à jamais. » (59.21) On note également ici le lien indissociable entre l'Esprit de Dieu et la parole.

2. Médiation sacramentelle

Le second ministère sacerdotal principal de la médiation est *sacramental*. Les sacrements illustrent les actions divines. Les prêtres président aux rites et aux liturgies lors des fêtes, et aux sacrifices du peuple (Dt 33.10 ; 1 Ch 23.31). Tout comme le prêtre, le père, lui aussi, exerce un ministère sacramental. Certains rites, tels la circoncision (Gn 17.26, 21.4 ; Ex 4.25 – Séphora, femme de Moïse, a circoncis leur fils !), la Pâque (Ex 12.3) et le rachat des fils aînés (Ex 12.11-16) se pratiquaient au sein de la famille. Le père a la fonction de répondre, à la maison, aux questions posées par les enfants quant à la signification des choses rituellement symbolisées : « Lorsque vos enfants vous demanderont : « que signifie ce rite pour vous ? », vous répondrez... » (Ex 12.26s, 13.14s ; Dt 6.20-24 ; Jos 4.6-7, 4.21-23). Le père préside à ces rites qui mettent en lumière les œuvres divines. Il conduit toute sa famille au pèlerinage (1 S 1.3s). Il offre des sacrifices pour ses enfants (Jb 1.5).

Les sacrifices de prière figurent parmi les responsabilités sacerdotales. Selon 2 Chroniques, « Ezéchias rétablit les classes des sacrificateurs et des Lévites d'après leurs divisions... pour les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces... » (31.2 ; cf. Ps 50.14, 23). L'auteur de l'épître aux Hébreux exhorte son auditoire : « Par lui, offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. » (13.15) Les parents ont la grande responsabilité d'intercéder pour leurs enfants. La prière d'intercession peut être définie de la manière suivante : c'est confronter le sujet appelant à la prière, en l'occurrence l'enfant, aux attributs de Dieu et à ses promesses. A la suite de l'incident du veau d'or, l'Eternel a menacé de détruire le peuple (Ex 32). En tant que médiateur, Moïse a confronté, dans la prière, la situation grave du peuple au caractère de Dieu et à ses promesses faites auparavant aux pères. L'Eternel a ainsi pu revenir sur sa décision de faire du mal au peuple (v. 14) car, en le faisant, il agissait conformément à son caractère de grâce et à sa parole de promesse et il restait, de son côté, fidèle à son alliance.

Le Psaume 106.23 relate cet incident : « Il parlait de les exterminer, mais Moïse, celui qu'il avait choisi, s'est tenu à la brèche devant lui pour détourner sa fureur et l'empêcher de les détruire. »

La promesse capitale concernant les enfants est rappelée lors de l'octroi de la loi : « J'agis avec bonté jusqu'à mille générations envers ceux qui m'aiment et qui respectent mes commandements. » (Ex 20.6 ; Dt 5.10) Pourtant cette promesse remonte à l'alliance de grâce mise en œuvre au travers d'Abraham : « Il se rappelle à toujours son alliance, ses promesses pour mille générations, l'alliance qu'il a traitée avec Abraham, et le serment qu'il a fait à Isaac. » (Ps 105.8-9/1Ch 16.16-17) Les parents dans leurs prières d'intercession sont assurés du caractère miséricordieux de Dieu et de ses promesses d'alliance vis-à-vis de leurs enfants. Cette promesse invite les parents à prier non seulement pour leurs enfants, mais aussi, de façon multigénérationnelle, pour la bénédiction spirituelle des générations à venir.

3. Médiation au moyen de la discipline

Les prêtres figurent dans une collection de lois relatives aux autorités civiles et religieuses (Dt 16.18-18.22). La médiation sacerdotale comprend, c'est le troisième élément, le pouvoir de *prononcer des jugements* : « Alors s'approcheront les sacrificateurs, fils de Lévi... ce sont eux qui doivent prononcer sur toute contestation et sur toute blessure. » (Dt 21.5, cf. Dt 17.8-13, 21.5 ; Ez 44.23s) Au sein de la famille, les parents sont investis de cette même autorité. Elle est résumée dans le cinquième commandement. Cette prescription est au cœur de toutes les lois relatives au respect dû aux autorités médiatrices, ce qui élargit le champ d'application du cinquième commandement. Le respect quotidien envers les parents s'étend à toutes les autorités, les autorités civiles, juges et rois, ou les autorités religieuses, prêtres et prophètes.

Les parents n'ont pas seulement le droit de correction, mais aussi celui de jugement (Dt 21.18-21). Les sévères sanctions ren-

forcent le respect dû aux parents. La rébellion juvénile est un acte passible de la peine capitale (v. 21). Les parents qui se trouvaient dans la situation tragique de ne plus pouvoir contrôler leur enfant qu'ils s'étaient efforcés de corriger avaient à décider de son sort malheureux et à l'amener au lieu du jugement⁷. La même sanction décidée contre le fils rebelle s'applique à celui qui refuse d'agir en conformité avec le jugement du prêtre (Dt 17.13). Ce rapprochement de l'autorité sacerdotale et de l'autorité parentale est voulu.

4. Médiation de la bénédiction

En quatrième lieu, la médiation sacerdotale est couronnée par la *bénédiction*. Dieu, auteur de l'alliance, a bénî son œuvre de création. Il a bénî le couple, mâle et femelle, en lui accordant la fécondité et le pouvoir de gérer le monde créé. L'objet ultime de la médiation sacerdotale est la bénédiction divine. Elle est transmise. Comme médiateurs, les prêtres prononçaient la bénédiction sur le peuple pour faire germer la grâce divine semée par leurs services : « Alors s'approcheront les sacrificeurs, fils de Lévi ; car l'Eternel, ton Dieu, les a choisis pour qu'ils le servent et qu'ils bénissent au nom de l'Eternel... » (Dt 21.5)

Pour faire croître la connaissance du Seigneur chez ses enfants, le père, comme Abraham, Isaac et Jacob, prononce sur eux la bénédiction divine (Gn 27.48-49, 28.1, 3-4, 48.15s, 49.1s). Jacob a même bénî ses petits-enfants (Gn 48.9-20). La bénédiction couronne tous les autres ministères parentaux. Transmise à l'enfant qui honore son père et sa mère, la bénédiction selon le Décalogue conduit à une vie longue et heureuse : « ... afin de vivre longtemps et d'être heureux... » (Ex 20.12 ; Dt 5.16) Cette même bénédiction de longévité est promise aux parents qui transmettent la foi (Dt 11.21). Comme le montre la promesse au cœur de l'alliance abrahamique, la famille bénie est une source de bénédiction physique et spirituelle pour tous les clans (*mish-*

7. Dt 21.18-19 : « Si un homme a un fils indocile et rebelle, n'obéissant ni à la voix de son père, ni à la voix de sa mère, et ne les écoutant pas même après qu'ils l'ont châtié ; le père et la mère le prendront [le fils rebelle], et le mèneront vers les anciens de sa ville. »

pahôt) de la terre (Gn 12.2-3). Cette bénédiction transmise de famille en famille s'étend à tous les niveaux de parenté, aux clans et aux tribus ainsi qu'à la nation ainsi composée. C'est la bénédiction, par la médiation suscitée entre Dieu et Israël, qui permet au peuple de l'alliance de jouir d'une plénitude de vie jusqu'à la vie éternelle (Ps 133.3 ; Ac 3.25 ; Ga 3.8-9, 13-14).

En guise de conclusion, on peut dire que, par l'instrumentalité de ces ministères d'ordre sacerdotal – parole, sacrement, autorité et bénédiction –, les parents exercent leur rôle de médiation de l'alliance non seulement au sein de la famille, mais aussi au milieu du peuple de Dieu. Loin de circonvenir ou de concurrencer la médiation des prêtres, la médiation des parents au sein de la famille constitue le fondement et le pilier de la société où, chaque jour, tous les ministères sacerdotaux sont exercés. C'est ainsi que la connaissance de l'alliance, avec ses servitudes et ses priviléges, est transmise d'une génération à l'autre. Les parents qui exercent leurs responsabilités construisent solidement leur maison sur les fondations de l'alliance.

LA PLACE DES ENFANTS DANS LA NOUVELLE ALLIANCE ET DANS L'ÉGLISE

Donald COBB*

La pratique que l'Eglise aura à l'égard des enfants vivant en son sein est en principe déterminée par le statut qu'elle leur reconnaît. De ce fait, il n'est pas possible – en théorie en tout cas – de s'interroger sur la place à accorder à l'enfant au niveau pratique sans d'abord parler de celle qui lui revient dans *la théologie*. En nous plaçant sur le terrain biblique, il s'agit de s'interroger sur la façon dont l'Ecriture considère les enfants des croyants et, plus particulièrement, les enfants des croyants dans *la nouvelle alliance*. Dans les développements qui suivent, nous allons tenter de dégager les lignes maîtresses à ce sujet, en passant en revue les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui en parlent le plus explicitement.

I. Quelques textes de l'Ancien Testament

A. *Les promesses de l'alliance dans les Ecritures d'Israël*

Dans l'Ancien Testament, l'aspect « transgénérationnel » de l'alliance est très prononcé. La vie humaine est tissée de relations, et si l'individu est bien responsable de ses choix comme de son positionnement personnel, ses actes et décisions trouvent

* D. Cobb est professeur de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

néanmoins place dans le cadre d'une communauté, que ce soit la famille, la tribu ou le peuple. C'est pourquoi, lorsque Dieu s'attache à une personne précise, il établit une relation avec ses enfants aussi. On le voit déjà dans le récit du déluge. La Genèse précise que Noé « trouva grâce aux yeux de l'Eternel » (Gn 6.8, Seg) ; pourtant *sa famille*, avec ses enfants, est également mise au bénéfice de cette relation¹. De même, lorsque Dieu annonce son alliance avec Abraham, il l'étend à *ses enfants* : « 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*. » (Gn 17.7-8)

Cette fidélité divine qui traverse les générations est une constante dans l'Ancien Testament. Nous la voyons dans des textes comme le Décalogue où Dieu, dit-il : « [...] use de bienveillance jusqu'à mille générations envers ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » (Ex 20.5-6) Elle s'aperçoit encore dans de nombreux psaumes : « La bienveillance de l'Eternel dure d'éternité en éternité pour ceux qui le craignent, *et sa justice pour les fils de leurs fils*, pour ceux qui gardent son alliance et se souviennent de ses préceptes, afin de les accomplir. » (Ps 103.17-18²)

La question se pose, toutefois, de savoir ce qu'il en sera dans l'alliance promise pour les temps eschatologiques, celle que Jérémie appelle « nouvelle » (Jr 31.31). Cette alliance concerne-t-elle encore les enfants des croyants ? On pourrait imaginer que le jour où Dieu accordera son salut et répandra son Esprit, le « collectivisme » de l'alliance cédera devant une disposition

1. Gn 7.1 et 7 ; 9.1,9 ; cf. 1 P 3.20. Que cette réalité transgénérationnelle soit prise en compte dans la période précédant l'alliance avec Israël, voilà qui suggère que la solidarité familiale, élément clé de l'alliance dans l'Ancien Testament, plonge ses racines dans le cadre plus englobant de la création. Elle reflète la manière dont Dieu agit envers l'homme dans son humanité et ne se limite pas à la seule période s'étendant d'Abraham au Christ. Nous pouvons donc nous attendre à la retrouver dans le Nouveau Testament aussi, car la rédemption biblique n'est pas la négation de la création mais son rétablissement et sa glorification.

2. Cf. Ps 22.31-32, 100.5, 102.19,29, 105.8, etc.

désormais individuelle. Pourtant, dans de nombreux passages, l'engagement que Dieu promet pour « les derniers jours » vise manifestement encore *les enfants des fidèles*. Ainsi, dans le Deutéronome, le Seigneur promet-il de circoncire, dit Moïse, « ton cœur et le cœur de ta descendance, pour que tu aimes l'Eternel, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme afin que tu vives » (Dt 30.6)³. Esaïe 44.3-4 est lui aussi typique de cette perspective : « Je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée ; je répandrai mon Esprit sur ta descendance et ma bénédiction sur ta progéniture. » On le voit, dans bon nombre de passages, la promesse pour les temps eschatologiques inclut explicitement dans l'alliance les enfants du peuple de Dieu⁴.

La raison n'en est pas difficile à trouver. L'Ancien Testament est rempli d'exhortations appelant Israël à confier la foi à la génération suivante⁵. Un des drames de l'histoire biblique est précisément que cette transmission *ne s'est faite que très rarement*. Au lieu d'une fidélité communiquée de père en fils, c'est surtout l'infidélité qui s'est reproduite génération après génération⁶. Or, selon le message prophétique, dans les temps à venir, Dieu fera lui-même don de la foi à son peuple ; mais il veillera en même temps à la susciter *chez les enfants* de ce dernier. La transmission de la foi qui faisait partie des objectifs de l'alliance dès

3. La portée précise de ce texte est discutée : s'agit-il d'une promesse conditionnelle (Dieu agira ainsi si le peuple se repente) ou inconditionnelle (à l'avenir Dieu circoncertra le cœur de son peuple parce que cela fait partie de ses engagements en tant que Suzerain de l'alliance) ? Les deux interprétations ont été avancées. Nous nous rallions à la deuxième position, avec des commentateurs comme P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983², 364, P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963, 185-187, N. Lohfink, «Der Neue Bund im Deuteronomium», *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, 9-36, et d'autres. Selon P. Buis, *Le Deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969, 394, la comparaison de ces versets avec « les prophéties de la nouvelle alliance [...] s'impose ».

4. Cf. aussi Jr 32.39 ; Es 54.10-13, 61.8-9, 62.5, 65.23.

5. Cf. Ex 12.24-28 ; Dt 6.20-25 ; Jos 4.6-7, etc.

6. Le début du livre des Juges fournit à ce sujet un exemple saisissant, en expliquant sommairement les causes de l'apostasie qui le traverse : « Toute cette génération fut, elle aussi, réunie à ses ancêtres décédés, et il s'éleva après elle une autre génération, qui ne connaissait pas l'Eternel, ni l'œuvre qu'il avait accomplie pour Israël. » (Jg 2.10)

le commencement (Ps 78.3-8)⁷ trouvera alors sa concrétisation parfaite. C'est pourquoi l'alliance pour la fin des temps peut être annoncée chez Esaïe de la façon suivante :

Quant à moi, voici mon alliance avec eux, dit l'Eternel : Mon Esprit, qui repose sur toi, et mes paroles, que j'ai mises dans ta bouche, ne se retireront pas de ta bouche, ni de la bouche de tes enfants, ni de la bouche des enfants de tes enfants, dit l'Eternel, dès maintenant et à toujours. (Es 59.21)

B. Le « déjà et le pas encore » de l'alliance nouvelle, une « réalité inchoative »

Avant d'aborder la question des enfants dans le Nouveau Testament, il faut rendre compte d'un élément supplémentaire : l'Ancien Testament n'établit pas de distinction claire entre l'alliance nouvelle telle qu'elle prend forme dans l'histoire présente en Christ et sa manifestation ultime, dans le royaume éternel. Les prophètes annoncent simplement qu'à la fin des temps, Dieu interviendra pour changer le sort de son peuple ; il établira alors son alliance, il répandra son Esprit et mettra fin à l'histoire présente. Le Nouveau Testament, en revanche, opère *une distinction*. Pour les auteurs néotestamentaires, l'alliance nouvelle a réellement été établie et elle a été scellée à la croix⁸. Dieu a déversé son Esprit sur son peuple et accompli ses promesses. La fin des jours s'est approchée en Christ !⁹ Pourtant, si l'Eglise vit réellement « à la fin des temps », l'histoire chemine encore vers son achèvement. La théologie parle à ce sujet d'une eschatologie *inchoative*¹⁰ : la fin des âges a déjà fait irruption dans l'histoire en la personne et l'œuvre du Christ, mais puisque nous n'avons *pas encore* reçu la plénitude du salut, nous attendons toujours toute la richesse du royaume promis.

7. Cf. Ps 48.14, 71.18, 78.3-4, etc.

8. Cf. Lc 22.19-20 ; 1 Co 11.25 ; 2 Co 3.4-11 ; Hé 8.6, 9.15, 11.9-17, 12.24.

9. Cf. 1 Co 10.11 ; Hé 1.2 ; 1 P 1.20 ; 1 Jn 2.18, etc.

10. L'adjectif « inchoatif » (du latin *inchoare*, « commencer ») désigne une action envisagée dans son commencement ou sa progression, c'est-à-dire une activité qui a commencé mais n'est pas (encore) achevée.

Il est pourtant possible d'inverser cette proposition : bien que l'entièrre acquisition du royaume soit encore devant nous, la réalité de ce que Dieu s'est engagé à faire trouve déjà sa réalité – partielle – dans l'*histoire présente*. Les promesses de Dieu ont donc un réel retentissement dans la situation actuelle de l'Eglise, même si leur accomplissement reste encore incomplet. Ce point est important car il implique que les promesses de l'Ancien Testament, bien que visant la fin « ultime » de l'*histoire*, concernent directement l'Eglise et sa pratique dans les temps présents.

II. Les enfants dans le Nouveau Testament

Dans cette situation inchoative, comment le Nouveau Testament parle-t-il des enfants des croyants ? Regardons trois passages, ou groupes de passages, qui nous aideront à répondre à cette question.

A. « *Laissez les enfants venir à moi* » (Mc 10.13-16 et parallèles)

Les trois évangiles synoptiques rapportent l'épisode où Jésus bénit des enfants apportés par leurs parents¹¹. Ce texte sous-entend une vive tension : pour les disciples, Jésus ne doit s'intéresser qu'à ceux qui sont capables de recevoir son enseignement de façon consciente, réfléchie et volontaire. Ils cherchent, par conséquent, à écarter les petits pour laisser place à ceux qui sont « plus importants ». L'attitude de Jésus, elle, passe d'abord par l'*accueil* : « *Laissez les petits enfants venir à moi.* » Sans entrer dans une exégèse détaillée, faisons rapidement trois remarques sur ce passage :

– Premièrement, Matthieu et Marc ne donnent pas d'indication concernant l'âge des enfants. Il s'agit simplement chez eux de *paidia*, d'enfants en bas âge¹². Luc, en revanche, précise que

11. Mt 19.13-15 ; Mc 10.13-16 ; Lc 18.15-17.

12. Selon W. Arndt, F.W. Danker et W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000³ (BDAG dans la suite), le *paidion*, c'est l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de la puberté. Cela peut correspondre à un nouveau-né, comme le montre Mt 2.8-9 et Jn 16.21. Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 1.105, suivant Hippocrate, considère qu'un *paidion* désigne l'enfant qui a moins de sept ans (l'âge où l'on perd ses dents de lait, d'après lui).

ce sont des *brephe*, c'est-à-dire « des petits enfants », voire « des nouveau-nés »¹³. Dans tous les cas, il s'agit d'enfants encore très dépendants de leurs parents et de leur entourage, incapables de recevoir de façon « responsable » le message de Jésus.

– Deuxièmement, il convient de noter que Jésus ne parle pas de n'importe quels enfants. Il s'agit d'enfants qui appartiennent au peuple de Dieu. Plus précisément, ce sont des enfants de parents qui viennent à Jésus et adhèrent donc, du moins partiellement, à son enseignement. Ce détail n'est pas anodin. En effet, Jésus ne se prononce pas ici sur « l'enfant » comme tel, affirmant par exemple que le royaume serait « pour les enfants », compris de façon abstraite et générale. En disant que le royaume des cieux est pour *de tels enfants*, il parle de ceux-là précisément qui se trouvent dans cette situation qui est celle du peuple de Dieu et où il y a une écoute de l'enseignement que lui-même dispense¹⁴.

– Troisièmement, la remarque de Jésus, pratiquement identique dans les trois évangiles, est des plus étonnantes : « Laissez les enfants venir à moi ; ne les empêchez pas, *car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu.* » (Mc 10.14, TOB) Comment interpréter cela ? Pour beaucoup, il faut comprendre ce dire de Jésus sur le mode de l'*analogie* : le royaume de Dieu serait pour ceux qui y entrent *comme* des enfants¹⁵. La suite de Marc pourrait renforcer cette impression : « En vérité, je vous le dis, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera point. » (Mc 10.15)¹⁶ Ce serait toutefois

13. Cf. aussi le passage parallèle en Lc 18.17. Chose intéressante, le récit de Matthieu ne contient pas ce dire de Jésus (on en trouve un autre, proche, mais en Mt 18.3, dans un contexte légèrement différent).

14. C'est ce qu'implique la conclusion de D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, Waco, Word Books Publisher, 1995, 553 : les enfants « [...] sont eux aussi, à leur manière, membres de la communauté de foi ».

15. Ainsi, par exemple, C. Focant, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, 380, et R.T. France, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids-Cambridge-Carlisle, Eerdmans-Paternoster, 2002, 396-397.

16. Cf. aussi le passage parallèle en Lc 18.17. Chose intéressante, le récit de Matthieu ne contient pas ce dire de Jésus (on en trouve un autre, proche, mais en Mt 18.3, dans un contexte

mal comprendre le passage, car l'expression (*tōn gar toιoutōn es-tin hē basileia tou theou*) ne doit pas se traduire « car le royaume de Dieu est pour ceux qui sont comme eux », c'est-à-dire pour les adultes qui ont une humilité ou une dépendance, notamment, semblables à celles des enfants, mais : « Car le royaume de Dieu est pour de tels enfants » ou, plus précisément, « pour ces enfants et ceux qui partagent leur situation »¹⁷. Non pas que ces enfants soient automatiquement sauvés. Mais par analogie avec d'autres textes où Jésus désigne les Juifs de son temps comme « fils du royaume », l'affirmation implique que l'accès au royaume leur est destiné de façon particulière en raison des liens d'alliance¹⁸.

Dans la perspective des évangiles, les enfants du peuple de Dieu – et plus précisément les enfants de l'Eglise¹⁹ – se trouvent donc dans une situation unique : ils sont objets de la bénédiction du Seigneur, destinataires à titre particulier du royaume de Dieu²⁰.

légèrement différent).

17. Ainsi, correctement, la NBS. L'adjectif corrélatif *toιoutos* avec l'article (comme ici) peut se traduire : « une telle personne [ou chose] » ou « celui-ci » (cf., dans le NT : Ac 22.22 ; 1 Co 5.5,11 ; 2 Co 10.11, 12.2-3,5 ; Ga 6.1 ; Tt 3.11 ; Hé 12.3) et, au pluriel, par « de tels [personnes, etc.] » (Mc 6.2, 9.37 ; Jn 8.5 ; Ac 19.25 ; Rm 1.32, 2.2-3, 16.18, 7.15, 7.28, 16.16,18 ; 2 Co 2.6-7, 11.13 ; Ga 5.21,23 ; Ep 5.27 ; Ph 2.9 ; 2 Th 3.12 ; 3Jn 8). L'expression connote une comparaison *inclusant la personne ou les personnes en question*. Il faudrait donc paraphraser ainsi, pour rendre compte de la nuance précise : « ceux-là et ceux qui sont dans la même catégorie qu'eux ». Cette nuance peut d'ailleurs être présente même sans l'article (cf. Mt 9.8, 18.5 ; Lc 9.9 ; Jn 4.23, Jn 9.16 ; 2 Co 3.4,12 ; Hé 11.14).

18. Cf. Mt 8.11-12 : « Je vous le déclare, plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident, et se mettront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux. Mais les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

19. En effet, si ce *logion* a été retenu et reproduit dans les trois évangiles synoptiques, c'est que l'on était convaincu de sa pertinence pour les enfants de l'Eglise !

20. Dans la perspective de Matthieu, ce récit semble prévenir un potentiel déséquilibre dans la notion du disciple (*mathētēs*, littéralement « apprenant », « élève », ou « étudiant »). Il est, en effet, encadré, d'un côté, par un dire présentant le célibat dans une lumière étonnamment positive (Jésus y parle de ceux « qui se sont rendus eunuques, à cause du royaume », vv. 11-12) et, de l'autre, par la rencontre du jeune homme riche à qui Jésus conseille de vendre ce qu'il possède et de le suivre (v. 21). Ce dernier récit introduit, d'autre part, l'affirmation de Pierre, qui dit « avoir tout quitté » pour suivre Jésus (v. 27). Dans cet agencement mettant l'insistance sur la radicalité de la vie du disciple, le dire sur les petits enfants à qui appartient le royaume vient souligner que l'appel de Jésus n'est pourtant pas la négation des structures familiales et que la perspective du « discipulat » reste avant tout celle de la grâce.

B. « *Vos enfants... sont saints* » (1Co 7.14)

En 1 Corinthiens 7.10-16, Paul répond à une question posée par les chrétiens de Corinthe au sujet des mariages mixtes : faut-il, ou non, que la femme croyante (ou le mari croyant) quitte son conjoint resté dans le paganisme ? Clairement, certains membres de l'Eglise sont tentés de le faire, par peur de se souiller au contact de leur conjoint non chrétien. L'apôtre répond par la négative, mais c'est surtout la raison qu'il donne qui nous intéresse : « Car le mari non croyant est sanctifié par la femme (*hēgiastai ho anēr ho apistos en tē gunaiki*), et la femme non croyante est sanctifiée (*hēgiastai*) par le frère, autrement, vos enfants seraient impurs (*epei ara ta tekna humôn akarthata estin*), tandis qu'en fait ils sont saints (*nun de hagia estin*). » (1 Co 7.14) Cette affirmation a posé problème aussi bien pour le lien entre la première partie du verset et la deuxième que pour la façon précise de comprendre la sainteté des enfants en question.

Digression : « saint » veut-il dire « légitime » ?

Une interprétation assez répandue voit dans les qualificatifs « pur » et « impur » des synonymes de « légitime » et « illégitime ». S'appuyant sur des catégories talmudiques, le chercheur allemand D. Daube et d'autres à sa suite ont avancé que, dans la perspective de Paul, le chrétien n'a pas à quitter son conjoint non croyant, car la nouveauté en Christ légitime un tel lien conjugal. Ce mariage n'étant pas rendu nul et non avenu grâce au Christ, les enfants qui en sont issus ne sont pas bâtards, mais « saints », c'est-à-dire légitimes²¹. Cette interpré-

21. D. Daube, « Pauline Contributions to a Pluralistic Culture : Recreation and Beyond », in D.G. Miller & D.Y. Haddidian (éd.), *Jesus and Man's Hope*, Pittsburgh, Pittsburgh Theological Seminary, 1971, 232-241. Daube revient sur la question in *id.*, « Conversion to Judaism and Early Christianity », *Ancient Jewish Law. Three Inaugural Lectures*, Leyde, Brill, 1981, 14-32. L'interprétation est toutefois bien plus ancienne ; elle était connue de Calvin qui en discute dans son commentaire datant de 1546. Cf. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament. Première épître aux Corinthiens*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Editions Kerygma/Editions Farel, 1996, 121s. R. Somerville, *La première épître de Paul aux Corinthiens*, Vaux-sur-Seine, Editions de la Faculté libre de théologie évangélique, 2001, 218, mentionne d'autres exégètes plus anciens encore. Le rapprochement avec les textes talmudiques est également fait, avec des variations, par Y.M. Gillihan, « Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple : A New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7.14 », *JBL* 121 (2002), 711-744.

tation se voit notamment dans la traduction proposée par la Bible du Semeur : « Autrement leurs enfants seraient des enfants naturels, alors qu'en réalité ils sont légitimes. » Dans un article publié dans la présente revue, J. Buchhold donne l'explication suivante : « [...] L'apôtre emploie en 1 Corinthiens 7.14 le langage technique de la « sainteté » et de la « pureté », non pour parler de la situation spirituelle du mari, de la femme et de leurs enfants face à Dieu mais, à la manière des Juifs de son temps, pour parler de la légitimité du mariage et des relations sexuelles entre un conjoint croyant et un conjoint non croyant, ainsi que de la légitimité des enfants qui naissent de cette union²². »

Cette proposition a le mérite d'offrir une solution apparemment simple à un texte tenu par beaucoup pour énigmatique à l'extrême. Elle n'est pourtant pas sans difficultés. S'il est évident que les chrétiens de Corinthe craignaient de se souiller au contact, sexuel notamment, de leur conjoint non croyant, rien n'indique qu'ils aient conclu de cette situation à l'illégitimité potentielle de leurs enfants. Une telle préoccupation de la part des Corinthiens, importante pour l'interprétation de Daube, est une spéculation qui ne vient pas du texte²³. De même, sans parler du risque d'anachronisme – la mise par écrit des passages talmudiques cités à l'appui est ultérieure au Nouveau Testament d'un siècle et demi en tout cas²⁴ – le rapprochement avec ces textes reste délicat du fait que Paul écrivait à des chrétiens qui, dans leur grande majorité, étaient d'origine *non juive*. Il est des plus douteux qu'ils aient pu faire le lien entre un vocabulaire spécialisé venant de la législation juive et des notions de « légitimité » ou « illégitimité »²⁵. Notons d'ailleurs que des termes précis

22. J. Buchhold, « L'apôtre Paul et la sexualité. Un conflit d'échelles des valeurs », *LRR*, 229-230 (2004/4-5), 43 (italiques dans le texte).

23. Comme le souligne C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Londres, Adam & Charles Black, 1971², 165, la mention des enfants vient plutôt appuyer l'affirmation au sujet de la position « sanctifiée » de l'époux non chrétien. De fait, Paul semble si peu préoccupé de résoudre une difficulté concernant la légitimité des enfants qu'il peut dire au verset suivant, sans même que cette question ait besoin d'être reprise ou envisagée : « Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare ; le frère ou la sœur n'est pas lié en pareil cas. » (V. 15 !)

24. Les passages généralement allégués (cf., par exemple, Y.M. Gillehan, « Jewish Laws on Illicit Marriage », 717-719, qui cite *Qidushin* 2.1 et 3.12) proviennent de la *Mishna*, dont la rédaction ne remonte qu'au III^e siècle de notre ère.

25. Selon G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, 300, un emploi des termes « saints » et « impurs » avec le sens de « légitime » et « illégitime » aurait été incompréhensible pour les chrétiens de Corinthe. Cf. aussi R. Somerville, *La première épître de Paul aux Corinthiens*, 218. Il est intéressant de noter que Y.M. Gillehan, « Jewish

pour parler d'enfants « légitimes » ou « illégitimes » existaient et s'employaient couramment à l'époque (*gnêsis* et *nothos* respectivement) ; si l'on peine à voir comment les Corinthiens auraient pu deviner ces concepts à partir d'une terminologie talmudique, on imagine encore moins l'apôtre préférer au vocabulaire connu un langage technique, obscur, et cela sans chercher à donner à ses lecteurs les moyens de le déchiffrer²⁶. Tenter d'expliquer 1 Corinthiens 7.14 par une terminologie spécifiquement juive, potentiellement ultérieure, reste par conséquent hypothétique pour le moins et, en fin de compte, très peu satisfaisant.

Si, comme il apparaît, il faut maintenir le sens habituel des termes « saints » et « sanctifier », sur quoi Paul fonde-t-il son enseignement ? C'est à la notion biblique de sainteté qu'il importe de regarder. La sainteté dans l'Écriture n'est pas d'abord une catégorie éthique mais positionnelle, en rapport avec l'alliance. Elle implique *une mise à part* pour Dieu²⁷. Dans le cas des personnes, la sainteté n'est pas nécessairement le résultat d'une démarche spirituelle ou d'une consécration personnelle ; suivant la situation, celles-ci peuvent plutôt en être *la conséquence*. On voit clairement cela dans l'Ancien Testament, où l'action de Dieu consistant à sanctifier Israël implique que ce dernier doit *répondre* par des attitudes et un

Laws on Illicit Marriage », 741, qui fait ce rapprochement avec le Tahnud, note pourtant : « Il n'est pas évident du tout que les Corinthiens aient compris l'argumentation de Paul en 7.14. [...] Pour ceux qui ne possédaient pas une connaissance suffisante de la législation juive, la logique de l'apôtre aurait été inintelligible ; nous pouvons présumer, sans risque de nous tromper, que ceux qui ont pleinement saisi cet argument à l'époque étaient, comme aujourd'hui, dans la minorité – si tant est que quiconque puisse prétendre avoir réellement compris ! » Un tel aveu, qui fait reposer la difficulté de l'interprétation sur les explications de l'auteur qu'on cherche à comprendre, ne fait que confirmer l'extrême fragilité de l'hypothèse.

26. Paul emploie *gnêsis* en 1 Tm 1.2 et Tt 1.4 (dans un sens métaphorique). Le terme *nothos* ne se trouve pas chez lui mais il est usité ailleurs dans le Nouveau Testament (Hé 12.8 et la LXX (S. 4.3). On le trouve aussi, à plusieurs reprises, chez Flavius Josèphe, historien juif du I^{er} siècle, originaire de la Palestine (AJ 2.5 ; 5.233 ; GJ 1.521 ; 2.89 ; 5.443), et le Juif de la Diaspora Philon d'Alexandrie (plus de cinquante fois !) ; il est également fréquent dans toute la littérature classique et dans celle de la *koinè*. On ne peut donc arguer que Paul, qui possédait une double culture, juive et hellénistique, et qui ait vraisemblablement bénéficié d'une formation scolaire plutôt poussée, ait ignoré un terme à ce point courant.

27. Cf. Ex 19.6, 31.13 ; Lv 11.45, 20.8, 26, 21.8, 15, 22.32, etc.

comportement saints²⁸. Ainsi, en 1 Corinthiens 7.14, l'époux non croyant n'est pas introduit dans la communion avec Dieu par le conjoint chrétien ; il n'est pas davantage rendu « pur » sur le plan éthique ou moral. Mais le lien avec le conjoint croyant le fait accéder à une situation où l'Evangile peut faire ressentir ses effets, il est placé dans *la sphère d'influence de la grâce*. A cette affirmation centrale, Paul apporte, ensuite, *la preuve ou la justification*, à savoir le statut des enfants. Si les enfants du parent chrétien sont « saints » – ce qui ne posait pas de problème à Corinthe –, on peut déduire que l'époux non croyant est « sanctifié », lui aussi, par cette même situation²⁹. De la sorte, si le statut des enfants des croyants n'est pas au centre de ce texte, il donne néanmoins à l'argument sa force particulière.

Significativement, les termes « saint » et « sanctification », ainsi que le verbe « sanctifier », s'appliquent souvent chez Paul à l'Eglise et à ses membres³⁰. La notion d'« impureté », quant à elle, fait référence à ceux « du dehors »³¹. Deux exemples suffisent à le montrer. En 1 Thessaloniciens 4.7, Paul s'exclame : « Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté (*epi akatharsia*), mais

28. Cf. Lv 11.44-45, 19.2, 20.26, etc. Il est souvent affirmé que cette sainteté « positionnelle » est propre à l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, et notamment chez Paul, « saint » deviendrait synonyme de « croyant ». L'insuffisance de cette perspective se voit dans l'enseignement que l'apôtre donne sur Israël en Romains 11 : « Si les prémeices sont saintes (*hagia*), la pâte l'est aussi ; et si la racine est sainte (*hagia*), les branches le sont aussi. » La sainteté ici n'est pas liée à une démarche spirituelle – dans l'optique de Paul, l'Israël de son temps est apostat ! – mais positionnelle ; les Israélites de l'époque (les branches) restent, d'une certaine manière, « mis à part » pour Dieu en raison de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob (= la racine).

29. Y.M. Gillihan, « Jewish Laws on Illicit Marriage », *JBL* 121 (2002), 714-715, reconnaît que la mention des enfants fonde l'enseignement sur l'époux non croyant : « En 7.14, Paul énonce le principe qui justifie la règle : l'époux non croyant est sanctifié par son partenaire croyant. Comme preuve de la justesse de ce principe, il met en avant le fait que les enfants sont non impurs, mais saints. La sainteté présente des enfants prouve que le non-croyant est déjà sanctifié [...]. » (Italiques dans le texte.)

30. L'adjectif *hagios* (« saint ») employé comme substantif figure une quarantaine de fois chez Paul pour désigner ceux qui font partie de l'Eglise. Cf. Rm 1.7, 8.27, 12.13, 15.25-26, 15.31, 16.2,15 ; 1 Co 1.2, 3.17, 6.1-2, 14.33, 16.1,15, etc. Pour *hagiazō* (« sanctifier »), cf. Rm 15.16 ; 1 Co 1.2, 6.11.

31. Cf. 2 Co 6.17 ; Ep 4.19, 5.3,5.

à la sanctification (*en agiasmô*)³². » De même, en Ephésiens 5.25-27, il écrit : « Maris, aimez chacun votre femme, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, *afin de la sanctifier* après l'avoir *purifiée* (*hina autēn hagiasē katharisas*) par l'eau et la parole, pour faire paraître devant lui cette Eglise glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte (*hagia*) et sans défaut. » De fait, comme le remarque l'exégète pentecôtiste G. Fee, le langage de 1 Corinthiens 7.14 est bien un langage *d'alliance* : « Si vous avez raison, dit Paul, vos enfants sont en dehors de l'alliance ; mais, en réalité, par leur relation avec le croyant [...] ils sont «saints» [...]»³³. » Ce verset controversé se rapproche donc de ce que nous avons vu, dans l'Ancien Testament, au sujet de la place réservée aux enfants des croyants dans la nouvelle alliance³⁴.

32. Cf., pour cette traduction, M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 20017, § 99 (p. 123), F. Blass et A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961, § 235.4 (p. 123).

33. *The First Epistle to the Corinthians*, 301. Fee (*ibid.*, 302, n. 29) rapproche ce verset de « [...] la notion juive que les enfants des prosélytes sont eux-mêmes membres d'Israël à part entière (*m. Ketub. 4.3 ; m. Yeb. 11.2*) ». Cf. aussi sur ce passage S.-W. Son, *Corporate Elements in Pauline Anthropology : A Study of the Selected Terms, Idioms and Concepts in The Light of Paul's Usage and Background*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001, 158-159. S.J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Baker, 1993, 225, discerne une différence entre le verbe « sanctifier », appliqué ici à l'époux incroyant, et l'adjectif « saint », qui décrit les enfants : « Tandis que l'épouse ou l'époux est sanctifié par le croyant, les enfants de ce dernier jouissent d'une relation d'alliance. » (C'est nous qui soulignons.)

34. 1 Co 7.14 pose une autre question, souvent débattue : présume-t-il le baptême des enfants ? A notre sens, la réponse doit être nuancée, en raison du contexte social du monde gréco-romain. Etant donné la place du *pater familias* (cf. infra), la conversion du chef de famille entraînait en principe l'adhésion de toute la famille à la religion adoptée, ce qui aurait impliqué le baptême de la « maisonnée » (*oikos*, l'unité familiale ; cf. Ac 16.31,34). Cependant, cela n'aurait pas été le cas si seule l'épouse se convertissait. De la sorte, *stricto sensu*, l'argument de Paul ici ne peut s'appuyer sur le seul baptême puisque la question se pose dans le cas des couples mixtes et, surtout, lorsque la femme se convertissait sans que le mari – le *pater familias* – fasse la même démarche (comme le remarquent S.J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, 224, et E.J. Schnabel, *Early Christian Mission. Paul and the Early Church*, t. 2, Downers Grove-Leicester, InterVarsity Press-Apollos, 2004, 1302-1303, la situation à Corinthe devait concerner en priorité les épouses croyantes dont le mari n'était pas chrétien). Toutefois, si la sainteté des enfants dans le cadre de l'alliance ne posait pas problème à Corinthe mais avait le caractère d'une évidence, on peut présumer que c'est en raison, précisément, de la pratique du baptême des enfants qui, à la fois, se fondait sur cette notion de sainteté dans l'alliance et la manifestait de façon tangible.

C. Les enfants dans la famille gréco-romaine et les Haustafeln (Ep 5-6 ; Col 3-4)

Deux passages dans les épîtres pauliniennes sont habituellement identifiés à ce que l'on appelle des « tables d'éthique familiale » (ou *Haustafeln*). Les origines et contours du genre littéraire sont discutés mais l'appellation rappelle utilement que ces textes de Paul doivent se situer dans la perspective de la « maisonnée », c'est-à-dire l'entité de base dans la société de l'Antiquité. Dans son livre sur la *Politique* (1,1253a), Aristote, s'appuyant sur des auteurs plus anciens, définit la « maisonnée » (*oikos* ou *oikia*) comme ceux qui, de façon permanente, « partagent la même table » et vivent sous le même toit. Concrètement, il s'agit de *l'homme* et de *sa femme*, avec leurs *enfants* et *esclaves*³⁵. Ce sont, en fait, là les mêmes catégories qu'on retrouve en Ephésiens 5.22 à 6.9³⁶ et Colossiens 3.18 à 4.1³⁷. Dans ces passages, Paul met en avant les attitudes et le comportement à rechercher dans le cadre de la « maisonnée chrétienne », c'est-à-dire l'unité sociale autour de laquelle s'organisaient les premières communautés d'Eglises³⁸.

Avant de s'interroger sur la place de l'enfant dans ces passages, notons rapidement deux choses : premièrement, dans l'Antiquité, le chef de la maisonnée, ce que le langage juridique romain appelait le *pater familias*, avait des droits extrêmement

35. Notons qu'à partir du moment où les enfants quittent la maison pour fonder un foyer, ils ne sont plus considérés comme appartenant à la « maisonnée ». Comme l'écrit Aristote (*ibid.*, 7) : « L'association première de plusieurs familles (*hē d'ek pleionōn oikōn koinōnē*), mais formée en vue de rapports qui ne sont plus quotidiens, c'est le village, qu'on pourrait bien justement nommer une colonie naturelle de la famille ; car les individus qui composent le village ont, comme s'exprime d'autres auteurs, « sué le lait de la famille » ; ce sont ses enfants et des enfants de ses enfants. »

36. Mari et femme (Ep 5.22-33), enfants (6.1-4), esclaves (6.5-9).

37. Mari et femme (Col 3.18-19), enfants (3.20-21), esclaves (3.22-4.1).

38. L.M. White, « Paul and *Pater Familias* », *Paul in the Greco-Roman World : A Handbook* (éd. J.P. Sampley), Harrisburg, Trinity Press International, 2003, 466, et J. Becker, « Paulus und seine Gemeinden », in J. Becker (éd.), *Die Anfänge des Christentums : Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart, Kolhammer, 1987, 125-126, soulignent, à juste titre, qu'une partie importante de la stratégie missionnaire de Paul a été d'organiser ses communautés d'Eglise autour des maisonnées (*oikoi*).

étendus. Aristote le remarque bien, le père de famille « gouverne en maître ses enfants et ses femmes³⁹ ». Le *pater familias* avait même, dans certains cas, le droit de vie et de mort sur ses enfants⁴⁰. Deuxièmement, l'influence du chef de famille s'exerçait non seulement sur les aspects pratiques de la vie de famille, mais encore sur son orientation spirituelle. En règle générale, la conversion du *pater familias* impliquait l'adoption de la religion par toute la maisonnée⁴¹. L'organisation spatiale de la maison se concevait d'ailleurs en conséquence ; dans la maisonnée païenne, l'autel du dieu familial occupait une place importante et les esclaves, comme les autres membres de la famille, y adoraient au même titre que le chef de famille⁴². Cela aide, accessoirement, à mieux comprendre les baptêmes de maisonnées dont il est question dans le livre des Actes et ailleurs, et qui devaient faire partie des pratiques habituelles de l'Eglise primitive.

Ces précisions sont d'ordre surtout sociologique. Elles rejoignent toutefois la perspective de l'alliance qui nous occupe ici, car elles appuient ce que Paul dit sur les enfants dans les *Haustafeln* sur le plan *théologique*. S'adressant aux enfants de parents chrétiens – enfants qui sont donc intégrés à l'Eglise et font partie des « saints » mentionnés au début des épîtres⁴³ –, il les exhorte à obéir à leurs parents « dans le Seigneur (*en kuriō*) » (Ep 6.1), c'est-à-dire comme il convient de le faire pour ceux

39. *Themisteuei de hekastos paidōn h̄d' aloxōn. La politique* 1.1253a.7 (Aristote cite ici Homère).

40. T.J. Burke, *Adopted into God's Family. Exploring a Pauline Metaphor*, Nottingham-Downers Grove, Apollos-InterVarsity, 2006, 64. Burke cite, entre autres, E. Eyben : « Le *pater familias* avait le droit de dénoncer son enfant, de le fouetter, de le vendre, de le troquer, de l'emprisonner et, dans des cas extrêmes, de le mettre à mort. » Cf. aussi L.M. White, « *Paul and Pater Familias* », 458.

41. Cf. aussi J. Becker, « *Paulus und seine Gemeinden* », 126, P. Davids, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 122, et R. Michaels, *1 Peter*, Waco, Word, 1988, 122. Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 19, par exemple, dit ceci : « [...] Il convient que les dieux auxquels croit l'époux soient également les seuls que révère et connaisse la femme. A des dévotions minutieuses, à des superstitions étrangères, elle fermera la porte de son logis : car aucun dieu ne saurait agréer les hommages offerts à la dérobée par une femme et en cachette de son mari. »

42. D.L. Balch, « *Paul, Families and Households* », *Paul in the Greco-Roman World*, 258.

43. Cf. Ep 1.1 ; Col 1.2.

qui sont « en Christ »⁴⁴. Colossiens 3.20 va dans le même sens : « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable dans le Seigneur (touto gar euareston estin en kuriō). » Dans les deux cas, la précision sous-entend que les enfants, au même titre que les autres membres de la maisonnée, sont placés *dans la sphère de seigneurie* du Christ : ils sont « dans le Seigneur »⁴⁵. Faut-il penser que ces textes supposent une capacité de compréhension chez les lecteurs, ce qui impliquerait des enfants d'un certain âge seulement, susceptibles d'obéir de leur plein gré ? Cette distinction est parfois proposée, mais elle est, à notre sens, artificielle⁴⁶. C'est à l'*oikos*, à la « maisonnée » dans son ensemble, que Paul s'adresse. L'exhortation implique plutôt, comme l'écrit M. Bouttier, « [...] que le message d'Ephésiens est destiné à toutes les classes d'âge de la communauté. L'épître entend s'adresser aussi aux *enfants*, ignorant les compartiments [sic] de notre société⁴⁷. »

Ces textes soulignent, parmi d'autres choses, que les liens reliant les enfants à leurs parents chrétiens ne se situent pas uniquement sur le plan physique ou affectif. Dans le cadre du corps du Christ, ils prennent encore un aspect d'ordre *spirituel* : les enfants sont intégrés, avec leurs parents, à une même réalité d'alliance et

44. L'expression en *kuriō*, souvent mise entre crochets dans les traductions modernes, manque dans B (Vaticanus) et des manuscrits de type occidental (D* F G). Elle est néanmoins présente dans P⁴⁶ Sin., A, D2, 1739, 1881, ainsi que dans la tradition byzantine. Le témoignage de B pourrait sembler décisif mais il faut rappeler, avec B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 20024, 456, que dans les épîtres pauliniennes, lorsque ses leçons suivent celles de D F et G, leur poids est « très considérablement amoindri ». H.H. Hoener, *Ephesians, An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, 785-786, considère que l'argument pour l'inclusion des mots en *kuriō*, du point de vue du témoignage manuscrit, est fort.

45. E.J. Schnabel, *Early Christian Mission. Paul and the Early Church*, 1305.

46. Selon E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh, T & T Clark, 1998, 563, et A.T. Lincoln, *Ephesians*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1990, 403, Paul viserait une catégorie précise d'enfants, non pas tous les enfants de la communauté, mais ceux-là seuls qui sont en mesure de comprendre et qui ont déjà pris une décision personnelle par rapport à l'Evangile.

47. M. Bouttier, *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Genève, Labor & Fides, 1991, 252 italiques dans le texte). Notons que, de façon générale, Paul n'attache pas la capacité de comprendre ou d'apprendre à un âge particulier. Preuve en est sa remarque à Timothée : « Depuis ton enfance (*apo brephous* !) tu connais les Ecritures saintes. » (2 Tm 3.15).

à l'Eglise. Bien sûr, ils doivent se positionner personnellement par rapport au Seigneur de l'alliance. Mais avant même de parler de la réponse que ces enfants sont appelés à donner, Paul évoque leur statut dans le Seigneur, statut qui leur permet d'entendre l'Evangile, d'y goûter de façon intime et, l'ayant expérimenté, de le recevoir pleinement.

III. D'une théologie de l'alliance à une pratique d'Eglise

Les points essentiels de cette étude peuvent se résumer aisément. L'Ancien Testament prévoyait pour la fin des temps une alliance où Dieu susciterait un peuple obéissant ; mais ce serait une alliance où les enfants seraient encore bénéficiaires de la grâce et de l'action divines. Le Nouveau Testament parle relativement peu des enfants mais, quand il le fait, c'est dans cette même perspective : les enfants des croyants, comme leurs parents, sont destinataires de la promesse du royaume, ils sont saints, « dans le Seigneur », appelés de ce fait à agir et à vivre en conséquence.

Il est important de le préciser : affirmer cette perspective ne permet pas de conclure que les enfants des croyants sont ou seront automatiquement sauvés. L'alliance est bien un lien *relationnel* ; pour autant, elle n'est pas *cause indéfectible de salut*. C'est dans une démarche de foi que ce salut – qui se situe au cœur de l'alliance comme son contenu et sa visée ultimes – se laisse saisir⁴⁸. En revanche, l'alliance implique que les enfants de parents chrétiens font réellement partie de l'Eglise dès leur plus jeune âge. Bibliquement parlant, il faut rejeter l'idée que de tels enfants seraient en tous points semblables à d'autres enfants, se

48. La distinction est importante, car une relation revêt de multiples aspects. Pour citer un exemple moderne, dans l'alliance qu'est le mariage, la relation va au-delà de la seule affectivité qui peut, ou non, exister entre les partenaires à un moment donné. Même en cas d'adultère, l'époux infidèle demeure juridiquement lié à son épouse ; c'est d'ailleurs précisément la réalité du lien juridique qui permet d'établir qu'il y a eu adultère ! De la même façon, l'alliance biblique est une réalité relationnelle de nature « juridique ». Elle fournit un cadre de vie destiné à favoriser ou à affirmer la communion entre Dieu et les membres de son peuple. Cependant, de même qu'il faut distinguer entre mariage et amour conjugal – sans qu'il y ait opposition entre les deux –, il faut distinguer entre alliance et salut, ce dernier étant reçu dans le cadre de la relation avec Dieu qu'est l'alliance.

situant à l'extérieur du peuple de Dieu jusqu'à ce que, par une décision consciente, responsable et délibérée, ils fassent le choix d'y entrer.

Cela change-t-il – ou devrait-il changer – notre pratique en ce qui concerne les enfants dans l'Eglise ? Il faut répondre par l'affirmative. Dans le cadre du culte en famille, comme dans les activités de nos communautés ecclésiales, nous n'avons pas à donner l'impression à nos enfants et à nos jeunes qu'ils doivent *se joindre* à l'Eglise. Il convient plutôt de faire comprendre qu'ils en font réellement partie, dès à présent, et que, *dans le cadre de cette communauté qui est la leur*, ils sont appelés à saisir l'Évangile, à le saisir toujours à nouveau et à construire leur vie, ainsi que leur témoignage, en conséquence.

Dire que ces enfants sont de l'Eglise implique donc une visée double : d'une part, la responsabilité du parent chrétien et de l'Eglise n'est pas seulement de conduire l'enfant au Christ. C'est aussi de l'aider à s'approprier et à forger *une identité chrétienne*, à *se reconnaître* disciple du Christ. D'autre part, une des tâches primordiales de l'Eglise dans ce domaine est de faire comprendre que, par l'alliance, les enfants et les jeunes qui se trouvent en son sein sont au bénéfice d'un privilège inestimable qui n'est pas donné à tout le monde. C'est de ce privilège, précisément, que découle aussi l'exigence d'une réponse personnelle et d'un engagement permanent : « A qui l'on a beaucoup donné, on redemandera beaucoup ; à qui l'on a beaucoup confié, on réclamera davantage. » (Lc 12.48, TOB)

Aux éditions KERYGMA
(co-édition Excelsis)

Institution de la Religion Chrétienne

Jean Calvin

Nouvelle édition complète en français moderne
Les 4 livres sont reliés en 1 volume
(2009)

Prix : 56 €

Diffuseur : **Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran**
Tél. 33 (0)4 75 91 81 81
Courriel : ed.excelsis@gmail.com
Frais de port en sus

CATHOLICISME ROMAIN ET PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE : réconciliation, mais sous quelles conditions ?

Pietro Bolognesi*

La question des rapports avec les catholiques suscite des attitudes assez différentes chez les évangéliques. Il faut donc essayer de trouver des points de repère qui permettent d'envisager la question d'un point de vue systémique. Le catholicisme est, en effet, un système qu'il faut aborder en tant que tel. Dans cette optique, on tâche alors de trouver des pistes pour des relations théologiquement cohérentes.

Pour commencer, il semble bon d'observer le contexte de ce débat. Nous vivons dans un temps de fatigue. Les idéologies sont fort affaiblies. Les Eglises protestantes ne connaissent plus le dynamisme qui était le leur dans le passé. Elles observent souvent le monde avec un sentiment d'impuissance. Sur les grandes questions éthiques, en particulier, elles assistent à une certaine érosion des valeurs. Elles n'ont ni la force de conviction, ni une grande audience. Leur présence s'est faite discrète dans le domaine public.

En revanche, le catholicisme semble être présent au monde. Il l'est par l'image qu'il projette et il l'est par les valeurs qu'il soutient. Pensons, en particulier, à son attitude de longue résistance face aux erreurs du monde moderne. Longtemps, le

* P. Bolognesi est Directeur de l'Institut de Théologie Evangélique (I.F.E.D.) à Padoue (Italie).

catholicisme romain a su mieux résister à la modernité intrinsèquement antichrétienne que ne l'ont fait les Eglises issues de la Réforme. Sur des questions telles que l'avortement et les rapports entre les hommes et les femmes, l'Eglise romaine a fait retentir des avertissements éclatants comme une trompette prophétique. Pas de complexes. Les incertitudes causées par la modernité trouvent dans les actes symboliques du catholicisme une réponse sécurisante.

D'un point de vue historique général, on peut remarquer que si, du XVI^e au XIX^e siècle, les positions étaient claires, au XX^e siècle, on a pu percevoir certains glissements. La relativisation des éléments doctrinaux traditionnels et les pressions œcuméniques ont contribué à modifier certaines positions. Au concile Vatican II, les évangéliques n'ont même pas été considérés comme des interlocuteurs. Si les évangéliques ont souvent eu une attitude critique face à l'Eglise de Rome, celle-ci les a souvent considérés comme des sectes fondamentalistes.

La croissance numérique et la qualité académique du mouvement évangélique semble avoir suscité une sorte d'attention de la part du catholicisme romain. La naissance du pentecôtisme, le ministère de Billy Graham, les congrès mondiaux sur l'évangélisation (Lausanne 1974, Manille 1989, Le Cap 2010) ont marqué de nouvelles étapes.

Il faut également signaler des initiatives spécifiques plus récentes. Même si on peut s'interroger sur la représentativité, notamment du côté évangélique, des personnes qui participent aux conversations, plusieurs documents ont été publiés qui rendent compte de la réflexion commune entreprise. On peut signaler *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue On Mission* (ERCDOM, J. Stott) ; les colloques entre l'Alliance évangélique mondiale¹ et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens

1. En 2000, la Word Evangelical Fellowship (WEF) a pris le nom d'Alliance évangélique mondiale (WEA).

[CPPUC]² (WEF/PCPCU), à Venise, Italie [1993] ; au Tantur Ecumenical Institute près de Jérusalem [1997] et à Williams Bay [1999]) ; le dialogue américain Evangelicals & Catholics Together (ECT, Chuck Colson, John Neuhaus³). Il ne faut pas non plus oublier des initiatives plus régionales. Les rencontres entre pentecôtistes et catholiques, entre baptistes et catholiques aussi⁴ et entre l’Alliance évangélique française et des catholiques⁵.

Les questions théologiques importantes n’ont pas été ignorées (Ecriture et tradition, les sacrements, la justification par la foi), tandis que des questions telles que la place de Marie, la prière pour les saints, les indulgences, la spiritualité n’ont pas encore été abordées. Les pressions de la culture sécularisée, le climat spirituel et humain de ces rencontres constituent des éléments nouveaux dans le paysage actuel. Après tant de combats, tant de discriminations, l’intérêt nouveau manifesté par le catholicisme donne à réfléchir.

I. Les perspectives

Voyons quelles perspectives marquent actuellement les sensibilités évangéliques, en laissant de côté l’attitude traditionnelle, celle de l’opposition.

1. Envisager une sorte de futur en commun

Si, dans le passé, les différences obligaient à maintenir une distance, aujourd’hui, les questions éthiques semblent justifier une sorte de convergence et légitimement l’idée de lutter ensemble

2. En anglais, Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU).

3. Parmi les autres signataires, Pat Robertson, Bill Bright, Richard Land, Larry Lewis, Richard Mouw, Mark Noll, John White, J.I. Packer.

4. Les premières conversations en France remontent à 1981 avec, comme point de départ, un document de la Baptist World Alliance et de l’Eglise catholique, *Rendre témoignage au Christ. Comité mixte baptiste/ catholique en France*, Paris, Cerf, 1992. Voir aussi *Le dialogue catholiques-évangéliques. Débats et documents, sous dir. de L. Schweitzer*, Edifac/Excelsis, 2002 ; Comité mixte baptiste-catholique en France, *Du baptême à l’Eglise. Accords et divergences actuels*, Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame, 2006.

5. « Regards sur le protestantisme évangélique en France. Conversations évangéliques-catholiques », *Documents Episcopaux*, n° 8, 2006.

afin de faire front commun contre la sécularisation. Face au pragmatisme étouffant, le catholicisme paraît proposer une possibilité de transcendance spirituelle. Le catholicisme semble capable de proposer un supplément éthique aux incertitudes modernes en ce domaine. Sa capacité à penser de façon globale impressionne énormément les intellectuels.

Face à la société sécularisée, on peut se demander si les choses qui unissent catholiques et évangéliques ne sont pas plus importantes que celles qui les opposent. Cette attitude concerne surtout les « conservateurs modérés » dans l'Eglise catholique et les charismatiques ou les plus « bibliques ». Certains vont même jusqu'à percevoir des convergences et posent la question de savoir si la Réforme n'est pas dépassée⁶ et s'il ne faudrait pas envisager un futur en commun⁷.

2. Avoir un regard critique

La Déclaration de Singapour, élaborée en 1986 par l'Alliance évangélique mondiale, présente une prise de position nette face aux changements, pourtant réels, du catholicisme⁸. Un autre document très clair, allant dans la même direction, est la Déclaration de Padoue élaborée en 1999 par l'Alliance évangélique italienne⁹. Ce texte montre comment les évangéliques pourraient se positionner face au catholicisme.

Dans certains pays, les évangéliques, qui ont été fortement opposés au catholicisme romain et qui le restent encore aujourd'hui, sont sensibles à l'attention dont leur mouvement, considéré désormais comme une composante de l'horizon religieux, fait l'objet.

6. M.A. Noll et C. Nystrom, *Is the Reformation Over ? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids, Mi, Baker 2005.

7. T.P. Rausch, ed., *Catholics and Evangelicals. Do They Share a Common Future ?*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.

8. P. Schrottenboer (ed.), *A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism*, Grand Rapids, Baker, 1986, a été publié en français sous le titre « Regards sur le catholicisme contemporain », *La Revue réformée* (1989/1), 1-41.

9. En France : « Le catholicisme romain : une approche évangélique », *Vivre 8-9* (2000), 10-14, et *Fac-Réflexion* 51-52 (2002/2-3), 44-49.

II. Quelques points de repère

L’Ecriture offre quelques points de repère pour nous orienter face à la vision catholique. Il ne s’agit évidemment pas d’affirmations explicites, mais d’indications dont il importe de tenir compte.

1. La cohérence de l’ordre

Le récit même de la création propose des éléments utiles à la réflexion. Dès le début de la révélation, Dieu se présente comme un Dieu d’ordre. Son œuvre de classement y est centrale (Gn 1.4ss) et comme « un des lieux privilégiés où s’affirme le thème de la séparation¹⁰ ». Dieu se présente comme celui qui n’aime pas les mélanges. « Il ne suffit pas de dire que Dieu est un et séparé : il est un et séparant¹¹. » Ses actes ont des « lignes nettes qui exorcisent toute confusion¹² ».

L’ordre de la création correspond à une activité de séparation. Séparation et nomination vont de pair. « La parole confère l’être, le dynamisme, impose une trajectoire déterminée et permanente et démêle ainsi la confusion¹³. » Elle choisit et met en ordre¹⁴. Et ce cheminement de différentiation en réponse à la Parole de Dieu est déclaré « bon ». A la différence des pratiques païennes fascinées par le mélange, la foi biblique se caractérise par son ordre.

L’image de la création est évoquée dans plusieurs autres textes comme garantie de l’ordre social (Ps 74, 77, 89). Chez les

10. P. Beauchamp a fait sa thèse de doctorat sur « Le principe de séparation et de différenciation dans la cosmologie de l’Ancien Testament à partir de Genèse 1.1-2. 4a », dont la première partie a été reprise dans *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Aubier-Montaigne/Ed. du Cerf/Desclée de Brouwer ; Lausanne, Delachaux et Niestlé, Lausanne, 1969, 17. La plupart des commentateurs estiment que l’acte qui consiste à démêler et à séparer est un « concept fondamental ». G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, Göttingen 1949, 39.

11. P. Beauchamp, *op. cit.*, 340.

12. H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires 1979, 64.

13. P. Beauchamp, *op. cit.*, 55.

14. J. Calvin, *Le livre de la Genèse [1554]*, *Commentaire de Jean Calvin sur l’A.T.*, t. 1, Genève, Labor et Fides 1961, 27, 28: « Dieu voulut qu’il y eût un ordre continu et successif des jours et des nuits... là où auparavant il n’y avait qu’un mélange confus... mêler ciel et terre, est noté un désordre extrême. »

prophètes, cette perspective est encore plus frappante (Es 40-55). Dieu, s'il peut se charger de l'ordre cosmique, peut à plus forte raison restaurer l'ordre dans le pays de Juda. Il est clair que l'ordre cosmique et l'ordre social sont inclus dans l'idée biblique de paix (*shalom*).

De même l'adoration de Dieu est tout autre que l'adoration des idoles. Il s'agit d'une alternative pleine de conséquences « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (1 Co 14.33). La multiplicité des idoles aboutit à la confusion, alors que l'adoration de Dieu suppose une pleine cohérence. Ainsi, même si dans un monde marqué par tant d'incertitudes le mélange est très séduisant, il n'en reste pas moins que, dans la Bible, la séparation et la distinction occupent une place importante.

2. La netteté des choix

La nécessité d'un langage qui ne soit pas « oui » et « non » est soulignée. Leonardo De Chirico rappelle 2 Corinthiens 1.12-20¹⁵. Il semble qu'un changement de programme soit intervenu dans l'itinéraire apostolique. Il semble que, dans l'Eglise de Corinthe, cette modification ait suscité pas mal de perplexités. Paul affronte donc les critiques qui lui ont été faites à propos de la légèreté avec laquelle il planifierait les déplacements relatifs à sa mission. Les raisons de cette critique seront expliquées plus loin dans son épître (voir 1.23-2.4). Ici, Paul expose les traits distinctifs de sa prédication de l'Evangile à ceux qui tâchent de saper à la base sa prédication et d'invalider son autorité apostolique.

Paul affirme : « Aussi vrai que Dieu est fidèle, notre langage avec vous n'est pas oui et non. » (v. 18) Le message n'a été ni ambigu ni contradictoire, comme les accusations semblent vouloir le faire croire. Paul revendique la cohérence de son annonce de l'Evangile et son enracinement dans les promesses de Dieu accomplies en Christ. La cohérence de son message tient à ce que : « ... le Fils de Dieu, le Christ Jésus, (...) n'a pas été oui et

15. L. De Chirico en a parlé à l'assemblée de l'AEF à Joinville-le-Pont, Paris, 1^{er} avril 2006.

non ; il n'y a eu que oui en lui. » (v. 19) Sa prédication n'a pas été « oui » et « non » parce que Christ lui-même est le « oui » aux promesses de Dieu. En ce sens, la prédication apostolique a été « l'amen à la gloire de Dieu » (v. 20), le « oui » obéissant de la foi répondant au « oui » des promesses réalisées en Christ.

En empruntant le langage de 2 Corinthiens, on peut dire que le catholicisme est la religion du « oui » et du « non » en réponse à la révélation divine, de la coexistence de l'affirmation et de la négation du message biblique, de l'adhésion à la Parole de Dieu et de son rejet. On ne peut pas nier que dans le catholicisme le « oui » soit présent ; le problème est qu'il ne s'agit pas d'un « oui, oui » mais d'un « oui et non ». Le « oui » est juxtaposé au « non » de telle sorte qu'il a pour effet d'annuler le « oui ». Il ne s'agit ni d'un « oui » ni d'un « non », mais d'un « oui » et « non » en même temps. De quelle manière cela se vérifie-t-il ?

Par exemple :

- les prérogatives de l'Eglise finissent par usurper ce qui revient de manière exclusive à Jésus-Christ en tant que Seigneur et Sauveur ;
- la nature (humaine) a en elle-même la capacité de s'élever malgré le péché ;
- il est nécessaire d'accéder à la grâce de Dieu au travers de l'édifice sacramental de l'Eglise ;
- le magistère et la tradition de l'Eglise catholique sont mis au même rang que l'Ecriture, tradition et magistère finissant par avoir la suprématie sur la Bible ;
- la vénération de Marie et une légion d'autres figures détourment du culte de l'unique vrai Dieu ;
- à la foi biblique, il est dit « oui » aux croyances de l'Eglise ancienne, mais il est dit aussi « non » par la promulgation de dogmes plus récents contraires à l'enseignement biblique : l'Immaculée conception de Marie (1854), l'inaugibilité papale (1870), l'Assomption de Marie au ciel (1950).

On perçoit aisément combien un tel message est différent de l’Evangile que Paul prêche. Son Evangile ne supporte aucun mélange. Il implique un « oui » au Christ biblique, à la grâce biblique, à la foi biblique.

L’invitation à ne pas mélanger le « oui » et le « non » se retrouve dans plusieurs textes. Jésus enseigne : « Dites, simplement *oui* si c’est oui, *non* si c’est non. Tout ce qu’on y ajoute vient du malin. » (Mt 5.37) L’Evangile n’exige pas seulement une sobriété du langage, mais aussi une pensée rigoureuse.

Cette double conception peut même suggérer une convergence entre la position catholique romaine et la position laïque. Celle-ci aime aussi jouer sur plusieurs registres. Elle tient même à la coexistence d’opinions divergentes. Dans cette perspective, on comprend la nécessité de solliciter « l’ombre des mots ». A la différence, la parole évangélique n’est pas ambiguë, elle est une parole claire : « que votre oui soit oui, et que votre non soit non » (Jc 5.12). Comme le Créateur est distinct de la créature, aucune concession n’est admise. La foi biblique passe donc par le « toi, Eternel, toi seul » (Né 9.6) et n’admet aucune confusion.

III. Une approche systémique

Comme l’a montré Leonardo De Chirico, pour aborder la question du catholicisme romain, il faut s’efforcer de voir le catholicisme comme un système¹⁶. Le conflit entre catholicisme et foi évangélique ne touche pas seulement un certain nombre de points doctrinaux, mais les deux systèmes. Procéder de façon fractionnée n’aide pas. Une vue d’ensemble ne diminue en rien « l’aspect novateur de Vatican II », mais elle permet de dépasser une approche fragmentaire. La franche ouverture à l’humanité contemporaine qu’on pourrait associer à Vatican II n’est rien d’autre que la mise en valeur de la catholicité existante. Il faut donc bien comprendre le sens véritable de la catholicité catholique.

16. Voir son livre magistral. L. De Chirico, *Evangelical Theological Perspectives on Post-Vatican II Roman Catholicism*, Berne, Peter Lang, 2003.

1. L’ambivalence par rapport à l’Evangile

Si la foi évangélique a choisi comme devises *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fides*, *soli Deo gloria*, le catholicisme, lui, propose en fait : Ecriture et tradition, Christ et Eglise, grâce et mérites, foi et œuvres. Si la foi évangélique cherche à s’exprimer avec des «oui, oui» et «non, non» (selon l’expression de 2 Co 1.17-18), la foi catholique, elle, opte pour le «oui» et le «non» simultanément. En réalité, dans le catholicisme, il existe une ambiguïté fondamentale entre l’affirmation simultanée du «oui» de l’Evangile et du «non» des motifs d’origine païenne qui sont présents au sein du système catholique dans lequel coexistent des motifs bibliques et non bibliques. Le catholicisme offre, en fait, une vaste plate-forme de pensées qui peut tout contenir, une thèse aussi bien que son antithèse, une instance et une autre, un élément et son contraire. Comme l’a dit le grand prédicateur gallois du siècle dernier Martyn Lloyd-Jones, dans le catholicisme, on constate «une adjonction à la vérité qui est en fait un éloignement de celle-ci¹⁷. »

Un tel système pourrait ne pas toujours faire preuve de cohérence. Il pourrait même donner l’impression de ne pas être logique. Mais c’est justement l’apparente incohérence des points particuliers qui suscite l’universalité. La pluralité des positions qu’on peut enregistrer à l’intérieur du catholicisme y contribue. De l’extérieur, les différents éléments pourraient donner l’impression d’une contradiction, mais tel est le projet complet dont la catholicité est faite. Il est dans sa nature d’être un mélange de lumière et ténèbres, comme l’avait remarqué Calvin¹⁸.

17. M. Lloyd-Jones, *Roman Catholicism*, London, Evangelical Press s.d., 3.

18. J. Calvin, *Epître aux Galates 1,6* [1548], C 50, 167, *Commentaire de J. Calvin sur le NT*, t. 6, Genève, Labor et Fides 1965, 22 : «Ainsi aujourd’hui les papistes, parce qu’ils veulent avoir un Christ à demi et déchiré par pièces, ils n’en ont point du tout, et sont par là transportés hors de Christ ; car ils sont remplis de superstitions, qui sont directement contraires à la nature du Christ. Ceci doit être noté diligemment, que nous sommes transportés hors de Christ, quand nous déclinons à des choses qui sont contraires à son office, car la lumière ne peut être mêlée avec les ténèbres. »

Si le catholicisme peut marquer son intérêt pour les autres religions (Assise), ce n'est pas pour exprimer son « oui » et son « non », mais pour les affirmer ensemble. Ce n'est pas pour écouter, mais pour englober. Ce n'est pas pour solliciter la conversion au seul Seigneur, mais pour élargir sa propre vision sans vraiment changer au fond.

Si on se limite à une approche superficielle, on discernera très peu de choses. Le catholicisme issu de Vatican II a seulement changé son approche de la réalité, mais n'a pas vraiment modifié son système. Comme il ne peut plus se permettre de dominer le monde de manière absolue, il cherche à s'y infiltrer pour le modifier de l'intérieur. Il ne lance plus d'anathème contre la modernité, mais il s'efforce de la pénétrer et de la faire progresser. Il ne peut plus s'imposer de manière coercitive, mais il cherche à le faire par la persuasion. L'objectif n'est plus l'anéantissement de l'adversaire, mais son intégration. L'objectif n'est plus la conquête, mais l'annexion consensuelle par une dilatation des frontières de la catholicité.

Dans la vision catholique du monde, la nature est liée à la grâce, l'Ecriture à la tradition, Christ à l'Eglise, la grâce aux sacrements, la foi aux œuvres, la vie chrétienne à la religion populaire, la piété évangélique au folklore païen, la philosophie spéculative aux croyances superstitieuses, le centralisme ecclésiastique à l'universalité catholique. En somme, obstinément *et-et*, une chose et une autre. Il n'y a pas de choix limpides, clairs, exclusifs ou inspirés par une intégrité biblique de pensée qui permette de choisir de manière cohérente. Au contraire, la réceptivité catholique romaine fait du catholicisme un système toujours ouvert à de nouvelles intégrations en vue de l'expansion progressive du système.

Le système ainsi conçu est en oscillation et développement constants. Il est en expansion continue parce qu'il n'est contrôlé ni par un « oui » ni par un « non » provenant de critères déterminants, mais par un « oui » et par un « non » simultanés qui ouvrent des espaces énormes très éloignés de l'intégrité biblique.

2. L'articulation différente

Le catholicisme pourrait trouver sa justification dans l'idée que le moyen de salut est dans l'incarnation et sa continuation. Dans cette perspective, la médiation s'opère principalement par le fait que le Verbe divin est devenu chair. Dieu a revêtu la chair humaine. En un sens, la croix de Jésus-Christ est considérée comme l'expression de la solidarité humaine de Dieu qui a pris sur lui notre profonde misère. L'incarnation est donc l'événement central.

Dans la perspective évangélique, l'incarnation est tout aussi affirmée et indispensable. Elle est la condition de l'œuvre rédemptrice proprement dite, à savoir l'expiation, une fois pour toutes, des péchés sur la croix. Ce qui nous sauve, ce n'est pas Dieu qui vient dans la chair, mais le Dieu venu en chair portant nos péchés et les expiant une fois pour toutes à la croix. La rédemption suit l'incarnation. Si on renverse cet ordre, on aboutit à une logique du salut fort différente.

Les deux schémas diffèrent profondément. Dans la mesure où c'est l'incarnation qui nous sauve, cette venue de Dieu en chair se prolonge tout naturellement dans une institution divino-humaine, qui prolonge la médiation du Christ. Dans une autre perspective où tout a été accompli une fois pour toutes, il ne s'agit plus d'un prolongement mais d'un accueil du fruit de la réconciliation due à cette œuvre unique. On comprend donc où réside la différence entre les deux conceptions concernant l'événement sauveur lui-même : incarnation et rédemption de la croix.

Cette différence semble se rattacher à l'analyse du problème humain. Pour la théologie catholique, pour simplifier, le problème est la distance entre le ciel et la terre, Dieu et la chair humaine. C'est un problème métaphysique. Dans cette optique, on peut envisager le salut comme une « divinisation de la chair », ce qui doit plus aux influences platoniciennes qu'à la perspective biblique. Pour cette dernière, le problème n'est pas celui de la corporalité de l'homme, mais celui de la faute dans l'usage de la

liberté dans l'histoire, qui a entraîné la culpabilité de l'homme devant Dieu. La faute de l'homme est réparée par un acte d'expiation défini.

On pourrait penser qu'il y a, au fond, une différence dans la structure de la doctrine elle-même. George Lindbeck a peut-être raison, dans ce cas, d'évoquer l'utilisation d'une syntaxe différente dans la construction du discours théologique lui-même. On utiliserait ainsi le même vocabulaire, mais avec une grammaire différente. On s'accorderait sur le vocabulaire mais sans être d'accord dans l'ensemble. Chacun sait très bien que la position des mots dans l'articulation d'un discours peut provoquer bien des différences et qu'il ne suffit pas de connaître les mots pour comprendre le sens de la proposition.

La manière d'articuler et de relier entre eux les grands thèmes de la foi chrétienne n'est pas indifférente. Prenons comme exemple le thème de l'Eglise. Pour le catholicisme, l'Eglise se trouve entre le Christ et le croyant. C'est par son moyen, par sa médiation, c'est-à-dire grâce à son rôle d'intermédiaire, que le Christ rencontre les fidèles. L'Eglise prolonge, en quelque sorte, l'incarnation. Elle assure la présence du Christ et constitue donc, pour le croyant, comme un point de passage obligé. A la différence, selon le protestantisme, le Christ entre en contact avec le croyant par sa Parole et son Esprit. Il établit avec lui un lien direct, sans autre intermédiaire. Et le Christ envoie ceux qu'il a touchés par son Esprit dans l'Eglise. L'Eglise est la conséquence de notre lien avec le Christ et l'Esprit. Elle n'est pas la mère de la foi, elle en est la fille.

Quelque chose de semblable pourrait être considéré dans la sainte cène. Pour le catholicisme, l'eucharistie est « la source et le sommet » de la vie chrétienne, autrement dit son principe et sa finalité. L'eucharistie résume, récapitule et englobe l'ensemble de la vie chrétienne (*Catéchisme de l'Eglise catholique*). Pour les évangéliques, la sainte cène est plutôt un instrument, un outil, un « moyen », non pas la source ni le sommet, mais ce qui se

situe entre les deux. La cène a une place d'auxiliaire. On voit en elle une aide pour la vie chrétienne, ou une servante, comme une béquille, selon une expression de Calvin, pour soutenir la marche. On le voit donc, les éléments sont les mêmes, mais ils sont articulés différemment.

On peut ainsi comprendre facilement les problématiques de l'hospitalité eucharistique ou de l'intercommunion. Ou il s'agit d'une étape ou il s'agit d'un aboutissement. Les évangéliques et les catholiques ne sont donc pas séparés seulement par les doctrines, mais aussi par la manière différente de structurer la foi. On comprend que des choses qui peuvent paraître les mêmes acquièrent une toute autre signification dès lors qu'elles sont mises dans une position différente par rapport à l'ensemble.

3. Le critère de fond

Quel critère de fond inspire le catholicisme ? Le catholicisme se veut l'interprète d'une vocation totalisante. Dialoguer sans assumer serait insuffisant. L'enjeu n'est pas la pureté évangélique ou l'authenticité chrétienne, mais l'intégration du particulier dans un horizon universel. Le souci est celui d'un système global au service de l'institution qui tient les rênes du dessein englobant.

La catholicité du catholicisme est sa capacité d'englober des idées divergentes, des valeurs diverses, des mouvements hétérogènes ainsi que des fermentes opposés entre eux et de les intégrer à l'intérieur d'un système de référence unitaire, à savoir le système catholique¹⁹. La catholicité est la combinaison d'éléments apparemment différents, voire opposés. D'après Vincent de Lérins (V^e siècle), la foi catholique se définit comme « tout ce qui a été cru partout, toujours et par tous²⁰ ». Von Harnack a observé que l'Eglise catholique « resta exclusive, en attirant cependant à

19. Le terme « catholique » a été employé pour la première fois par Ignace d'Antioche pour désigner l'universalité de l'Eglise (*Smyrn. VIII,2*). On le retrouve dans le martyre de Polycarpe (*Inscr. VIII,1*) avec cette précision : « L'Eglise catholique répandue par toute la terre habitée. »

20. V. de Lérins, *Commonitorium*, can. 23. Pour Paul Valéry : « Ce qui a été cru par tous, et toujours et partout, a toutes les chances d'être faux ! » *Moralités*, Paris, Gallimard, 1932.

elle tout élément étranger qui possédait une valeur quelconque. C'est par ce signe qu'elle a vaincu ; car sur tout ce qui est humain – l'éternel et le transitoire –, elle a placé la croix et, dès lors, tout est soumis à l'au-delà²¹. »

Le seul « non » que le catholicisme sait dire concerne ce qui menace son dessein, à savoir réduire le multiple à l'un (à l'unicité) de l'Eglise catholique. Si ce point cardinal n'est pas remis en question, tout peut alors être intégré et catholicisé. Les capacités d'intégration du catholicisme sont vraiment extraordinaires. Pour le percevoir, il est nécessaire d'admettre le catholicisme en tant que système et de l'analyser selon une approche systémique.

L'œcuménisme est un laboratoire privilégié pour la catholicité, un terrain particulièrement fécond pour ce projet. Les contrastes y sont mis en veilleuse, car toutes les formes historiques et confessionnelles de la chrétienté peuvent être intégrées au système catholique. Les ouvertures œcuméniques du catholicisme ont donc pour finalité l'assimilation, l'intégration, la catholicisation de toute la chrétienté.

Le système catholique l'exige et il a les ressources nécessaires pour accomplir cette catholicisation. Les trois mouvements catholiques du renouveau au XX^e siècle en ont été des instruments. *Le renouveau liturgique* a introduit des formes nouvelles de célébration, mais il n'a aucunement modifié la doctrine sacramentelle de l'Eglise de Rome. *Le renouveau biblique* a, depuis quelques décennies seulement, autorisé les fidèles laïques à lire la Bible. Mais il n'a pas modifié la doctrine catholique de la prééminence de la tradition sur l'Ecriture et n'a pas, non plus, remis en question les doctrines non bibliques du magistère. *Le renouveau charismatique* a ouvert les portes du catholicisme aux expériences charismatiques ; il a assimilé totalement ce mouvement en en faisant un instrument au service de l'institution centrale. Dans l'histoire de l'Eglise catholique, les mouvements de renouveau

21. Cf. le Décret sur l'œcuménisme, § 22.

interne ont toujours été assimilés par l'institution ; cela est vrai aussi pour les renouveaux les plus récents.

La catholicité ne s'exprime pas seulement dans la doctrine catholique, mais dans tous les domaines d'action de l'Eglise. On peut penser notamment aux mouvements traditionalistes, à la dévotion mariale, au catholicisme folklorique, à l'ouverture au libéralisme théologique. La catholicité s'exprime à droite et à gauche, au-dedans et au-dehors du christianisme. Elle transcende les frontières un peu étroites de la chrétienté et s'adresse au monde des religions en proposant l'Eglise catholique comme le lieu où les instances légitimes des religions peuvent trouver leur épanouissement. La chrétienté, les religions, la culture, la société, le monde entier : telles sont les frontières de la catholicité du catholicisme.

L'Eglise catholique s'est ainsi engagée à avancer en recherchant une plénitude dans une unité qui n'exclut pas la diversité. C'est justement cette absence de plénitude qui est reprochée au protestantisme²². Ce qui, pour les protestants, est considéré comme secondaire demeure, pour les catholiques, des formes de plénitude.

IV. Pistes pour la réconciliation

Il n'est pas nécessaire d'être attentif pour comprendre que le catholicisme romain se présente de façon multiforme. Sa souplesse peut dérouter. L'idée d'une réconciliation pourrait ne pas sembler tout à fait lointaine.

Certains dialogues ouvrent sûrement la possibilité d'une guérison des complexes d'infériorité dus à la fois au réflexe de défense d'une minorité et à l'orgueil spirituel des protestants. Ils peuvent aussi susciter une meilleure compréhension des arguments respectifs des interlocuteurs. Il serait cependant simpliste de se contenter de l'élimination de quelques petits points de désaccord

22. Cf. le *Décret sur l'œcuménisme*, § 22.

en vue d'un rapprochement. Se disputer sur tel ou tel point et arriver aussi à se rapprocher ne signifie pas qu'on s'entend. La diminution de la distance entre des positions, même si elle réussit, n'aboutit pas à grand-chose.

Si l'idée d'arriver à des conclusions communes est écartée, il semble aussi difficile d'envisager une complémentarité selon laquelle chacun aurait besoin de la modification et de l'équilibre que lui apporterait l'autre pour ne pas perdre la vérité qu'il porte et dont il témoigne. Penser que la mise en tension permettrait de se corriger et de se féconder mutuellement, et croire paradoxalement que « l'Eglise unie, c'est l'Eglise divisée » (P. Tillich) ne semble pas satisfaisant. Il y a probablement des conditions à ne pas ignorer de part et d'autre.

1. *Conscience de la diversité*

Avant tout, il faut être conscient de la diversité qui existe entre évangéliques et catholiques romains. La vocation de la foi évangélique est d'être le « oui » net, convaincu, non équivoque, exclusif et transparent à la vérité de Dieu. La foi évangélique aspire à être « l'amen à la gloire de Dieu », c'est-à-dire reconnaissance, de cette gloire. La foi évangélique se caractérise par sa « simplicité » et sa « sincérité », mais aussi par le fait qu'elle se distingue d'une « sagesse charnelle », qu'elle n'est pas « dictée par la chair », pour reprendre le langage de Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens. En continuité avec le message biblique ainsi qu'avec l'enseignement de la Réforme protestante, la foi évangélique proclame une vérité qui implique une sorte d'exclusivité.

Les *sola, solus* du message biblique que les réformateurs ont redécouverts témoignent de l'intégrité de la foi évangélique qui refuse d'être imprégnée de motifs païens afin d'être ancrée exclusivement sur la vérité de Dieu. L'alternative évangélique refuse en bloc un schéma « bâtard » et réaffirme simplement le « oui » à la vérité de Dieu qu'annonce l'Evangile. Un « oui » qui n'aspire pas nécessairement à établir un consensus, mais à être fidèle.

Il ne s'agit pas là d'une différence d'emphase ou d'accent. C'est une question de fond. Il est nécessaire que le cadre conceptuel soit réformé, que les catégories de référence soient bien présentées et que la vision du monde soit repensée. Un point doit être clair : si on ne se présente pas face au catholicisme comme une alternative évangélique, on a déjà capitulé face au catholicisme. L'évangélisme ne doit pas être l'aile évangélique d'une catholicité romaine élargie, mais une alternative, une alternative rappelant à tous la nécessité de se réformer au sens biblique. Deux catholicités s'opposent : l'une évangélique et l'autre catholique.

Si l'on ne perçoit pas bien l'aspect systémique du problème, le dialogue risque d'être non seulement vain, mais périlleux. On ne gagne rien à pratiquer un œcuménisme superficiel, car la confrontation concerne le système.

2. Mise en perspective des caractéristiques

La différence entre les prises de position officielles et les abus d'ordre éthique « doctrine sociale de l'Eglise » et les manigances entre Vatican, finance et pouvoir, les positions des théologiens les plus intégristes et les mesures vexatoires prises çà et là contre les évangéliques lorsque la situation politique le permet, la place de l'Eglise dans la société et les manifestations de piété populaire est sous les yeux de tous. Cette différence défie l'analyse. Le catholicisme jouit apparemment d'un grand degré de flexibilité. Qu'il y ait beaucoup d'âmes, de sujets, d'orientations, de personnalités n'efface pas le fait qu'il s'agit d'une diversité interne au service de l'unité catholique.

Trop souvent, les évangéliques se focalisent sur un seul « aspect » du catholicisme, c'est-à-dire sur un mouvement, un théologien ou leur propre expérience du catholicisme, et n'ont donc pas une conscience ou une vision d'ensemble. Ils dialoguent sans bien percevoir la syntaxe de l'autre. Or, le catholicisme est un ensemble indivisible. Chaque aspect du système est relié aux autres.

Chaque orientation est au service de la cause commune. Chaque personnalité est mise au service du dessein global. Il convient donc de développer une herméneutique du catholicisme qui ne soit pas partielle, mais qui reflète la complexité et l'unité du système catholico-romain. Il faut donc aborder le catholicisme dans toute sa dimension.

Cette mise en perspective exige de se souvenir que les évangéliques n'ont renoncé à aucun des articles de la foi « catholique » primitive. Evangéliques et catholiques ont en commun toutes les doctrines contenues dans le Symbole apostolique. De plus, ils partagent les mêmes affirmations doctrinales contenues dans les six premiers conciles œcuméniques. Si l'orthodoxie est ce qui est conforme à la doctrine de l'Écriture, le schisme est ce qui s'inscrit en rupture par rapport à celle-ci. Est donc schismatique celui qui s'éloigne de la vérité de la Parole de Dieu.

A plusieurs reprises, l'importance qu'il y a à se référer aux sources a été soulignée²³. Il est regrettable, en effet, d'ignorer les éléments les plus caractéristiques de l'interlocuteur. S'il est important de connaître les documents les plus significatifs du catholicisme, il l'est tout autant en ce qui concerne les documents évangéliques. Or, il semble que, dans les milieux évangéliques, on a souvent une faible conscience de l'existence et de la valeur de ses propres documents. S'estimer héritier légitime de la Réforme suppose certaines caractéristiques, implique un certain dépôt. L'appartenance à la mouvance évangélique exige, en effet, une véritable compréhension de ces caractéristiques.

Il faut penser aux confessions de foi de l'époque de la Réforme. Mais les évangéliques ne peuvent pas se contenter d'avoir un grand passé. Ils ont aussi les documents de Lausanne I (1974), Lausanne II (1989), Lausanne III (2010) ; les *Déclarations de Chicago* (1978, 1982, 1986) ; le *Document de Singapour*

23. Cf. P. Courthial, « En vue du dialogue entre protestants et catholiques romains », *La Revue réformée* (1963/4), 25-36, et dans *Fondements pour l'avenir*, Aix-en-Provence, 1981, 179-186, qui évoque les conditions objectives et subjectives du dialogue.

(1986) et la *Déclaration de Padoue* (1999) ; la *Déclaration de Cambridge* (1996). S'il est important de comprendre la nature du catholicisme, il l'est tout autant de bien connaître les documents les plus importants de la tradition évangélique.

Il serait également profitable d'être au courant de l'histoire des relations entre les catholiques et le mouvement évangélique. Il n'est pas besoin de remonter jusqu'à la Réforme du XVI^e siècle. Il est suffisant de comprendre les développements intervenus depuis le XIX^e siècle. On pourra voir comment de Philip Schaff, qui considérait le catholicisme romain comme « un amalgame de vérités et d'erreurs » (1891), jusqu'au *Document de Singapour* de la World Evangelical Alliance (1986), qui a souligné les « différences théologiques fondamentales » entre foi évangélique et foi catholique²⁴, on a peu à peu glissé vers des positions plus souples.

3. Positionnement personnel

Le contact personnel avec les croyants catholiques devrait être entretenu. Rien ne serait plus contraire à l'Evangile que l'orgueil à l'égard des autres. Il est bon de quitter certaines sécurités, c'est-à-dire la tendance à s'enfermer dans ses propres positions considérées *a priori* comme incontestables.

A cela il faut ajouter une considération réciproque. Il peut y avoir désaccord, mais rien n'empêche de le conjuguer avec de l'estime et de la sympathie. Il faut être attentif à l'autre, se pré-occuper de ce qu'il dit, vit et pense. La prise de conscience de la différence est fructueuse, si on est prêt à demeurer proches et à s'écouter mutuellement.

Les catholiques doivent également être interpellés pour qu'ils prennent au sérieux les revendications de l'Evangile. Il y a, dans tous les contextes, des personnes vraiment sincères, qui ont une véritable spiritualité. Il ne faut cependant pas oublier qu'elles

24. Cf. des éléments dans P. Bolognesi, « A History of the Relationship of the Evangelical Alliance with the Roman Catholic Church », *ERT* 32:3 (2008), 210-223.

font partie d'un système. Les encourager à une sorte de scission entre ce qu'ils peuvent croire personnellement et ce que le groupe dont ils font partie croit ne serait pas évangélique. Une chose un peu semblable peut être dite à propos de la distinction entre l'expérience personnelle et l'analyse théologique. Il est nécessaire d'exercer le discernement évangélique.

Il va sans dire qu'il convient aussi de se garder de toute forme de collaboration qui donnerait la fausse impression d'une unité réalisée. Ce qui est mis en jeu se situe non seulement au niveau personnel ou social, mais aussi symbolique. Il faut alors distinguer entre la confrontation théologique et la participation aux actes du culte. S'il est bon d'être toujours prêts à rendre raison de sa propre foi, il est fâcheux de donner l'impression qu'il existe une unité spirituelle.

S'il est certes souhaitable de se confronter sur le plan théologique, il est ambigu de célébrer ensemble, catholiques et évangéliques, des cérémonies religieuses. La participation aux actes du culte donnerait l'impression d'une convergence qui, en l'état actuel des choses, est interdite. Face aux pressions œcuméniques, il faut avoir la liberté de se distinguer. Il ne s'agit pas de cultiver une attitude anticatholique, mais il ne faut pas non plus laisser croire que les différences sont secondaires. L'enjeu est la vérité de l'Evangile. Car, seule, la réconciliation avec la vérité de l'Evangile rend possible toute autre réconciliation.

LIBRE ARBITRE OU LIBERTÉ DE LA GRÂCE ?

La notion de grâce irrésistible dans
la *Response aux calomnies d'Albert Pighius*,
par Jean Calvin

André PINARD*

En 1542, le débat portant sur les thèmes du libre arbitre humain et celui de la grâce divine occupait les controversistes catholiques depuis déjà un bon moment. C'est en cette année qu'Albert Pighius, de Kampen, mettait le point final à son *De libero hominis arbitrio* (Du libre arbitre humain), qu'il a envoyé à Jean Calvin, réformateur de même que pasteur de l'Eglise Saint-Pierre à Genève. Ce sera le point de départ de la rédaction du premier des deux ouvrages de Calvin contre Pighius : la *Response aux calomnies d'Albert Pighius (Response)*¹. Ce traité est le plus important ouvrage du réformateur en ce qui concerne le thème

* A. Pinard est chargé de cours à la Faculté de théologie évangélique de Montréal (Université Acadia), spécialiste en histoire de la doctrine chrétienne, et il enseigne aussi la théologie systématique. Il travaille comme traducteur à Ottawa et est responsable d'une Eglise réformée baptiste en implantation à Aylmer, au Québec.

Le présent article est une adaptation des premier et cinquième chapitres de sa thèse doctorale, « La notion de grâce irrésistible dans la *Response aux calomnies d'Albert Pighius de Jean Calvin* », 2006, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec. En ligne : <http://www.theses.ulaval.ca/2006/24111/24111.pdf>. Concernant la relation entre le débat Erasme-Luther (1524-1527) et le débat Calvin-Pighius (1539-1552), voir Jean Calvin, *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrina de servitute et liberatione humani arbitrii*, éd. A.N.S. Lane, Graham I. Davies. *Ioannis Calvinii Opera Omnia Series IV: Scripta didactica et polemica 3*, Genève, Droz, 2008 (prochaines références : Defensio, 2008, 56-58).

de la grâce et du libre arbitre, d'une part, et celui dans lequel on retrouve le plus de citations patristiques, d'autre part, comme l'a souligné Anthony N.S. Lane, spécialiste de la pensée calvinienne et de la pensée de Pighius².

Jean Calvin est principalement connu pour son *Institution de la religion chrétienne* dont la première édition date de 1536. C'est la deuxième édition latine, publiée en 1539, qui a occasionné la rédaction, par Albert Pighius, du *De Libero hominis arbitrio*³ en dix volumes. Lorsque Calvin a pris connaissance de cet ouvrage que le controversiste de Kampen venait de rédiger, il a répondu immédiatement, en trouvant du temps malgré ses nombreuses activités, en écrivant la *Response aux calomnies d'Albert Pighius : contenant la défense de la doctrine chrestienne touchant la servitude & delivrance du franc arbitre de l'homme*⁴.

Le thème du présent article, à savoir la notion de grâce irrésistible, s'inscrit dans le débat qui concerne la question d'un durcissement doctrinal, voire un clivage entre la théologie de Jean Calvin et celle de ses successeurs de l'orthodoxie calviniste.

Jean Calvin, *Response aux calomnies d'Albert Pighius : contenant la défense de la doctrine chrestienne touchant la servitude & delivrance du franc arbitre de l'homme : contre diverses opinions contraires, dans Recueil des opuscules, c'est-à-dire petits traités de M. Jean Calvin, seconde éd.*, Genève, Iacob Stoer, 1611, 288-494 (prochaines références : RCAP, R^o, 288-494) ; version anglaise : *John Calvin, The Bondage and Liberation of the Will, A Defense of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*, trad. G.I. Davies, A.N.S. Lane, dir., Carlisle, Paternoster, Grand Rapids, Baker, 1996.

2. A.N.S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers*, Grand Rapids, Baker Books, 1999, chap. 6, 7. Voir aussi notre article « Le débat sur la grâce et le libre arbitre : La Response aux calomnies d'Albert Pighius – contexte et synthèse théologique », in *La Revue Farel*, vol. 4, 2009, 37-67 ; cf. P. Pidoux, *Albert Pighius, adversaire de Calvin*, 1932, 112-122. Thèse doctorale, Université de Lausanne, Lausanne.

3. A. Pighius, *De libero hominis arbitrio et de gratia divina*, Coloniae, 1542, 10 vol. (microfilm de l'Université de Chicago, Ill., Univ. Chicago). Les six premiers volumes sont maintenant rendus accessibles en fac-similé dans l'édition critique de la version latine de la *Response* ; voir *Defensio*, 2008, 331-450 (prochaines références : DL4, fol.1-107 (*Defensio*, 2008, 331-450)).

4. RCAP, R^o, 289s, 295, de même qu'en écrivant à Guillaume Farel, le 15 décembre 1542, A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1966, 220s. Voir P. Pidoux, *op. cit.*, 117 ; cf. L.F. Schulze, *Calvin's Reply to Pighius*, Potchefstroom, Human Sciences Research Council, Publication series, n° 9, 1971, 18. Pour un traitement détaillé, voir A.N.S. Lane, « *Calvin and the Fathers in his Bondage and Liberation of the Will* », 151-153.

Dans la foulée des meilleures études récentes, notre position est celle d'une continuité entre Calvin et ses successeurs. La notion de grâce irrésistible constitue le pendant sotériologique de la doctrine calvinienne du serf arbitre.

Nous ferons une synthèse des principales notions relevant de l'anthropologie, de l'hamartiologie (les doctrines de l'homme et du péché), puis de la sotériologie contenues dans la *Response*, en lien avec la notion de grâce irrésistible.

I. L'homme : libre arbitre et serf arbitre

Pour avoir une juste compréhension de la doctrine du salut et de la grâce, il importe de saisir le contexte anthropologique, voire hamartiologique dans lequel ces notions se dessinent. Examinons principalement les points controversés du libre et du *serf arbitre* humain.

Martin Luther⁵, dans sa conclusion au traité *Du serf arbitre* (1525), a félicité Erasme de Rotterdam pour avoir abordé dans son *Essai sur le libre arbitre* (1524) la question principale, à savoir celle de la liberté et de la servitude de l'*arbitre humain*⁶. Si celle-ci revêt une importance fondamentale dans la discussion sur le salut, c'est qu'elle est directement liée à celle de l'étendue et de la profondeur de l'action salvifique de la grâce.

Nous examinerons cette question sous deux angles : celui de la liberté de l'homme avant la chute adamique, soit en sa liberté prélapsaire, puis celui de la situation postérieure à la chute adamique, soit la situation postlapsaire.

5. M. Luther, *Traité sur le serf arbitre (De servo arbitrio)*, Paris, Je Sers, Genève, Éditions Labor et Fides, 1937, 334.

6. Le terme théologique « arbitre », vieille traduction de *arbitrium*, est généralement utilisé pour renvoyer à cette capacité de faire le choix du souverain bien. Nous avons opté pour une restauration de l'usage absolu du terme « arbitre » en son sens philosophique. Si nous voulons un terme plus moderne, il devrait être traduit par « choix » et non par « volonté », qui sert à traduire plutôt *voluntas*. Voir R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, Baker Books, Carlisle, Paternoster Press, 1985, 43, 176s, 330s. Remarquons que, souvent, l'original latin ne comporte que le mot *arbitrium*, sans l'adjectif *liberum*.

A. La liberté prélapsaire

En réponse aux accusations de manichéisme⁷ à son endroit, Calvin a affirmé haut et clair, de manière analogue à saint Augustin, le libre arbitre de l'homme, mais non pas « libre » dans le contexte actuel. La situation actuelle de l'homme est une situation de servitude en raison du péché qui consiste en la désobéissance adamique. Cette désobéissance est appelée « chute »⁸ en raison du changement encouru à cause de la faute commise par Adam. Le réformateur affirme que l'homme est « tombez »⁹ par rapport à un état originel d'intégrité dans lequel il avait été créé avec une nature « pure et entière »¹⁰, « orné » des dons de « vérité, justice, & sapience » qui auraient pu autrement être communiqués à sa postérité. C'est pourquoi, en anthropologie théologique « de frappe » augustinienne et réformée, on distingue la situation prélapsaire – avant la chute adamique (*lapsus*) – et la situation postlapsaire – après la chute adamique.

La liberté d'arbitre représente l'une des caractéristiques de cette intégrité originelle. En effet, avant de pécher – ce qui s'est avéré l'option fatale –, l'homme pouvait, de manière indéterminée et libre, sans aucune nécessité relative à sa nature, choisir le bien ou le mal¹¹.

Car nous ne nions pas que l'homme n'ait été créé ayant son franc Arbitre, veu qu'il estoit doué & de saine intelligence en son entendement, & de droiture en sa volonté¹².

Ce choix nécessitait toutefois l'aide d'une grâce, une grâce dont l'effet était contingent au bon usage du libre arbitre. C'est pourquoi,

7. *RCAP*, *RO*, 327 ; 363s ; *CO* 6.264 ; *Defensio*, 2008, 115s ; *BLW*, 47.

8. *RCAP*, *RO*, 353 ; *CO* 6.286 ; *BLW*, 77s.

9. *RCAP*, *RO*, 359 ; 439 ; *CO* 6.290 ; 358 ; *Defensio*, 2008, 154 ; 261 ; *BLW*, 84, 182.

10. *RCAP*, *RO*, 322 ; *CO* 6.259 ; *Defensio*, 2008, 108 ; *BLW*, 40.

11. H. Blocher, *Le mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Les Éditions Sator, Collection Alliance, 1990, 131-133. Nous parlons ici d'une détermination peccamineuse naturelle, car Calvin reconnaîtra la détermination du décret divin, en ce qui a trait à la chute adamique, comme le souligne L. Jaeger, dans « Diverses formes de nécessité dans l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin », dans *La Revue réformée*, vol. 54, n° 221 (janvier 2003), 54-69, 62 ; *IRC* 1.xv.8.

12. *RCAP*, *RO*, 327 ; *CO* 6.263 ; *Defensio*, 2008, 115 ; *BLW*, 46s.

en théologie augustinienne, on nomme cette grâce *adiutorium sine quo*¹³. C'est l'aide sans laquelle Adam ne pouvait persévéérer dans le bien. Toutefois, elle ne garantissait pas cette persévérance, contrairement à la grâce accordée dans le cadre de l'économie chrétienne (*adiutorium quo*). En ce sens, c'était une grâce indispensable, mais qui ne garantissait pas le résultat. Adam aurait pu demeurer en son intégrité originelle « s'il l'eut voulu »¹⁴ : il en avait le potentiel. Cependant, il a choisi le mal et l'indépendance de son Créateur, non par contrainte, mais librement.

Le premier homme n'a pas eu ceste grace, de ne vouloir jamais estre mauvais : mais il a eu la grace, en laquelle s'il eust voulu persister, il n'eust jamais esté mauvais, & sans laquelle [*sine qua*], mesme avec son Franc Arbitre, il n'eust pu estre bon : mais toutesfois laquelle par son franc Arbitre il pouvait delaisser¹⁵.

Ainsi, en ce qui concerne la théodicée et la question épineuse du mal, Calvin a su maintenir, tout comme Augustin auparavant, tant l'intégrité que l'honneur de Dieu qui a créé l'humain dans une condition originelle intègre et pure.

B. La situation postlapsaire

La situation postlapsaire représente le sombre contexte dans lequel se dessinera la trame de la rédemption, là où la grâce divine prendra tout son sens. Pour préparer son exposé magistral de l'action salvifique divine, Calvin, fondé sur l'Ecriture Sainte, a exposé le mal humain d'une manière qui, tout en étant fidèle à l'augustinisme intégral, en a fait ressortir la profondeur de manière originale en allant un peu plus loin qu'Augustin sous certains aspects.

Nous aborderons l'hamartiologie calvinienne sous les deux aspects suivants : le caractère radical du péché et sa servitude.

13. A. Pinard, « La notion de grâce irrésistible dans la *Response* », chapitre 4, section 3.4.2 (*L'adiutorium quo : la « grace perpetuelle du Regne de Christ »*), 284.

14. *Ibid.*, chapitre 2, section 4.5, 98s. Saint Augustin, *De correptione et gratia* (De la correction et de la grâce), XI, 31-32, *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 24, Paris, Desclée de Brouwer, 339-343 (prochaines références : *De corr. et gratia*, XI, 31-32, 339-343).

15. *RCAP*, RO, 398 ; *CO* 6.324 ; *Defensio*, 2008, 206 ; *BLW*, 133.

1. Le caractère radical du péché

Pighius affirme le caractère intact de la nature humaine¹⁶, à savoir que l'homme n'a pas perdu ses dons naturels, mais simplement les dons surnaturels, dont la vie éternelle¹⁷. Selon lui, le principe du péché rend simplement plus difficile l'accomplissement du bien. La grâce ne fait que faciliter l'obéissance à la loi divine¹⁸.

De son côté, Calvin soutient, tout comme Pighius, que depuis la chute adamique, les dons surnaturels ont été perdus. Toutefois, les dons naturels, loin d'être intacts, ont été, selon la formule scolastique¹⁹, souillés et viciés. Outre cette distinction qui exprime les conséquences de l'entrée du péché dans le monde sur un plan *vertical*, il exploite surtout la distinction, conçue sur un plan *horizontal*, qui renvoie à l'avant et à l'après de la chute adamique. En effet, en théologie réformée, l'usage de ce que l'on a appelé plus tard le « motif central création-chute-rédemption » permet d'éviter les problèmes anthropologique et sotériologique de Pighius. Ce motif fonde l'élaboration calvinienne de l'anthropologie du serf arbitre.

Lorsque Calvin tente de résumer les principaux aspects de la sotériologie augustinienne, il utilise certains aphorismes (phrases de synthèse). Le premier de ces aphorismes porte sur le caractère pervers et aveugle de l'homme en raison de son péché.

L'entendement de l'homme est en telle sorte frappé d'aveuglement, que de soy il ne peut nullement parvenir à la cognoscience de vérité : nous disons que la volonté est corrompue d'une telle perversité, qu'elle ne peut ni aimer Dieu, ni rendre obéissance à sa justice²⁰.

16. *DLA*, fol. 79a (*Defensio*, 2008, 422) ; *RCAP*, *RO*, 441 ; *CO* 6.360 ; *BLW*, 184 ; A. Pinard, « La notion de grâce irrésistible dans la *Response* », chapitre 4, section 2.2.2., 234.

17. *RCAP*, *RO*, 442 ; *CO* 6.361 ; *BLW*, 185 ; *DLA* 79a (*Defensio*, 2008, 422).

18. *DLA*, fol. 49b (*Defensio*, 2008, 393) : « In hac difficultate & pugna, quod possit tandem victor euadere, opus habet adiutrice diuina gratia » ; *RCAP*, *RO*, 375 ; *CO* 6.304 ; *BLW*, 104. P. Pidoux, *op. cit.*, 147 ; L.F. Schulze, *Calvin's Reply to Pighius*, 63 ; cf. *RCAP*, *RO*, 376.

19. *BLW*, 184, note 88. Comme le fait remarquer Lane, Calvin fera référence de manière plus explicitement favorable à la distinction dons surnaturels-naturels, dans les éditions de 1559 et de 1560 de l'*Institution de la religion chrétienne*.

20. *RCAP*, *RO*, 394 ; *CO* 6.320 ; *Defensio*, 2008, 201 ; *BLW*, 128.

L'être humain est spirituellement aveuglé et paralysé par son péché. D'après la doctrine réformée, cette perversité et cet aveuglement s'enracinent profondément dans son cœur déchu. C'est donc un mal *radical et profond*.

Car **qui** a prononcé tous ces arrests ? Toutes les conceptions **du cœur de** l'homme ne sont **que** mal **dès** sa jeunesse. Le cœur **de** l'homme est pervers sur toutes choses & cauteleux. Tous ont **decliné** : tous ensemble sont inutiles, il n'y en a point **qui** face bien : non pas un. [...] Car ce n'estoit pas en mentant par humilité, **que** sainct Paul confessoit, **qu'en** luy, c'est à dire, en sa chair, aucun bien n'habitoit. [...] Là, il **condamne** comme choses perverses toutes affections **de** la chair : & puis **definit** **que** la chair est tout ce **qu'il** a **de** soy-mesme²¹.

Au moyen de ces citations pauliniennes, Calvin a voulu étayer tant le radicalisme de Luther que le sien. La récurrence de mots exprimant le couple totalité-nullité contribue bien à véhiculer l'idée de la profondeur du mal humain. « Toutes [*Omne*] les conceptions du cœur » ; « [...] pervers sur toutes [*omni*] choses » ; « Tous [*Omnes*] ont decliné » ; « il n'y en a point [*non*] » ; « pas un [*ne unus*] » ; « en luy [...] aucun bien n'habitoit [*non habitare in se [...] bonumus*] » ; « toutes affections de la chair [*totum carnis ingenium*] ».

Voire, **veu que** tout l'homme a peché, & non pas seulement en **quelque partie de** sa personne, se faut-il esbahir si on **dit** **qu'il** s'est **perdu** en tout & par tout ?²²

Les effets de la perversité humaine qui découlent de la chute adamique se font sentir en toutes les parties de l'homme : « en tout & par tout », notamment en *l'arbitre* de sa volonté. Ceci signifie « **qu'il** ne peut en partie quelconque de sa personne tendre à Dieu de soy-mesme²³. »

Ainsi, nous voyons, d'une part, que pour Calvin le péché est *radical et profond* : il s'enracine dans le cœur humain. D'autre

21. *RCAP*, *RO*, 329 ; *CO* 6.265 ; **Defensio**, 2008, 117 ; *BLW*, 49. Citations **de** *Gn* 6.5, 8.21 ; *Jr* 17.9 ; *Ps* 14.3 ; *Rm* 3.12, 7.17.

22. *CO* 6.351 ; **Defensio**, 2008, 250 : « *sed totus, quid mirum, sise totum dicatur perdisse ?* »

23. *RCAP*, *RO*, 431 ; *CO* 6.351 ; **Defensio**, 2008, 251 ; *BLW*, 173.

part, il est *pénétrant* ou *immanent*, c'est-à-dire qu'il pénètre et s'étend à toutes les composantes de l'homme, touche *chacune de ses facultés* et entraîne des répercussions sur tous les aspects de son existence, toutes les facultés de son âme²⁴. C'est ce que l'on appelle la doctrine de la déchéance totale. C'est la conséquence du péché sur le plan de son *étendue*. En raison de cette situation, la grâce salvifique devra suppléer à ce manque par le truchement de la nouvelle naissance, rendue nécessaire par cet état de choses.

2. *La servitude du péché*

En se fondant sur la distinction scolastique entre dons naturels et dons surnaturels, Pighius soutenait que la chute adamique n'a pas eu de répercussions sur l'arbitre humain, parce que les dons naturels n'ont pas été perdus. La liberté de choix en ce qui concerne le bien ou le mal – ce que Anthony N.S. Lane appelle la liberté éthique – est demeurée intacte, conception que Dewey J. Hoitenga appelle « maximaliste »²⁵ en ce qui concerne l'arbitre postlapsaire.

Toutefois la somme en revient là, que quand nous traittons de la connaissance de Dieu & de nous, & faisons comparaison de l'un à l'autre, nous ne pouvons entendre que le jugement de Dieu soit juste, sinon que nous sachions que nous avons un franc Arbitre, c'est à dire, une volonté libre, & qu'il est en nostre puissance d'obeir aux commandemens, d'éviter le mal, faire le bien, & au contraire²⁶.

De son côté, Calvin soutient que l'*arbitre humain* – tout comme les autres éléments de sa constitution (dons naturels) – est asservi au mal. Ceci représente le deuxième d'une série d'aphorismes relatifs à la sotériologie augustinienne.

24. Concernant le caractère pénétrant de la déchéance humaine, voir *RCAP, RO*, 394, 400, 466 ; *CO* 6.320, 325s, 381 ; *Defensio*, 2008, 201, 208s, 294s ; *BLW*, 128, 135s, 213 ; cf. *IC* 2.1.9 ; 2.2.12-16, 18-20, 22-27.

25. D.J. Hoitenga Jr., *John Calvin and the Will : a Critique and Corrective*, Grand Rapids, Baker, 1997, 88s, 152, note 16.

26. *RCAP, RO*, 308 ; *CO* 6.247 ; cf. *Defensio*, 2008, 91 ; *BLW*, 24 ; cf. *DLA*, fol. 5a (*Defensio*, 2008, 348) :

« De la sorte nous ne pouvons pas comprendre le juste jugement de Dieu envers nous, à moins que nous comprenions que notre volonté est dotée du libre arbitre, & qu'il est placé en nous, pour que nous obéissions, nous conseillant de décliner le mal, et de faire le bien, et afin que nous ne négligions, ni ne méprisions ses rappels, de même qu'il puisse être plus clairement suivi. »

Ainsi, c'est par la seule grâce **de** Dieu **que** les hommes sont affranchis **de** la servitude **de** peché : & sans icelle ils ne font **du** tout aucun bien, ni **quant** à la pensée, ni **quant** au vouloir & affection, ni **quant** à l'effet²⁷.

L'arbitre humain n'est plus *franc* ou libre, il est *serf*, d'où l'expression de Luther : « serf arbitre ». En régime postlapsaire, l'homme a perdu sa liberté éthique originelle, tout comme la *capacité obélientielle* qui lui était assortie (*capacité obéientielle* : capacité d'obéir à la loi et aux commandements divins).

Parquoy, toutes fois & **quantes que** Pighius nous recommencera sa premiere chanson, **que** la volonté **de** l'homme est **dite** libre, **qu'il** n'oublie pas aussi **d'entendre** pour response, non pas **de** moy, mais **de** la bouche **de** S. Augustin, Que la volonté a esté libre lors **qu'elle** estoit saine : mais **que** maintenant estant navrée si avant & jusques à la mort, elle a besoin **de** faire humble confession **de** la povreté, & non pas **de** se **defendre** fierement²⁸.

En ce sens, il n'a plus la puissance d'effectuer le choix du « *bien* », comme « *souverain bien* », c'est pourquoi il ne peut initier son propre retour à Dieu, soit en précédant la grâce, soit en coopérant à celle-ci. C'est ce que Hoitenga²⁹ appelle la conception « *minimaliste* » de l'arbitre humain postlapsaire.

Par conséquent, l'arbitre humain est asservi et devra être libéré. Cette libération prendra place au moment de la régénération spirituelle. Ainsi le *serf* arbitre deviendra *réellement* et *définitivement* libre, selon la promesse de Jésus : « Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres. » (Jean 8.36)

II. Le salut

Dans cette deuxième section, où nous traiterons de la doctrine du salut dans la *Response*, nous tenterons de synthétiser

27. *RCAP*, *RO*, 395 ; *CO* 6.322 ; *Defensio*, 2008, 203 ; *BLW*, 130.

28. *RCAP*, *RO*, 364 ; *CO* 6.295 ; *Defensio*, 2008, 161; *BLW*, 91. Augustin, *De natura et gratia* (La nature et la grâce), LIII, 62, *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 21, 363 (prochaines références : *De nat. et gratia*, LIII, 62, 363).

29. Hoitenga, *op. cit.*, 85-91.

plus particulièrement les éléments sotériologiques liés à l'irrésistibilité de la grâce divine. Premièrement, nous aborderons la question de la visée du salut, afin de fournir les raisons fondamentales qui ont motivé la formulation calvinienne. Ensuite, nous élaborerons de façon plus détaillée la notion de la grâce, fondement du salut en ses différents aspects.

A. La visée du salut : la gloire de Dieu

Pour quelle raison Calvin adopte-t-il une perspective si « sombre » de l'humain, d'une part, et si élevée de Dieu, d'autre part ? Ce n'est pas par misanthropie, mais plutôt par un souci d'être le plus fidèle au tableau que dépeint l'Écriture Sainte en sa description du mal humain, *donnant toute gloire à Dieu seul* en ce qui concerne le salut.

Ainsi, ce qui motive Calvin dans l'élaboration tant de son anthropologie que de sa sotériologie, c'est la *gloire de Dieu*, ce que nous appelons le *motif doxologique*. Le pécheur doit apprendre à « dépendre entièrement de Dieu », à « se remettre du tout en luy », et à remettre toute louange à Dieu « pleinement & entièrement »³⁰. En effet, la distinction entre l'état originel (prélapsaire) de l'homme et l'état de déchéance (postlapsaire) amène le croyant à *donner toute gloire à Dieu*, attribuant tous les éléments du salut, y compris l'*initium fidei* (l'origine de la foi), c'est-à-dire les premiers mouvements spirituels de l'âme, à Dieu et à l'action antécédente de sa grâce en vue de la libération du *serf arbitre*.

A l'opposé du système pélagio-pighien de la parité homme-Dieu dans le salut, le diagnostic calvinien de l'homme entraînera une conséquence sur le plan doxologique directement proportionnelle à sa profondeur. *Au mal radical correspond le caractère radical de l'action divine. Soli Deo gloria!*

B. Le fondement du salut : la grâce

Si Dieu donne ce qu'il ordonne, c'est en vertu de sa grâce

³⁰ *RCAP, RO*, 320s ; *CO* 6.257 ; *Defensio*, 2008, 107 ; *BLW*, 39.

infiniment variée et qui surabonde « là où le péché a abondé ». Le thème de la grâce, cette provision divine où Dieu accorde ce que l'homme ne peut fournir, sera le fondement, le départ, le centre, puis l'aboutissement de la sotériologie calvinienne. Ainsi, nous considérerons l'aspect protologique de la grâce (l'élection éternelle), son aspect téléologique (le particularisme) et, plus en détail, son aspect dynamique (le monergisme et l'irrésistibilité).

1. La grâce de l'élection éternelle

Comme nous l'avons souligné, la doctrine avec laquelle le nom de Jean Calvin a été le plus associé est certainement celle de la prédestination. En sa version calvinienne, la doctrine de la prédestination comporte d'une part l'élection des croyants, d'autre part la réprobation des impies. Puisque Calvin a choisi de n'aborder ces questions que dans le deuxième volet de sa réplique à Pighius, le traité *De la predestination éternelle*, la présente section ne traitera succinctement que du sujet de l'élection, puisqu'il n'a été abordé que de manière indirecte dans la *Response*.

La doctrine de la *gratuitam Dei electionem*³¹ est le fondement éternel du salut en ses diverses phases, nommément, le début (l'*initium fidei*), la confirmation concrète « jusqu'à la fin », jusqu'à son achèvement dans la gloire. D'après le réformateur de Genève, c'est en effet avant la fondation du monde que le choix divin a été établi en ce qui concerne le salut.

L'élection éternelle représente la cause ultime du salut, par laquelle Dieu, de toute éternité et par pure grâce, prédestine au salut un nombre déterminé d'hommes et de femmes³² selon son « propos »³³, c'est-à-dire en vertu de son choix souverain, sans tenir compte de prédispositions humaines favorables ou de bonnes œuvres qu'il aurait connues à l'avance (la prescience). Ce

31. CO 6.338 ; cf. *Defensio*, 2008, 229.

32. Voir sur ce sujet *Institution de la religion chrétienne* (IRC 3.21-24) ; cf. Ioannis Calvinus, *De aeterna Dei ecclesiastica*, n° 1, 18-269 (prochaines références : *DÆDP* ; 18-269).

33. RCAP, RO, 419, CO 6.342 ; *Defensio*, 2008, 235 ; *BLW*, 159s. Calvin cite Augustin: *De corr. et gratia*, VII, 14 et XVI, 49, 298s, 378s.

choix, appelé « volonté secrète de Dieu », a été appelé ultérieurement, dans la scolastique protestante, « volonté décrétive »³⁴. Tout comme d'autres phases initiales de l'*ordo salutis*, l'élection est accomplie de manière monergique par Dieu, c'est-à-dire sans aucune intervention humaine.

2. *La grâce particularisante*

Puisque, dans le cadre du décret d'élection, Dieu détermine de sauver un nombre défini d'individus, et non la totalité des membres de l'humanité, la grâce salvifique qui sera accordée n'est pas universelle, mais de portée définie, particulière, voire *particularisante*³⁵. Cette grâce est « octroyée par un don singulier de Dieu³⁶ ». La doctrine calvinienne n'est pas un universalisme dans le cadre duquel, en vertu de l'œuvre de la grâce et de la rédemption, chaque humain serait, soit effectivement, soit hypothétiquement sauvé, et ce, malgré lui ; elle est plutôt un particularisme dans le cadre duquel certains ont été prédestinés au salut et seront appelés et certainement assurément sauvés, et ce, en vertu du décret éternel qui est infaillible et immuable. Ceci met en évidence la *dimension télologique* de la grâce³⁷. En effet, cette grâce, comme le soulignera plus tard K. Barth, comporte un but³⁸. Cet aspect est présent dans la discussion calvinienne sur l'élection, sur la visée particularisante de la grâce, et sur l'efficacité de la grâce.

34. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*, vol. III, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, 439-440, 459-461 ; *IRC* 1.xviii.1, 3 ; 3.xxiii.8.

35. Pour une discussion du particularisme, y compris de ses variantes en théologie de tradition réformée, voir B.B. Warfield, dans *The Plan of Salvation*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1966, 22-25, 28, 31.

36. *RCAP*, RO, 386 ; *CO* 6.314 ; *Defensio*, 2008, 191 ; Augustin, *Livre sur l'Esprit et la lettre (De spiritu et littera)*, 9, 15, *Oeuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*, vol. 30, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1872, 136-138 (prochaines références : *De spir. et litt.*, 9, 15, 136-138).

37. K. Barth parlera plus tard de la « puissance télologique », de la « portée télologique » de la grâce, qui « a un but précis ». « La grâce est le mouvement et la direction correspondant à la destination humaine. Ce n'est donc pas pour rien qu'elle touche l'homme mais pour agir sur lui à sa manière. » Voir *Dogmatique*, II, 2, Genève, Labor & Fides, 1959, 60.

38. K. Barth, *op. cit.*, 60s.

Selon Calvin, la portée de l'appel ou « vocation » est la même que celle de l'élection : ceux qui sont appelés ont été « appellez selon [...] le propos de Dieu³⁹ ». Cet appel est à distinguer de l'appel externe. Alors que celui-ci est de portée universelle, s'adressant à tous ceux qui entendent l'Evangile, celui-là est de portée définie, s'adressant aux élus, appelés aussi « les siens », parce qu'ils appartiennent à Dieu par grâce en vertu du décret d'élection.

Le particularisme calvinien est à distinguer de la position pighienne qui préconise que la grâce est présentée universellement et de manière indifférente, et accordée de manière contingente à la réponse humaine.

Mais Pighius estime que Dieu veut tous hommes estre convertis : & que pourtant il presente son aide également à tous : & que par ainsi il est en nostre puissance de vouloir ou ne vouloir pas : que si nous n'avons les premiers vouloir, qu'il ne se convertit pas à nous⁴⁰.

Ici, nous pouvons affirmer trois choses en ce qui concerne la sotériologie pighienne, telle que nous la rapporte Calvin : pour Pighius, la grâce est présentée universellement, également, et est accordée de manière contingente à la réponse humaine.

3. La grâce monergique et prévenante

Pour Calvin, à l'instar d'Augustin, plusieurs éléments du salut sont mis en œuvre sans aucune participation humaine, c'est-à-dire de manière monergique, contrairement à ce que soutenait Pighius concernant le rôle déterminant du libre arbitre humain⁴¹.

39. *RCAP*, *RO*, 419 ; *CO* 6.342 ; *Défensio*, 2008, 235 ; *BLW*, 159s. Calvin cite Augustin, *De corr. et gratia*, VII, 14 et XVI, 49, 298s, 378s.

40. *RCAP*, *RO*, 467 ; *CO* 6.382 ; *Défensio*, 2008, 296 : « *ideoque pariter omnibus suum auxilium offerre : itaque nostræ esse potestatis, velle aut nolle* » ; cf. *BLW*, 214, et *DL4*, fol. 80ab (*Défensio*, 2008, 423s).

41. *DL4*, fol. 54b, 55a (*Défensio*, 2008, 398) ; *RCAP*, *RO*, 386 ; *CO* 6.314 ; *Défensio*, 2008, 191 ; *BLW*, 119.

Pour Pighius, la grâce est « adjuvante »⁴² : elle a pour fonction de faciliter l'œuvre méritoire humaine en vue du salut, et non pas d'en être le fondement unique, contrairement à la notion de la grâce prévenante enseignée par Augustin⁴³. Selon le controversiste kampenois, la grâce prévenante est une prédisposition suscitée par Dieu ; elle rend simplement plus sensible aux interpellations divines, sans donc que pour autant ceci aboutisse infailliblement à l'action⁴⁴.

A l'opposé, le monergisme calvinien constitue l'adéquation de la grâce à la situation humaine : situation de déchéance radicale qui touche toutes les facettes de la nature humaine, y compris l'*arbitre* de sa volonté⁴⁵. Puisque l'*arbitre humain* est touché par la chute adamique, c'est aussi cet *arbitre* asservi qui doit être libéré par la grâce, celle-ci étant antécédente, prévenante au mouvement de celui-là, ce qui amène à *donner toute la gloire à Dieu*, attribuant tous les éléments du salut, y compris l'*initium fidei*, complètement à la grâce divine⁴⁶. Aucune prédisposition favorable ne précède l'opération de la grâce, dans l'ordre des causalités du salut : celle-ci précède plutôt celle-là.

Si donc la volonté n'est par la grâce de Dieu affranchie de la servitude, par laquelle elle a été faite captive de péché, & si elle n'est aidée pour surmonter les vices, il est impossible de vivre en droiture & crainte de Dieu. Et si ce bénéfice de Dieu, par lequel

42. *DLA*, fol. 49b (*Defensio*, 2008, 393) ; *RCAP, RO*, 375 ; *CO* 6.304 ; *Defensio*, 2008, 175 ; *BLW*, 104. P. Pidoux, *op. cit.*, 147 ; L.F. Schulze, *Calvin's Reply to Pighius*, 63 ; cf. *RCAP, RO*, 376. Ici nous utilisons le terme « *adjuvante* » non pas au sens augustinien, mais dans un sens très général, non monergique, suivant l'usage de Pidoux, comme translitération du terme « *adjutrice* ».

43. *RCAP, RO*, 380 ; *CO* 6.308 ; *Defensio*, 2008, 181s ; *BLW*, 110s. Augustin, *Contra duas epistulas pelagianorum libri quattuor* (Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens), 1.19.37, *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 23, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 385-387 (prochaines références : *C. ep. Pel.*, 1.19.37, 385-387).

44. *DLA*, fol. 80b (*Defensio*, 2008, 424).

45. *Supra*, 1.2.1. Le caractère radical du péché.

46. « Car l'homme a peu tomber volontairement, c'est-à-dire d'un franc Arbitre : mais non pas de mesme se relever. » *RCAP, RO*, 365 ; *CO* 6.296 ; *Defensio*, 2008, 163 ; *BLW*, 93. Augustin, *Les deux livres des Rétractions (Retractationes)*, 1.9.6., Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, 1864, *Oeuvres complètes de saint Augustin*, vol. 2, p. 317 (prochaines références : *Retr.*, 317), résumant *De lib. arb.*, 2.20.54. Le texte apparaît aussi en *RCAP, RO*, 364 première ligne ; *CO* 6.295 ; *Defensio*, 2008, 162.

elle est affranchie ne la prevenoit, certes le bien seroit attribué à ses merites : & ce ne seroit plus grâce, qui ne peut estre si elle n'est donnée gratuitement⁴⁷.

4. La grâce irrésistible

La grâce divine, moyen unique pour suppléer à la carence humaine, est accordée à l'âme de manière prédestinante (préparée de toute éternité), particularisante (avec une portée définie) et monergique (sans dépendre des prédispositions spirituelles). La conséquence finale de cette préparation divine *du* salut (c'est-à-dire la détermination éternelle de l'élection) et *au* salut (c'est-à-dire la détermination intra-historique, intra-personnelle de la grâce prévenante), c'est la réalisation du salut, sa communication dans la concrétude de l'expérience humaine.

Nous traiterons de cette *advenie* irrésistible du salut dans l'âme humaine sous les aspects de *a*) l'inspiration secrète, *b*) de l'appel intérieur, efficace et irrésistible, appelé aussi *c*) « attrait » de l'âme. Ces éléments sont autant d'aspects liés à l'intériorisation initiale du salut.

a. L'inspiration secrète

Premièrement, cette œuvre d'intériorisation initiale du salut par l'Esprit Saint est décrite par Calvin comme une *grace secrète*⁴⁸ ou une *inspiration secrète*⁴⁹. « Secrète » (*occulta*) en ce que, d'une part, elle n'est pas initiée par l'homme et lui est imperceptible et, d'autre part, en ce qu'elle fonde sa réponse et son mouvement de retour vers Dieu. Cette motion divine n'est point contraignante, ni violente, mais est opérée à notre insu (elle nous est secrète, elle est opérée inconsciemment), nous amenant, sans aucune intervention de notre part, à désirer le souverain bien. Le réformateur cite les canons 3, 4 et 6 des articles

47. *RCAP*, *RO*, 364 ; *CO* 6.295 ; *Defensio*, 2008, 162 ; *BLW*, 92. *Augustin, Retr.*, 1.9.4., 315, citant *De lib. arb.*, 2.20.54.

48. *RCAP*, *RO*, 380 ; *CO* 6.308 ; *Defensio*, 2008, 182 ; *BLW*, 110s. *Augustin, C. ep. Pel.*, 1.19.37, 385-387.

49. *RCAP*, *RO*, 419 ; *CO* 6.341 ; cf. *Defensio*, 2008, 235 ; *BLW*, 159.

du Concile d'Orange et affirme que le fait même de vouloir être spirituellement purifié, de croire, de demander à Dieu le pardon, est « une affection procedante du S. Esprit qui œuvre en nous⁵⁰ ». En vertu de cette action secrète, l'humain est « tiré par moyens admirables à vouloir », parce que ceci est accompli « par celuy qui sait besongner au dedans es coeurs des hommes⁵¹ ». Dieu travaille de manière intérieure, secrète, inclinant « nostre cœur à ce que nous consentions à l'Evangile ». C'est une action qui est antécédente par rapport au mouvement de notre volonté⁵². « Sans nous il œuvre que nous voulions⁵³. »

b. L'appel intérieur, efficace et irrésistible

L'appel spécial au salut est un *appel intérieur*. Les expressions « intérieur » (*intrinsecus*⁵⁴ et *interior*⁵⁵) et « au dedans » (*intus*)⁵⁶ sont quasi synonymes du mot « secret » (« inspiration secrète »). Il s'agit de la même phase initiale du salut. Par contre, chacune de ces expressions comporte un trait sémantique distinctif. Alors que « secret » évoque la dimension épistémologique (inconscience humaine de l'action divine ; dualité secrète-connue), l'« appel *intérieur* »⁵⁷ évoque la dimension existentielle (caractère profondément expérientiel ; dualité externe-interne/superficiel-profound). L'appel intérieur est rendu nécessaire en raison du caractère non salvifique de l'appel extérieur. D'une part, bien que

50. RCAP, RO, 356 ; cf. CO 6.289 ; **Defensio**, 2008, 151 ; BLW, 81. Voir le texte français dans « II^e Concile d'Orange », canons 3 et 4, dans *La foi catholique, Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris, Editions de l'Orante, 1969, 339s.

51. CO 6.354 ; **Defensio**, 2008, 255.

52. RCAP, RO, 387 ; CO 6.314s ; **Defensio**, 2008, 191s ; BLW, 120. Augustin, *Tractatus in Iohannis Evangelium (Homélies sur l'Evangile de saint Jean)*, XVII-XXXIII (XXIX, 6) ; *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 72, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, 608s (prochaines références : *Tractatus*, 72, XXIX, 6, 608s).

53. RCAP, RO, 389 ; 420 ; CO 6.316 ; 342 ; **Defensio**, 2008, 195, 236 ; BLW, 122s, 160. Augustin, *De grat. et lib. arb.*, XVII, 33, 167 : *vocat nos sine nobis*.

54. Le mot *intrinsecus* apparaît deux fois dans le traité : CO 6.313 (1), 341 (1) ; **Defensio**, 2008, 190 (1), 235 (1).

55. Le mot *interior* apparaît trois fois dans le traité. CO 6.253 (1), 280 (1) ; 384 (1) ; **Defensio**, 2008, 190 (1), 235 (1).

56. RCAP, RO, 419 ; CO 6.342 ; cf. **Defensio**, 2008, 235 ; BLW, 159.

57. Le syntagme *Interior vocatio* n'apparaît pas dans la **Defensio**, il apparaît dans l'*Institution de la religion chrétienne*, 3.xxv.2.

l'appel extérieur, procédant de la proclamation de l’Evangile, ne sauve pas par lui-même, il permet néanmoins la communication d'une certaine conscience du péché et des réalités spirituelles, de même que l'offre du salut en Jésus-Christ. Il est important parce qu'il est, en fait, le moyen prédéterminé (cause seconde) utilisé par Dieu (cause première) pour implanter en l'homme le désir de la régénération et pour préparer les élus à l'impénétration des bénéfices du salut. D'autre part, *l'appel intérieur* est indispensable, parce qu'il constitue l'œuvre d'intériorisation du message évangélique en vertu de laquelle le Saint-Esprit transforme le cœur afin que la vie spirituelle puisse y « jaillir jusque dans la vie éternelle » (Jn 4.14).

Outre une *inspiration secrète* et un *appel intérieur*, c'est aussi un appel *efficace*. L'appel intérieur est efficace en ce sens qu'il atteint effectivement et infailliblement le résultat visé, l'effet voulu et décrété par le Père, nommément le salut des élus.

La grace **de** Dieu besongne avec efficace. Je nie donc que Dieu nous presente tellement sa grace, qu'il soit encore apres en nostre chois ou d'y obeir, ou d'y resister. Je nie qu'elle nous soit donnée seulement pour aider à nostre imbecilité, comme si sans elle il y avoit d'ailleurs en nous quelque pouvoir à bien : mais au contraire j'affirme que c'est entierement une œuvre & benefice **de** la grace **de** Dieu [...] quand estans reformez **de** cœur & d'entendement nous voulons ce qu'il faut vouloir⁵⁸.

Ici sont soulignées non seulement la cessation effective de la résistance humaine, mais bien la détermination divine amenant infailliblement l'élue à vouloir le souverain bien, le bien salvifique. Il est clairement exprimé ici qu'il n'y a plus de possibilité de refus ou de résistance chez l'homme, en raison de l'efficacité de l'action gracieuse de Dieu pour ses élus.

Ainsi, comme Calvin l'affirme en commentant le prophète Ezéchiel, le cœur de l'élue dans lequel la grâce est agissante n'est

58. *RCAP, RO*, 432 ; *CO* 6.352s ; *Defensio*, 2008, 252s ; *BLW*, 174.

pas simplement rendu ployable (*non cor tantum flexile*⁵⁹), au bien ou au mal. Dieu ne lui donne pas simplement la capacité de choix contraire. La grâce affranchit plutôt l'âme jusque-là serve et agit sur l'*arbitre* de manière à ce que l'élu connaisse, choisisse et accomplisse effectivement le bien⁶⁰. C'est ce qui est souligné dans le contraste entre l'économie de la grâce en Adam et l'économie de la grâce en Christ. La grâce offerte au premier Adam aurait pu lui accorder la persévérance s'il l'avait voulu. En revanche, la grâce que Dieu accorde aux élus dans le régime de la nouvelle alliance dans le Christ assure l'effet prédéterminé en leur accordant et le vouloir et le faire.

Le premier homme a eu ceste grace **de** Dieu, non pas **de** ne vouloir jamais estre mauvais, mais **de** n'estre jamais mauvais s'il eust voulu persister en icelle : & sans laquelle, mesme avec son franc Arbitre, il ne pouvoit estre bon : mais laquelle toutesfois par son franc Arbitre il pouvoit **delaisser**. Voila la premiere grace, à savoir, celle **qui** fut **donnée** au premier **Adam** : mais il y en a une autre plus puissante [*potentior*], **qui** est au second **Adam** : laquelle fait **que** mesme l'homme vueille, & vueille si bien, & aime **d'une** affection si **ardente**, **que** par la volonté **de** l'Esprit il surmonte la volonté **de** la chair, **qui** bataille à l'encontre par ses concupiscences⁶¹.

La grâce du premier Adam pouvait lui accorder, s'il l'eut voulu, la persévérance dans le bien. Elle était disponible et indispensable. Toutefois, il ne l'a pas utilisée. En revanche, la grâce que Dieu accorde aux élus, dans le régime de la nouvelle alliance dans le Christ, en assure l'effet, leur accordant et le vouloir et le faire. Elle est ainsi *efficace*. Cette grâce d'autant plus grande

est **donnée** à ceux à **qui** il plait à Dieu **de la donner**, afin **que** nous l'ayons telle **que** non seulement nous ne puissions sans icelle persister,

59. RCAP, RO, 464 ; CO 6.379s ; **Defensio**, 2008, 292 : « non cor tantum flexile in utramque partem redditurum se promittit, ut tam resistendo, quam obediendo paratum aptumque sit ». BLW, 211.

60. RCAP, RO, 396 ; CO 6.322 ; **Defensio**, 2008, 203 ; BLW, 130. Augustin, **De prædestinatione sanctorum, Liber ad Prosperum et Hilarym**, Œuvres de Saint Augustin, vol. 24, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 (prochaines références : **De præd. sanct.**, II, 6).

61. RCAP, RO, 434s ; CO 6.355 ; **Defensio**, 2008, 256 ; BLW, 177. Pour plus **de** détails, voir A. Pinard, « Coup **de** grâce », in *Théologie évangélique*, vol. 8, n° 3, 2009, 161-179.

encore que nous eussions le vouloir, mais si grande & telle que mesme nous ayons le vouloir⁶².

Puis, l'appel salvifique est *irrésistible*. En effet, l'appel intérieur au salut vient à l'homme qui résiste, mais ne l'abandonne pas à sa résistance. *Il change sa résistance en obéissance*. Cette grâce est non résistée puisque irrésistible. Calvin n'enseigne pas seulement la cessation effective de la résistance humaine, mais bien la détermination divine amenant infailliblement l'élu à vouloir le souverain bien, le bien salvifique et à ne point s'en détourner. Contrairement à ce que soutenait Pighius – que l'homme a le pouvoir d'obtempérer au mouvement divin (*motioni divinæ & obtemperare*) ou d'y résister (*refregari*⁶³) – le réformateur a bien mis au clair qu'il y a un point où il n'existe plus aucune possibilité de refus ou de résistance chez l'homme, en raison de l'efficacité de l'action gracieuse de Dieu pour ses élus.

Par exemple, en commentant le passage du prophète Jérémie (32.39-40), repris par Pighius à partir de l'*Institution de la religion chrétienne*, le réformateur fait bien ressortir le caractère irrésistible, radical, antécédent et efficace de la grâce.

Et premierement, quant à ces passages que j'allegue de Jeremie, Je donneray la crainte de mon nom en leurs coeurs, afin qu'ils ne se destournerent de moy. Item, Je leur donneray un cœur nouveau, afin qu'ils me craignent tous les jours de leur vie : il dit en un mot, qu'il y a suffisamment respondu, afin de ne perdre plus de temps en une chose où il n'est pas besoin. Mais quant à moy, toute la response que j'ay entendu de luy, c'est qu'il a fort et ferme resisté à ces paroles du Prophete⁶⁴.

En dépit du caractère restreint de la réponse de Pighius, Calvin exposera le contenu de ces textes. Alors que, dans l'*Institution de*

62. RCAP, RO, 435 ; CO 6.355 ; *Defensio*, 2008, 256 ; BLW, 178.

63. DL4, fol. 84b (*Defensio*, 2008, 428). Pighius cite l'*Institution* à partir de la version latine de 1539, qui trouve son équivalent dans la version française de 1541 : *Institution de la religion chrestienne*, texte de la première éd. française (1541), réimprimé (sous dir.) Abel Lefranc, Paris, Librairie Honoré Champion, 1911, vol. 2, 77 (prochaines références : *IRC* 1541 (1541, 2.77) (*IRC* 2.3.10)).

64. RCAP, RO, 479 ; CO 6.392 ; cf. *Defensio*, 2008, 310s ; BLW, 228. DLHA, fol. 96b et *IRC* 2. iii.8 (1541, 2.75). Jeu de mots sur la question de la résistance de Pighius aux paroles jérémienennes.

la religion chrétienne, ce texte n'est commenté que globalement par le réformateur⁶⁵, il bénéficie d'une application plus étendue dans la *Response*.

Et voici comment, Le Seigneur testifie que c'est luy-mesme qui fait que nous ne *nous destournerons point* de luy. Si on demande le moyen, il respond que c'est en nous donnant un cœur nouveau. Si cela encores est trop obscur, il adjouste la declaration, Qu'il met sa crainte en nos coeurs. Et que dit à cela Pighius? Que la grace de Dieu fait, que s'il nous plait, nous pouvons ne *nous destourner* pas : & rien d'avantage : combien qu'encores ne l'accorde-il pas sans exception : car il dit que nous prevenons Dieu, & qu'il donne sa grace, sinon à ceux qui la demandent. Voila ses determinations magistrales, auxquelles il veut que sans contredit on adjouste foy⁶⁶.

Calvin souligne donc, à l'instar du prophète Jérémie, l'*irrésistibilité* de l'œuvre du salut : « c'est luy-mesme qui fait que nous ne nous destournerons point [*non recedamus*] de luy ». Lorsque Dieu œuvre de manière salvifique chez un élu, celui-ci ne se détourne pas et ce, en raison du caractère efficace de l'action divine. Cette expression est semblable à celle que nous retrouvons dans le *De correptione et gratia* d'Augustin, que Calvin cite en fin de livre : « Dieu a subvenu à l'infirmité de la volonté de l'homme en faisant que sa grâce divine la conduit inseparablement & sans luy defaillir⁶⁷ » ; un peu plus loin : « la grâce de Dieu indeclinable & inseparable⁶⁸ » dont nous traitons ailleurs⁶⁹. Dieu agit en l'homme de sorte qu'il reçoit le salut. Ici, le réformateur affirme l'efficacité et la victoire de la grâce divine sur notre péché, celle-ci nous transformant de l'intérieur. Deuxièmement, ce texte souligne le caractère *radical* de l'œuvre du salut. Dieu œuvre de l'intérieur et nous donne « un cœur nouveau ». Finalement, en opposition à Pighius, qui affirme une grâce conditionnelle et conséquente à la réponse humaine, Calvin soutient que cette œuvre est *antécédente*

65. *IRC* 2.iii.8 (1541, 2.75).

66. *RCAP*, *RO*, 479s ; *CO* 6.392s ; cf. *Defensio*, 2008, 311 ; *BLW*, 228.

67. *RCAP*, *RO*, 491 ; *CO* 6.402 ; cf. *Defensio*, 2008, 327 ; *BLW*, 242.

68. *RCAP*, *RO*, 492 ; *CO* 6.404 ; cf. *Defensio*, 2008, 328 ; *BLW*, 243s.

69. Calvin cite le *De correptione et gratia* d'Augustin.

à la réponse humaine, puisque le cœur nouveau accordé par Dieu représente la source de toute réponse repentante et croyante.

Cet aspect de la grâce est exprimé souvent par une terminologie à connotation belliqueuse, en raison de son caractère fondamentalement dynamique. En effet, à l'égard de l'enracinement du péché, un déploiement de puissance divine proportionnel au mal humain est requis. Des termes latins spéciaux (comme *domitum* [dompté], *subactum* [maté], *inclinat* [encline], *dirigat* [adresse], *flexere* [fleschit] et *formari* [forme]⁷⁰) sont utilisés afin de mettre en évidence le caractère monergique et irrésistible de l'œuvre de l'Esprit Saint, comme nous l'avons déjà montré ailleurs en ce qui concerne l'*Institution de la religion chrétienne* et les commentaires bibliques⁷¹. En outre, cette terminologie s'enracine dans le terreau de la piété biblique et patristique. Par de telles expressions sont soulignés, d'une part, le caractère profondément rebelle de l'homme déchu, d'autre part, le caractère éminemment puissant et efficace de la grâce agissant de manière profonde en l'homme notamment sur le plan de l'*arbitre* de sa volonté. C'est-à-dire qu'ayant pris des « gens resistans », il les a faits « obeissans »⁷². C'est en fait la *victoire de la grâce* sur le péché. Nous verrons, plus loin, que Calvin n'enseigne pas, en dépit de la connotation belliqueuse de ces expressions, une contrainte au salut.

Il importe de rappeler le lien très étroit entre les concepts de « grâce efficace » et de « grâce irrésistible »⁷³. Alors que la notion

70. CO 6.367 ; *Defensio*, 2008, 273 ; *RCAP, RO*, 457, CO 6.374 ; *Defensio*, 2008, 284 ; *BLW*, 204 ; cf. *IRC* 2.iii.6 (1541, 2.73). Voir *DL4*, fol. 86b (*Defensio*, 2008, 430).

71. A. Pinard, *La doctrine de la grâce irrésistible chez Jean Calvin*, 1994, 146-149. Mémoire de maîtrise, René-Michel Roberge, dir., Faculté de théologie, Université Laval, Québec. De tous les ouvrages consultés, le traitement le plus complet du thème de la guerre comme métaphore est certainement celui d'●. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée*, Genève, Editions Slatkine, 1992, 678-682.

72. *RCAP, RO*, 450 ; CO 6.368 ; *Defensio*, 2008, 275 ; *BLW*, 194. Tiré du traité Augustin, *C. ep. Pel.*, 4.9.26, 620-623.

73. A. Pinard, *La doctrine de la grâce irrésistible chez Jean Calvin*, 133-135 ; B.A. Ware a fait aussi une remarque semblable dans Bruce A. Ware, « The Place of Effectual Calling and Grace in a Calvinist Soteriology », in T.R. Schreiner and B.A. Ware, dir., *The Grace of God, the Bondage of the Will*, vol. 2, 339-363 (+346s).

de « grâce efficace » représente la *face divine*, téléologique de l'œuvre d'intériorisation initiale du salut, parce qu'il renvoie à l'accomplissement effectif, par l'Esprit Saint, du dessein salvifique divin à l'égard de l'élu, « grâce irrésistible » en représente la *face humaine et dynamique* et renvoie à l'action pneumatologique en vertu de laquelle le pécheur cesse de résister à l'invitation divine au salut. Alors que le concept de « grâce efficace » exprime *plus positivement* le résultat de la communication de la grâce, à savoir son aboutissement existentiel, celui de « grâce irrésistible » exprime *plus négativement* la conséquence hamartiologique de cette action salvifique, à savoir la cessation du refus humain.

La grace de Dieu n'est pas seulement un instrument duquel l'homme est aidé, s'il luy plaist tendre la main à la recevoir : c'est à dire, qu'elle ne presente pas seulement la faculté d'accepter ou rejeter, en laissant le choix à l'homme : mais qu'elle conduit l'entendement à eslier ce qui est droit, & aussi esmeut avec efficace la volonté à y obeir⁷⁴.

c. L'attrait efficace et irrésistible

Enfin, cette œuvre d'intériorisation initiale du salut est également dépeinte comme un attrait divin.

Nous prions pour les infideles, afin que leur mauvaise volonté soit changée en bonne. Et de faict, par une grace secrete de Dieu plusieurs sont soudainement tirez à Christ. Et ceux qui reprovent ceci, résistent non pas à moy, mais à Christ, qui crie, Nul ne peut venir à moy, sinon que mon Pere l'ait attiré. Car il ne dit pas, L'ait mené : afin que nous ne venions à penser, qu'en cest endroit la volonté de l'homme precede en sorte que ce soit. Dira-on qu'un homme est tiré à une chose, quand desja il la vouloit bien ? Et toutesfois nul ne vient, qui ne le vueille. Il est donc tiré par moyens admirables à vouloir : voire par celuy qui sait besongner au dedans es coeurs des hommes : non pas à ce que les hommes croient sans qu'ils le vueillent (ce qui ne se peut faire) mais que de gens qui ne veulent pas, ils soyent faits voulans. Voyez-vous pas que les hommes ne peuvent vouloir sinon mal, jusqu'à ce que par un changement merveilleux, leur volonté de mauvaise soit faite bonne ? Que gagne

74. RCAP, RO, 383 ; CO 6.311 ; *Defensio*, 2008, 186 ; BLW, 114.

donc Pighius à desguiser ainsi & amoindrir la chose, pour du total en faire une partie ?⁷⁵

Cet attrait est énergique et puissant, ce qui est démontré par les expressions « soudainement tirez » (*subito trahuntur*), « tiré » (*traxerit*). Ces expressions ne signifient pas une action violente ou contraignante de la part de Dieu, mais efficace, nous menant d'un état de rébellion à un état de soumission, d'un état de refus à un état de vouloir. Toutefois, cet attrait est accompli en respectant la liberté humaine, c'est-à-dire le désir de régénération spirituelle⁷⁶. Calvin exprime bien ce caractère volontaire, non contraint de l'attrait par le Saint-Esprit.

Le réformateur donne ici l'explication d'Augustin concernant la manière dont la grâce se déploie en l'âme humaine. Il affirme que l'homme est « tiré par moyens admirables à vouloir », parce que ceci est accompli « par celuy qui sait besongner au dedans es cœurs des hommes ». Dieu nous devance, nous « prévient » et il le fait d'une manière qui convient à notre situation, avec congruence. Il s'accommode à notre situation.

Ce texte classique, Jean 6.44, qui concerne l'attrait irrésistible au salut, porte sur l'enseignement intérieur par lequel le Père céleste attire les élus au Fils. Ailleurs, Calvin cite : « Nul ne peut venir à moy si mon Pere ne le tire [ne l'attire]⁷⁷. » Cet enseignement intérieur, cette « grace mise secrètement és cœurs des hommes », constitue l'un des éléments de l'*initium fidei* menant les pécheurs à « venir » à Jésus, c'est-à-dire à croire de tout cœur à l'œuvre du rédempteur. Dans une autre exposition du passage, le caractère efficace et irrésistible de la grâce est souligné par le moyen du verbe « tirer », qui traduit le latin *trahere*, rendu en français

75. *RCAP*, *RO*, 380 ; *CO* 6.308 ; *Defensio*, 2008, 182 ; *BLW*, 110s. Augustin, *C. ep. Pel.*, 1.19.37, 385-387. Sur Jn 6.44, voir B.A. Ware, *The Grace of God, the Bondage of the Will*, 352ss. L'auteur souligne le caractère tant sélectif qu'efficace de l'attrait divin, en opposition à la position pélagienne et arminienne qui lui attribue plutôt un caractère universel et résistible.

76. *RCAP*, *RO*, 488 ; *CO* 6.400 ; *Defensio*, 2008, 323 ; *BLW*, 238s.

77. *RCAP*, *RO*, 397 ; *CO* 6.323 ; *Defensio*, 2008, 204s ; *BLW*, p. 132.

moderne par « attirer »⁷⁸. Calvin cite Augustin qui spécifie que ce mot est des plus importants, et contraste avec le mot *ducere*, qui signifie « conduire » ou « mener », action accordant plus d'autonomie à l'*arbitre humain*, ce qui sous-entendrait un synergisme. Contrairement à Pighius qui, à la suite de Chrysostome, enseignait « que Dieu n'attire sinon ceux qui veulent estre attirez »⁷⁹, Calvin soutient l'attrait monergique au salut qui ne présuppose pas le bon vouloir humain, mais plutôt le fonde.

Quand par l'admonition les hommes viennent à la voye de justice, ou s'en estans esgarez, y retournent : qui est-ce qui œuvre salut en leurs cœurs, sinon celuy mesme qui donne l'accroissement, quand l'un plante & l'autre arrouse, à savoir Dieu? & auquel, quand il veut sauver, volonté [arbitre] de l'homme, quel qu'il soit, ne peut resister⁸⁰.

Si l'être humain est attiré au salut, comme nous l'avons souligné, ce n'est pas en raison d'une coercition de la part de Dieu. Dieu œuvre sur le plan intérieur afin que les désirs, les choix et l'*arbitre* de la volonté de l'humain soient changés. Le pasteur genevois commente Augustin :

Mais il ne dissimule pas puis apres, d'où vient ce mouvement non constraint, & cest effort volontaire. Car ayant dit que c'est une œuvre de Dieu, tant de nous faire avoir connaissance de ce qui nous estoit caché, que de nous faire trouver doux ce qui ne nous plaisoit point : ayant aussi enseigné que ce n'est point de la faculté de l'homme, mais d'un don de Dieu, ou que nous savons ce qui est bon, ou que nous y prenons plaisir⁸¹.

Il amène l'homme à trouver son plaisir (*delectamur*) dans le souverain bien et à lui faire trouver doux (*suave fiat*) ce qui ne lui plaisait point. Ainsi, l'âme est attirée au Sauveur, non par

78. CO 6.354 ; *Defensio*, 2008, 255.

79. *DLHA*, fol. 98a (*Defensio*, 2008, 441) ; *RCAP, RO*, 483 ; CO 6.395 ; cf. *Defensio*, 2008, 315 ; *BLW*, 232.

80. *RCAP, RO*, 489 ; CO 6.400 ; *Defensio*, 2008, 323s ; *BLW*, 239. *De corr. et gratia*, XIV, 43, 366s.

81. *RCAP, RO*, 438s ; *BLW*, 182 ; CO 6.358 ; *Defensio*, 2008, 261 ; voir Augustin, *Sur la peine et la rémission des péchés*, Paris, Librairie de Louis Vives, 1872, *Oeuvres complètes de saint Augustin*, vol. 30, 2.17.26s.

contrainte, mais par un émerveillement concernant les innombrables richesses et bontés du Royaume de Dieu qui sont rendues suaves à son âme. Le Saint-Esprit opère cette œuvre de grâce en sorte que « d'une volonté *invincible* nous appelons ce qui est bon⁸². » C'est ce que l'on a appelé, en tradition augustinienne, la *delectatio victrix*⁸³. Cette *delectatio victrix* se trouve attestée, notamment, par la célèbre prière de Calvin : « *Cor meum velut mactatum Domino in sacrificium offero* » (« J'offre mon cœur en sacrifice d'immolation à ta sainte volonté⁸⁴. »). Le cœur travaillé par la grâce divine ne peut s'empêcher d'offrir son cœur présenté en sacrifice d'immolation à son Dieu, mû par l'amour salvateur et libérateur.

Conclusion

Notre étude nous amène à conclure que la notion de grâce irrésistible n'est pas un durcissement des successeurs de Calvin, mais se trouve bel et bien attestée en l'occurrence dans sa *Response*. Nous avons vu qu'elle fait partie d'un complexe doctrinal cohérent et que le réformateur a voulu fonder sur l'Écriture Sainte tout en faisant référence aux écrits de saint Augustin.

Nous pouvons mentionner en terminant l'importance de la grâce irrésistible :

1) *Sur le plan de la piété chrétienne*. Elle permet un décentrement de l'homme par rapport à lui-même et l'amène à contempler avec reconnaissance l'auteur de son salut de qui découle tout don parfait et à lui donner toute la gloire. *Soli Deo gloria*.

82. *RCAP, RO*, 492 ; *CO* 6.403 ; *Defensio*, 2008, 328 ; *BLW*, 243 ; cf. *JRC* 2.iii.13 (1541, 2.81).

83. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, 322 ; voir aussi pp. 295-334.

84. Ce texte est le fameux passage dans lequel Calvin, dans une lettre écrite de Strasbourg à Guillaume Farel, énonce le principe moteur de sa vie. En répondant à l'invitation de Farel de revenir à Genève, il affirme que, bien qu'il soit réticent à l'idée de revenir à Genève pour reprendre le ministère, il offre son cœur comme un sacrifice présenté à Dieu. Voir Jean Calvin, *Farelhus Calvinus*, Lettre 249, dans *Thesaurus Epistolicus Calvinianus*, 1541, dans Baum, Cunitz and Reuss. *Brunsvigæ, Ioannis Calvini Opera quæ Supersunt Omnia*, vol. 11, dans *Corpus Reformatorum*, apud C.A. Schwetschke et Filium (Appelhans & Pfenningstorff), 1891. La traduction est tirée de J. Bonnet, « Idélette de Bure, femme de Calvin – 1540-1549 », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 4, 1856, 640.

2) *Sur le plan spirituel*. Celui qui découvre que sa conversion est le fruit de l'action divine irrésistible prendra aussi conscience de son élection éternelle, ce qui ouvre une perspective tout à fait libératrice, décloisonnante quant à la vie. En effet, découvrant que son salut tire son origine loin en dehors du cercle limité de sa petite histoire humaine, il remonte jusqu'à sa source *supra-historique*, car il devient conscient alors que Dieu l'aime « d'un amour éternel » (Jr 31.3).

3) *Sur le plan psychologique*⁸⁵. Sachant que Dieu est l'initiateur du salut, ayant régénéré l'âme du croyant par sa force toute-puissante, ce dernier sait que Dieu terminera cette œuvre de salut commencée et qu'il ne le laissera pas tomber. Il peut reprendre les paroles de saint Paul et dire :

J'ai l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur. (Rm 8.38s)

La doctrine de la grâce irrésistible est un réconfort pour le croyant qui sait que si « le salut vient de l'Eternel » (Jon 2.10), il peut rester assuré d'être inconditionnellement accepté par son Père céleste.

85. Voir la section sur l'appel dans le chapitre « Le conseil de Dieu », dans le livre de W. Kirwan, *Les fondements bibliques de la relation d'aide*, Méry-sur-Oise, France, Les Editions Sator, 1988, 231-232.

L'INFLUENCE DE NOTRE CULTURE SUR LA LOUANGE

Daniel SAGLIETTO*

Dans beaucoup de nos Eglises évangéliques, les temps de louanges ont acquis une place importante à l'intérieur du culte. Ceci est une grâce que Dieu nous accorde de pouvoir le louer avec tout notre être : notre intelligence, notre cœur, nos émotions et notre corps. Cela constitue un moyen de grâce par lequel le Saint-Esprit agit pour que Dieu soit glorifié et que l'Eglise soit édifiée (Ep 5.19). Mais dans la variété des cantiques récents à notre disposition, il nous arrive, souvent, de chanter certains textes très flous qui ne reflètent pas ce qu'enseigne la Parole de Dieu. A propos de l'adoration, E. Clowney a souligné à juste titre que :

L'adoration n'est pas une faculté de l'imagination qui nous permettrait de nous projeter hors de nous pour entretenir une émotion religieuse. Le culte comme la religion ne peuvent être définis indépendamment de Dieu, car la louange est la réponse de la créature à la gloire révélée du Créateur. Lorsque l'adoration et la piété sont vouées à un dieu inférieur, la nature même de ce culte est faussée. Cette perversion est le commencement de la spirale descendante de l'idolâtrie que l'apôtre Paul décrit (Rom 1.18-32). Le culte ne dégénère pas aussitôt dans la prostitution sacrée ou la débauche, mais il se corrompt dès lors que la créature humaine refuse de reconnaître Celui qui, seul, est digne d'être adoré, à qui l'on doit une entière dévotion, absolue, irrévocable (Rom 1.21-23)¹.

* D. Saglietto est étudiant à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

Il apparaît ainsi, de façon claire, que notre louange collective est un témoignage de notre dévotion personnelle au sein du corps de Christ. Aussi, comme membres du « corps de Christ »² fondé sur le « fondement des apôtres et des prophètes »³, les chants dans les moments de culte doivent-ils normalement refléter ce que croit la communauté, ce sur quoi elle fonde sa vie, ce qu'elle considère comme son véritable trésor. Il convient donc de se demander quelle est l'origine des cantiques qui sont en dissonance avec la Parole de Dieu. Une grande partie d'entre eux ont pour auteur des « artistes » dont les convictions ne sont pas nettes. Mais est-ce la seule explication ? Il est raisonnable d'imputer aussi l'origine de la situation à l'influence malheureuse de présupposés culturels ambiants. Tel est l'objet des développements suivants.

1. La louange

La louange est, d'abord, une offrande qui peut avoir différentes formes, une reconnaissance envers le Créateur. En effet, « la gloire transcendante de Dieu suscite la louange⁴ » et la « gloire merveilleuse de Dieu, révélée dans l'Evangile, [qui] est la gloire de sa grâce⁵ ». C'est cette « gloire du Seigneur qui produit notre adoration [qui] devient une bénédiction [et] qui transforme sans cesse notre existence, et cela nous rendra enfin semblables à Jésus-Christ⁶ ». La louange est ainsi une offrande suscitée par la reconnaissance envers Dieu, destinée à adorer Dieu de tout notre être, en communion avec nos frères et sœurs :

Que la parole de Christ habite parmi vous abondamment ; instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres en toute sagesse, par des psaumes, par des hymnes, par des cantiques spirituels, chantant à Dieu dans vos cœurs sous l'inspiration de la grâce. (Col 3.16)

1. E.P. Clowney, *L'Eglise*, Ed. Excelsis, 2000, 122.

2. Ep 5.23.

3. Ep 2.20.

4. E.P. Clowney, *op. cit.*, 122.

5. *Ibid.*, 123.

6. *Ibid.*, 124.

Ce verset met en évidence quatre éléments qui me paraissent fondamentaux, quatre secteurs dans lesquels la culture ambiante de ce monde essaie de s'immiscer pour les corrompre :

- La louange manifeste l'œuvre de la « Parole de Christ qui habite en nous » : elle est une expression de notre foi. Comme le souligne très bien 1 Pierre 1.23, nous sommes nés de nouveau lorsque Dieu a implanté en nous sa Parole vivante et permanente. C'est cette Parole plantée en nous qui, sous l'action du Saint-Esprit, nous a régénérés et nous a révélé la gloire de Dieu qui jaillit de la face de Christ. C'est, à ce moment-là, que par la foi nous avons saisi Christ comme notre Sauveur et Rédempteur⁷. Ainsi, les paroles de cantiques ne peuvent pas être séparées du fondement même de notre foi : la Parole de Dieu. Colossiens 3.16 presuppose clairement que notre louange provient de la Parole de Dieu qui habite en nous : la louange doit avoir un fondement objectif. Ce fondement est le fondement apostolique (1 Co 3 ; Rm 16.25), la foi qui nous a été donnée une fois pour toutes par les apôtres (Jude 1 ; Hé 1.1).
- La louange est un moyen de grâce que Dieu a donné à l'Eglise pour susciter sa croissance, sa cohésion et sa piété. Notre louange au sein de l'Eglise est une œuvre communautaire par laquelle nous vivons une véritable *koinonia* avec nos frères et sœurs : elle témoigne de notre unité en tant que corps à la tête duquel règne notre Seigneur Jésus-Christ.
- La louange s'adresse à Dieu et c'est lui qui en est le centre.
- La louange est « sous l'inspiration de la grâce » ou « ... chantant avec gratitude dans nos cœurs envers Dieu... ». De ce fait, notre louange doit exprimer une reconnaissance pour la grâce de la rédemption que Christ nous a acquise à la croix en devenant, pour nous, une victime propitiatoire à cause de nos péchés afin que nous soyons réconciliés avec Dieu⁸. Notre louange est une réponse à la grâce que Dieu nous a faite en envoyant son Fils unique pour notre rédemption.

7. 2 Co 4.4-6 ; Ep 2.8 ; Jn 1 et 3.

8. Rm 3.21-28 ; 2 Co 5.17ss.

2. La gangrène de la culture ambiante

Nous allons maintenant voir que la culture ambiante attaque ces quatre secteurs de façon évidente et va jusqu'à infecter certains de nos cantiques.

a) Le postmodernisme et le relativisme

La société est profondément marquée aujourd'hui par le postmodernisme et le relativisme. La notion de « vérité » est devenue une valeur à décliner au pluriel pour un même sujet, alors que son étymologie ne le permet pas. En effet, notre société est devenue tellement tolérante qu'elle en est venue à être intolérante vis-à-vis de l'« absolu », de tout ce qui peut paraître « ultime » pour lui-même. C'est ainsi que la foi réformée est rejetée parce qu'elle défend l'orthodoxie fondée sur l'enseignement apostolique. Les notions de chute, de dépravation totale, de providence, de souveraineté, de rédemption, de propitiacion, de jugement sont insupportables pour nos contemporains. C'est malheureusement ce que l'on peut trouver parfois dans certains cantiques qui manquent tellement de « spécificité » qu'un mormon ou un témoin de Jéhovah pourrait les chanter aussi. Cela ne signifie pas que tous les chants devraient être une déclinaison du Symbole des apôtres, mais ils devraient nous inviter à scruter les doxologies présentes dans le Nouveau Testament. Nous y verrions des caractéristiques théocentriques et christocentriques fondamentales pour la foi apostolique. Notre louange devrait exprimer notre foi qui est fondée sur ce que nous « a dit le Fils en ces temps qui sont les derniers⁹ », et non « une foi » parmi tant d'autres. Par exemple, Dieu est souvent chanté :

- ou comme très distant (on frôle le déisme) ;
- ou tellement proche que les notions de révérence et de sainteté apparaissent comme des valeurs étrangères ;
- ou tellement « en tout » que cela frôle un « panthéisme » évangélique.

La seule manière de remédier à cela est de faire prévaloir la gloire unique de notre Dieu créateur et trois fois saint (transcendance),

9. Hé 1.1-2.

gloire qui s'est manifestée à la croix dans le sacerdoce parfait et unique de Jésus-Christ (immanence).

b) Le danger de l'individualisme

La société française est devenue foncièrement individualiste et particulièrement rebelle à toute forme d'autorité (c'est là sûrement un héritage de 1968). Aujourd'hui, il suffit de regarder les publicités pour voir que la cible première est l'individu et son épanouissement. Or, en Ephésiens 5.19 comme en Colossiens 3.16, le contexte immédiat des exhortations pauliniennes est celui de l'éducation réciproque au sein du corps de Christ pour glorifier Dieu. Paul nous encourage à nous exhorter les uns les autres, à nous instruire les uns les autres. Si l'individualisme s'introduit dans notre louange, il peut se manifester de deux façons très dangereuses :

- *L'égocentrisme*. Nos chants de louange ne devraient pas contenir uniquement des « je », ceux-ci ne devant pas éclipser la réalité du « nous ». En effet, Dieu s'est acquis « un peuple » au prix du sang de son Fils bien-aimé.
- *L'orgueil*. On peut l'appeler le syndrome L'Oréal évangélique : « Parce que je le vaux bien. » Il ne faudrait pas que l'homme occupe la place centrale dans les chants de louanges au point que Dieu n'agit plus pour sa propre gloire mais pour répondre aux besoins de ses créatures. C'est là une déformation de ce qu'est la grâce : un don immérité. Dieu manifeste sa gloire dans le salut au travers du jugement¹⁰. L'homme n'est pas au centre de l'histoire de la rédemption, car c'est Dieu lui-même qui se glorifie en son Fils Jésus-Christ pour la plus grande joie du peuple qu'il s'est choisi.

La gloire de Dieu et non celle de l'homme doit être au centre des cantiques. Cela apparaît difficile dans une société qui chérit sa « liberté » par-dessus toute autre chose, plus même que celle des autres, car un Français n'a « ni dieu, ni maître ».

^{10.} J'emprunte cette expression à Jim Hamilton (*God's Glory in Salvation through Judgment*, Crossway 2010) qui l'utilise pour définir le centre de la théologie biblique.

c) Le danger d'une louange « thérapeutique »

Michael Horton, dans *Christless Christianity*¹¹, utilise l'expression de « thérapie moraliste déiste », tirée de l'analyse socio-ologique faite par Christian Smith et Marsha Witten pour décrire la jeunesse américaine. Cette expression décrirait la « foi évangélique » de la jeunesse « évangélique » (toutes traditions confondues) aux Etats-Unis. Cette « foi thérapeutique» implique les convictions suivantes :

- Dieu a créé le monde.
- Dieu veut que les gens soient bons, gentils et justes les uns envers les autres comme l'enseignent la Bible et la plupart des autres religions.
- Le but central de la vie est d'être heureux et de se sentir bien dans sa « peau ».
- Dieu n'a pas besoin d'être particulièrement impliqué dans la vie de quelqu'un, à moins qu'il ne soit nécessaire pour résoudre un problème.
- Les hommes bons vont au « ciel » lorsqu'ils meurent.

Cette étude porte sur la population américaine ; cependant, on peut y retrouver plus ou moins les présupposés de nombre de nos contemporains sur ce qu'est la religion chrétienne. C'est, en effet, malheureusement, ce qui constitue la foi de certains dans nos propres Eglises. C'est particulièrement le cas pour la troisième caractéristique, qui est bien présente dans la société française. Celle-ci est, en effet, celle qui consomme le plus d'anxiolytiques et d'antidépresseurs¹² (5 millions de Français) ; elle est également très dépendante de ses psychologues et des séances de coaching.

Notre société est engagée dans une véritable poursuite d'un « bonheur » égocentrique et beaucoup de nouveaux cantiques se focalisent sur un « bonheur » fondé sur la paix (uniquement émotionnelle et non celle qui découle explicitement de la réconciliation

11. M. Horton, *Christless Christianity*, Baker Books, 2008, 40ss.

12. http://www.scienceshumaines.com/-9-saintidepresseurs--un-choix-collectif--0a-fr_14006.html

en Christ), la douceur, la bienveillance de Dieu. Malheureusement, au lieu de magnifier et de glorifier Dieu, nous élevons nos besoins au-dessus de Dieu et nous voulons que des cantiques riches en métaphores et en images poétiques nous procurent une sorte de paix, alors que celle-ci est déconnectée de l'œuvre de Christ à la croix. C'est ainsi que le risque est grand de succomber au danger de l'émotion à outrance (par les paroles ou par la musique) en se déconnectant des réalités bibliques de la rédemption et de l'intercession du Fils auprès du Père. Nous pouvons trop souvent ainsi nous adonner à une louange « thérapeutique » et non « confessante ».

d) Un évangile « romantique »

Il est impossible de ne pas remarquer que les vérités fondamentales qui décrivent la grâce et l'œuvre propitiatoire de Christ sont de moins en moins présentes dans nos chants. En effet, notre société pluraliste ne supporte pas la notion d'exclusivisme qui caractérise la doctrine biblique de la rédemption. Si nous abordons les thèmes de l'exclusivité du salut en Jésus-Christ seul, nos contemporains, bien qu'ils rejettent l'existence de Dieu, nous reprocheront d'être intolérants vis-à-vis des autres religions et de manquer d'amour et de générosité. En plus de vouloir défendre un relativisme qui fait de Dieu une valeur obsolète et optionnelle, notre société est si imprégnée de romantisme à « fleur de peau » qu'elle estime que la notion d'un jugement universel divin envers l'humanité à cause de son rejet de Dieu est inacceptable. Si un Dieu existe, il doit nécessairement être amour : un amour tel qu'il est exclu qu'il soit juge en même temps. Comme nous voulons non pas « choquer » mais rendre l'Evangile « accessible », nos cantiques sont de plus en plus « dépouillés » de ces vérités fondamentales liées à notre dépravation naturelle et à l'exclusivité du salut en Jésus-Christ seul, par le moyen de la foi. Si la louange est adressée à Dieu (et il faut qu'elle le soit !), nous ne devons pas louer un dieu que nous aurions façonné selon notre idée de ce qu'il devrait être. Il importe plutôt de chanter des chants qui soient de profondes louanges de qui est Dieu. Si nous affaiblissons, dans nos chants, le témoignage biblique sur la sainteté et

la justice de Dieu, nous transformons l'amour de Dieu manifesté à la croix en œuvre « incohérente ». En effet, si la « justice de Dieu » et sa « sainteté » sont mises de côté, pour quelles raisons fallait-il que Dieu le Fils s'incarne et meure sur la croix ? Un tel abandon des dimensions expiatoires et propitiatoires fait courir le risque de se limiter à une définition « exemplaire » de la croix. On aurait ainsi tendance à aborder, dans les chants, la thématique de la « croix » comme étant un exemple de l'« amour » que nous avons à nous manifester les uns aux autres. Une telle attitude est inacceptable au vu des Saintes Ecritures, car Jésus-Christ s'est offert comme victime « propitiatoire » au Père pour notre rédemption, et il a donné sa vie en « rançon pour beaucoup¹³ ».

3. Conclusion

Il convient donc de veiller à ce que nos nouveaux cantiques soient exempts des quatre présupposées culturels qui constituent une véritable gangrène : le relativisme, l'individualisme, le consumérisme thérapeutique, le sentimentalisme « mieux ». Pour cela, le mieux est de retourner au fondement biblique de notre foi et de découvrir (ou de redécouvrir) les trésors immenses contenus dans les hymnes des générations de croyants qui nous ont précédés. Comme Wesley le conseillait¹⁴ :

Par-dessus tout : chantez spirituellement. Ayez un regard vers Dieu dans chaque parole que vous chantez. Ayez à cœur de lui plaire plus qu'à vous-mêmes ou à quelque autre créature. C'est pourquoi faites strictement attention à ce que vous chantez et veillez à ne pas laisser vos coeurs être détournés (de Lui) par les sons, mais qu'ils soient constamment offerts à Dieu¹⁵.

Ne nous effrayons pas de ce que notre louange puisse être perçue comme un « territoire inconnu » par nos contemporains.

13. Mc 10.45.

14. J'apprécie cette parole de Wesley même si on peut y déceler une certaine tendance augustinienne de méfiance vis-à-vis des arts et des sentiments qui y sont mêlés (« détournés par les sons »).

15. A. Kuen, *Oui à la musique*, chap. 4. (<http://louange.org/html/index.php?name=News&file=article&sid=25&theme=Printer>).

C'est justement ce Dieu qui leur est « inconnu » que nous leur annonçons au travers de la révélation pleine et entière que nous en avons en Jésus-Christ. La louange reflète souvent une réalité étrangère à ce monde et à ses présupposés relativistes. Tout comme en Apocalypse 4 et 5, ce sont le « trône de Dieu » et « l'agneau immolé qui se tient debout» qui doivent être au centre de notre louange, de nos affections, de nos méditations. Ainsi, comme le souligna Cornelius Van Til¹⁶ à propos de l'éducation et de la culture, il est important que, dans l'écriture des cantiques, nous œuvrions en résonance avec les trois facettes du ministère parfait qu'a accompli Christ : prophète, prêtre et roi. Jésus-Christ est le prophète parfait (car il est le Logos éternel de Dieu qui nous a révélé le Père¹⁷), le prêtre parfait (il a offert son corps en sacrifice pour nous une fois pour toutes¹⁸) et le roi parfait éternel qui siège à la droite du Père et règne¹⁹. Ainsi, il faudrait que nos cantiques soient :

- Prophétiques, annonçant une parole claire et précise en accord avec la foi apostolique.
- Sacerdotaux, magnifiant le sacrifice de Christ qui « n'a point connu le péché », et qui a été fait péché pour nous « afin que nous devenions en lui justice de Dieu²⁰ ».
- Doxologiques, glorifiant le règne de Christ et la souveraineté de Dieu.

Il faut souhaiter que nos chants ne soient plus des « dérivés » de la culture ambiante, « vaporisés » d'un « parfum évangélique », mais plutôt qu'ils soient saturés de l'Evangile et offrent, à un monde qui est en pleine « dérive », une vision du « trône de Dieu » et de « l'agneau immolé qui se tient debout ».

16. <http://www.sermonaudio.com/sermoninfo.asp?SID=1220039319>.

17. Jn 1 ; Hé 1.

18. Hé 10 ; Rm 8.34 ; Hé 1.3.

19. 1 P 3.22 ; Ep 1.21.

20. 2 Co 2.21.

Faculté Jean Calvin
Institut de théologie protestant et évangélique

33 Avenue Jules Ferry, 13100 Aix-en Provence
<http://www.facultejeancalvin.fr/>

Programmes d'études 2012-2013

Licence sur place (licence en 3 ans)

Licence à distance (licence en 6 ans)

Master 1 (tronc commun, programme personnalisé)

Master 2 professionnel

(stage et dissertation/ rapport de stage)

Master 2 recherche

(séminaires, travaux dirigés, dissertation)

Doctorat, séminaires et thèse

*Tous ces programmes peuvent être suivis
sur place ou à distance*

Deux nouveaux programmes en 2012-2013

Certificat de formation chrétienne (1 an)

pour approfondir sa foi chrétienne

Diplôme Théologie et Mission (2 ans)

alliage d'une formation théologique

*et d'une expérience pratique au sein d'une
communauté*

Contact et information

Secrétaire administratif : Esther Dufour

academie@facultejeancalvin.fr

DOCTORATS EN THÉOLOGIE,
HONORIS CAUSA,
À LA FACULTÉ JEAN CALVIN,
LE 15 JUIN 2012

En 2010, la Faculté a honoré le travail de José Grau à Barcelone (Espagne), et l'année dernière celui de Pietro Bolognesi à Padoue (Italie). Cette année, nous exprimons notre reconnaissance à deux anciens collègues qui ont beaucoup contribué, avant de poursuivre leurs carrières ailleurs, au développement de la Faculté libre de Théologie Réformée.

William Edgar

Né à Wilmington, en Caroline du Nord (Etats-Unis) en 1944, William Edgar a vécu à Paris, Long Island (New York) et Genève (Suisse). Une licence en musicologie de l'Université de Harvard en poche, il a enchaîné avec un master en théologie au Westminster Seminary, un 3ème cycle en ethno-musicologie à l'Université de Columbia à New York et un Doctorat en Théologie à l'Université de Genève.

Il a enseigné à la Brunswick School à Greenwich dans le Connecticut (1970-1978) et à la Faculté libre de Théologie Réformée (1979-1989), où il continue à intervenir régulièrement en tant que professeur associé. Actuellement, il est professeur d'apologétique et coordonnateur du département d'apologétique au Westminster Theological Seminary.

William Edgar est membre associé de plusieurs associations académiques dont les American Musicological Society,

Evangelical Theological Society, Forum on Music and Christian Scholarship, Historical Society, American Society for Church History and Society for Ethno-musicology. Président de la Huguenot Fellowship, il est membre du comité directeur de plusieurs autres associations dont le Wilberforce Forum, le Trinity Forum et l’Institut Quo Vadis en Autriche. Il a été consacré pasteur dans l’Eglise Presbytérienne d’Amérique, et fait partie du comité de rédaction de *La Revue réformée*. Il intervient en tant que conférencier et conseiller dans les programmes de Veritas Forum. Il travaille avec le programme Centurions, ministère d’accompagnement dans les prisons. Il œuvre dans l’Association des chercheurs chinois et se déplace régulièrement en Chine. Il a enseigné dans plusieurs pays francophones en Afrique.

Il a écrit plusieurs ouvrages : *Taking Note of Music* (London : SPCK, 1986), *Reasons of the Heart* (Baker/Hourglass, 1996), *La Carte protestante* (Labor & Fides, 1997), *The Face of Truth : Lifting the Veil* (P & R, 2001), *Truth in All Its Glory : Commending the Reformed Faith* (P & R, 2004) et *Les dix commandements* (Excelsis, 2007). Il est en outre co-éditeur, avec K. Scott Oliphant, de la série *Christian Apologetics Past & Present* (Crossway). Il est l’auteur de nombreux articles sur des sujets variés, tels que l’apologétique et la culture, la musique de Brahms, les Huguenots français, l’esthétique afro-américaine. Amateur de football brésilien et de piano jazz, il est manager de *Renewal*, un groupe de jazz professionnel. Compositeur, il a produit dernièrement des morceaux d’inspiration africaine sur les Psaumes. Il a composé *La Sainte Victoire*, morceau interprété pour la première fois dans l’Eglise de Saint Jean de Malte à Aix-en-Provence en juin 2007.

Il est marié à Barbara Smythe Edgar. Administratrice de la Huguenot Fellowship, elle enseigne aussi le français à l’Institut de langues au Westminster Seminary. Les Edgar ont deux enfants, Keyes et Deborah, qui poursuivent leurs activités professionnelles à New York et en Californie, et trois petits-enfants.

Harold Kallemeyn

Harold Kallemeyn est né à Chicago, USA, en 1949. Il a été élevé, avec ses 9 frères et sœurs, au sein d'une communauté d'immigrants hollandais. Après l'école secondaire, il s'est inscrit au Moody Bible Institute (Chicago) où il a été mis en rapport avec un mouvement missionnaire naissant, Opération Mobilisation. Ce mouvement lui a permis de découvrir la France et de s'y engager dans des projets d'évangélisation et d'implantation d'Eglises. Après des études universitaires au Calvin College (USA), il s'est joint au personnel d'Opération Mobilisation en France.

Harold Kallemeyn et Elsbeth Büsser, d'origine suisse allemande, se sont rencontrés dans le cadre d'Opération Mobilisation et se sont mariés en 1975. Dieu a béni leur mariage en leur donnant trois filles, aujourd'hui adultes, vivant en Amérique du Nord.

Harold a fait des études, jusqu'à la maîtrise, à la Faculté Libre de Théologie Evangélique (Vaux-sur-Seine), complétées par une année d'études en théologie pastorale au Calvin Théological Seminary (USA). De 1980 à 1989, les Kallemeyn se sont engagés dans un ministère d'implantation d'Eglises à Montréal, Québec. Pendant la même période, Harold a poursuivi ses études à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal où il a obtenu un doctorat en Théologie.

En 1989, Harold est nommé professeur de Théologie Pratique à la Faculté Jean Calvin, et cela jusqu'en 2006. Pendant cette période, il a apporté des contributions régulières à *La Revue réformée* et participé à son comité de rédaction. Son livre *La jalouse qui détruit* a été retenu par la Société Internationale de la Mission pour faire partie de la collection de « La bibliothèque des pasteurs », distribuée actuellement à plus de 15 000 exemplaires à travers l'Afrique francophone.

Depuis 1998, en collaboration avec des collègues du Calvin Theological Seminary et des étudiants africains de la Faculté Jean Calvin, il a développé un programme de formation appelé

Formation Timothée Excelsis (Timothy Leadership Training, TLT). TLT est aujourd’hui implanté dans plus de 60 pays sur tous les continents. Ce programme est destiné, en priorité, aux pasteurs et responsables d’Eglise pour lesquels une formation en théologie n’est pas accessible. Il contribue au progrès de l’Evangile et au développement économique dans les villages et dans les quartiers populaires des grandes villes d’Afrique où il est implanté.

Depuis 10 ans, Harold se rend régulièrement en Afrique francophone pour mettre en œuvre ce programme. Actuellement, il travaille avec des directeurs d’instituts bibliques en Afrique pour l’intégrer dans le cursus régulier de leurs écoles. En même temps, il poursuit la rédaction de manuels qui initient des fidèles de culture orale à une lecture régulière de la Bible et à raconter des récits bibliques avec simplicité et rigueur.

Il occupe actuellement la fonction de consultant international pour « Timothy Leadership Training ».

En 2013, Harold et Elsbeth Kallemeyn ont le projet de quitter Aix-en-Provence pour s’installer à Montréal, Québec.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 30 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 15 Euros
Etudiants en théologie: 12 Euros. Deux ans: 20 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSSTFRPPTOU
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
10 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Toulouse 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSSTFRPPTOU

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 45 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 28 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 15 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus : 10 Euros
ou 15 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/tr
Nouveau site : <http://larevueriformee.net>

N° 263 – 2012/4 – JUILLET- 2012 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2012



SOLI DEO GLORIA