

LA REVUE REFORMEE

Edouard COTHENET, Paul WELLS, Jean-Marc BERTHOUD
Trois réflexions sur la doctrine de l'image de Dieu

1

Daniel HILLION et Charles NICOLAS
Dialogue autour de « Qui est mon prochain ? »

17

Stéphane ZEHR
La régénération par l'Esprit Saint dans le Réveil de la Drôme

47

Pascaline HOURIEZ
La légitimité du prêt à intérêt chez Jean Calvin

71

Paul WELLS
Le sérieux et le scandale de la souffrance. Hébreux 12

107

Revue de livres

Jean-Marc BERTHOUD, *L'alliance de Dieu à travers l'Ecriture Sainte ?
Une théologie biblique* (Yves Bourquin)

Anne-Frédérique MOCHEL-CABALLERO,
*L'Evangile selon C. S. Lewis. Le dépassement du masculin / féminin
dans la quête de Dieu* (Yannick Imbert)

115

N° 266 – 2013/2-3 – AVRIL 2013 – TOME LXVI – 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, J.-P. BRU, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, G. KWAKKEL et P. W.
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.

paulwells12@btinternet.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCET. 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 b

TROIS RÉFLEXIONS SUR LA DOCTRINE DE L'IMAGE DE DIEU¹

Père Edouard COTHENET
Paul WELLS
Jean-Marc BERTHOUD

I. De l'image à la ressemblance

La question des droits de l'homme est l'une des plus importantes de nos jours. Les progrès incessants de la technique ne risquent-ils pas de se retourner contre l'homme ? Comme il convient que les comités d'éthique se montrent vigilants !

Comment fonder la dignité de l'homme ? Le chapitre premier de la Genèse se distingue par sa vision universelle. L'humanité est en cause, dans sa dualité mâle et femelle, l'homme et la femme étant l'un et l'autre créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Y a-t-il une différence réelle entre les deux termes *çèlèm* (image) et *demûth* (ressemblance) ? Les hébreuïsants en discutent. Les traducteurs grecs utilisent *eikôn* et *homoiôsis*, le second semblant indiquer un niveau de ressemblance plus achevé. Nous y reviendrons.

Dans un monde peuplé d'images divines, l'interdit des représentations caractérise le judaïsme. Or, en présentant l'homme comme image de Dieu, la Genèse inculque le respect auquel tout

1. Les deux premiers textes de ce dossier ont été présentés à la demande du journal *Réforme* pour représenter une position catholique romaine et protestante sur ce sujet. Ce dossier n'a pas vu le jour et *La Revue réformée* le publie, en ajoutant le texte de Jean-Marc Berthoud. Nous remercions le père E. Cothenet d'avoir accepté notre proposition de reprendre son texte dans nos pages.

homme a droit en lui-même, quelle que soit sa naissance. Une particularité du texte mérite l'attention, à savoir la délibération de Dieu en lui-même : « Faisons l'homme à notre image (...). » Ce pluriel a bien embarrassé l'exégèse rabbinique, alors que les Pères de l'Eglise l'ont interprété dans une perspective trinitaire. Ne pouvons-nous dire que si Dieu se parle à lui-même pour créer l'homme, c'est que celui-ci est par nature un être de liberté et de dialogue, capable ainsi de répondre à son Créateur ?

Dans une ville, la statue du roi signifie qu'il exerce l'autorité, même s'il est physiquement absent. Au couple originel Dieu accorde une délégation pour dominer tous les animaux, qu'ils vivent dans les eaux, dans l'air ou sur terre. Ce pouvoir doit être exercé dans un esprit de douceur, comme le note P. Beauchamp. La consommation de la viande ne sera autorisée qu'après le déluge comme remède à la dureté des temps.

Dans les chapitres 3 à 9 de la Genèse, nous assistons à une dégradation constante de l'humanité. Suite au meurtre d'Abel, Caïn banni de la présence de Dieu n'en reçoit pas moins une marque de protection (Genèse 4.15s.). Lamech est animé d'un esprit de vengeance terrible (Genèse 4.23). La corruption de toute chair entraîne le déluge. La prolifération du mal signifie-t-elle que l'homme a perdu sa dignité d'image ? Pourtant, quand Noé sort de l'arche, Dieu lui donne le code fondamental pour toute vie en société : « Qui verse le sang de l'homme verra son sang versé. Car, à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme. » (Genèse 9.6) De cette alliance pour toute l'humanité, l'arc-en-ciel est le signe (Genèse 9.12-17). Quelle que soit sa situation, l'homme reste créé à l'image de Dieu. Le psalmiste s'exclame : « Qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui (...) Tu en as fait presque un dieu. » (Psaume 8.5s.)

Sur la dignité de l'homme, le Nouveau Testament apporte une lumière décisive en présentant le Christ, nouvel Adam, comme « l'Image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature » (Colossiens 1.15). Le texte s'inspire de ce qui est dit de la

Sagesse dans l'Ancien Testament : «Elle est reflet de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de sa bonté. » (Sagesse 7.26) Dans l'hymne au Christ de l'épître aux Colossiens, « premier-né de toute créature » correspond à « premier d'entre les morts » (au verset 18). Création et re-création se répondent. Le Christ est médiateur, d'une part, parce qu'il reflète la bonté du Père et, d'autre part, parce qu'il a partagé la condition humaine, marquée par la mort, mais appelée à l'immortalité. La révélation du Père, le Fils l'a faite par toute sa vie et son enseignement. Comme le dit S. Jean : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé. » (Jean 1.18) De façon paradoxale, le voile s'est déchiré à l'heure de l'élévation en croix : « Père, glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie et qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. » (Jean 17.1ss)

Par le baptême, sacrement de la foi, l'homme revêt le Christ, en lequel sont dépassées les vieilles oppositions liées à la race, à la condition sociale, au sexe même (Galates 3.28). L'homme nouveau transcende ces clivages, sans que disparaissent les différences de la nature ni la variété des dons. Unité ne signifie pas uniformité. Conformé par son baptême au Christ, le chrétien est invité, comme Paul lui-même, à regarder vers l'avenir : « Oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élance vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus-Christ. » (Philippiens 3.13-14) Le terme sera atteint « quand le Christ transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable (*summorphon*) à son corps de gloire. » (Philippiens 3.21) Le merveilleux échange sera alors accompli : parce que le Christ a pris la condition (*morphe*) d'esclave (Philippiens 2.7), il communiquera aux croyants la condition (*morphe*) de gloire.

Dans l'anthropologie des Pères grecs, et à leur suite dans celle de l'orthodoxie, la réflexion sur l'homme à l'image de Dieu est fondamentale. Toutefois les différences ne manquent pas : est-ce

l'homme concret, corps et âme, qui est concerné, ou seulement son âme? Donnons la parole aux deux thèses en présence.

Dans sa lutte contre le spiritualisme désincarné des gnostiques, Irénée enseigne que c'est l'homme, dans sa condition de chair animée, qui a été créé à l'image du Verbe de Dieu fait chair. Attentif au déroulement de l'histoire, l'évêque de Lyon présente le péché d'Adam comme celui d'un enfant. Au terme du « rythme » fixé par la Providence, « le Verbe de Dieu se fit chair (...) Il fit apparaître l'image dans toute sa vérité en devenant Lui-même cela même qu'était son image (comprendons Adam) (...) et il rétablit la ressemblance de façon stable. » (*Adv. Haer*, V, 16, 2) Cette ressemblance est pleinement acquise quand, par la résurrection, l'homme participe à l'immortalité divine. De plus, aux antipodes de l'élitisme gnostique, Irénée développe une vision universaliste, car « le Christ a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous procure le salut en raccourci ». (*Adv. Haer*, III, 18, 1)

L'enseignement d'Origène a pour horizon philosophique le moyen-platonisme, représenté par Plotin. Condamnant toute forme d'anthropomorphisme, le maître d'Alexandrie considère que c'est par son âme que l'homme peut être dit à l'image de Dieu. Citons un passage caractéristique du traité *Sur les Principes* : « L'homme a reçu, lors de la création première, la dignité de l'image, mais la perfection de la ressemblance lui a été réservée pour la consommation ; il fallait assurément qu'il se l'appropriât lui-même par le zèle de ses efforts personnels en imitant Dieu. » (III, 6, 1) Cette insistance sur la liberté caractérise les Pères grecs, orientés autrement que le sera S. Augustin dans sa lutte contre Pélage. La grâce n'est pas exclue ; cependant la marche vers la ressemblance plénière avec Dieu, dans la vision céleste, n'est possible que dans un climat de liberté.

On ne saurait ramener la mystique chrétienne aux spéculations du néo-platonisme sur l'invisibilité de Dieu. La foi au Verbe incarné – Lui qui récapitule toute l'humanité selon Irénée – inclut la solidarité avec nos frères les hommes, spécialement les pauvres,

comme l'écrit S. Jean : «N'aimons donc pas seulement en paroles, mais en acte et dans la vérité. » (1 Jean 3.18) « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas. » (1 Jean 4.20)

Cette conception dynamique du salut permet de conclure que l'homme n'est pas prisonnier de son passé. Tant qu'il vit, tous les retournements sont possibles. La Parole de vie peut encore atteindre le cœur de pierre et le transformer en cœur de chair, comme le montre l'exemple du bon larron, le premier saint introduit au paradis avec le Christ.

Edouard Cothenet
professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris

II. Etre ou ne pas être l'image de Dieu ?

Nous sommes membres d'une humanité qui est capable du meilleur comme du pire. Comment comprendre cette danse à deux temps ?

« Dieu a créé l'homme à son image et l'homme la lui a bien rendue. » Cette plaisanterie simpliste montre toute la difficulté que présente l'affirmation que l'homme (au sens générique) est image de Dieu.

Les débats théologiques à ce sujet, anciens ou récents, semblent échouer sur les récifs de mille qualifications et distinctions, y compris dans leurs tentatives les plus rigoureuses.

1. De l'essence à la fonction

« L'essence de la nature humaine est d'être créée à l'image de Dieu », dit une ancienne définition. Mais pouvons-nous aller plus loin et préciser ce qu'est cette *essence* ? Projet hasardeux !

En théologie chrétienne, toutes tendances confondues, on est passé d'une définition de l'homme s'appuyant sur une certaine ontologie à une approche simplement fonctionnelle de l'image.

Nous en serions arrivés, maintenant, paraît-il, plus loin, à savoir à une déconstruction de la notion même d'humanité.

La Bible ne propose, nulle part, une définition de l'image de Dieu. Ce fait même peut nous conduire à faire preuve de réserve face aux définitions trop massives, qui ont été acceptées dans le passé comme des évidences, dans des systèmes théologiques carrés.

2. Le sens de l'image

Dès son premier chapitre, l'Ecriture dit que l'homme est créé à l'image de Dieu. Cette affirmation, replacée dans son contexte historique et culturel, est assez étonnante.

Quel en est le sens ? Il s'agit évidemment d'un usage *métaphorique*, car l'homme n'est pas semblable à une reproduction de Dieu de taille inférieure, comme celle de César sur la monnaie romaine.

Une interprétation possible serait que l'homme est le reflet de Dieu ou une représentation substantielle de ses qualités. Mais cela ne permettrait pas, de prime abord, d'expliquer comment *la corporalité* de l'homme peut être qualifiée de ressemblance de Dieu. Une autre interprétation propose que l'image n'est pas un *duplicata*, mais une correspondance de la réalité divine sur le plan du créé. Une troisième version – il y en a d'autres – serait de dire que l'image est une représentation visible d'une réalité invisible. Dans le Moyen-Orient ancien, les statues étaient des représentations de la puissance du suzerain. Ainsi, comme image de Dieu, l'homme serait investi d'une fonction de représentation dans la création en accomplissant ses fonctions (prophète, prêtre et roi). Ici, l'accent est mis sur *la vocation* que l'homme a reçue. L'image de Dieu embrasse tout ce qui est humain et se manifeste dans la vocation de l'être humain.

3. Image et vocation

S'il fallait choisir, cette dernière interprétation correspond bien au milieu culturel de la Genèse. C'est, précisément, parce que l'homme lui-même est la « statue cultuelle » de Dieu dans la

création qu'il lui est interdit, par les Dix Commandements, de se « faire des images taillées ».

La personne qui trahit cette vocation d'image de Dieu devient, de ce fait, idole elle-même (son propre dieu et maître) ; elle suit le programme d'une anti-vocation. Il est, ainsi, possible de comprendre comment, dans les manifestations d'une inhumanité extrême, l'image devient une anti-image. Les comportements, les désirs naturels et les pensées normales d'un être humain sont pervertis. L'homme devient esclave de ses idoles. Qui peut dire jusqu'où il lui est possible d'aller dans l'anti-vocation dès lors que la démarche est amorcée ?

Si l'idée selon laquelle l'image est liée à la vocation de l'homme s'écarte des interprétations traditionnelles – qui définissent l'image comme quelque chose en l'homme –, les possibilités ouvertes à l'être humain vont du plus noble au plus inhumain.

4. Conformité à Dieu

L'image de Dieu inclut également, à l'origine, la notion d'une *conformité* à Dieu. Cette conformité ne serait pas naturelle ou surnaturelle, mais de nature éthique. Nous pouvons discerner ce que cette image a perdu et ce qui est restauré en Christ : la justice, la sainteté et la vérité (selon Colossiens 3.10, Ephésiens 4.24).

Dès que ces caractères éthiques sont endommagés, l'injustice, la pollution et l'erreur apparaissent dans les différents domaines de l'existence. Plus l'image est endommagée – corrompue, diraient les anciens théologiens – plus l'homme est attiré vers la dépravation.

Dire que l'homme est créé à l'image de Dieu signifie qu'il est créé, à la fois, dans la sainteté, la justice et la vérité, et dans une situation ouverte où la déformation de l'image est possible. L'image de Dieu peut être conçue comme ayant trois aspects : formel (l'aspect spirituel de l'humain), matériel (les facultés humaines : la

sainteté originelle dans la justice, la connaissance et l'amour) et, en conséquence, de communion avec Dieu et avec le prochain.

5. Image perdue ?

L'image est actuellement polluée par la rébellion de l'homme, son désir de s'éloigner de Dieu, jusqu'à l'effacement au sens matériel, les facultés humaines étant asservies au péché. En ce qui concerne sa vocation, l'homme se détourne aussi du service de Dieu dont il est le représentant dans la création. Calvin précise : « Bien que nous confessions que l'image de Dieu n'a point été entièrement anéantie et effacée, elle est tellement corrompue qu'il n'en reste qu'une affreuse déformation². »

L'homme demeure, par sa nature spirituelle, une personne à l'image de Dieu. L'avantage de cette position est qu'elle permet d'affirmer que l'homme reste toujours un homme à l'image de Dieu dans son *humanitas*, avec la dignité que cela implique – dans le respect de la vie humaine, par exemple – et ce même après la chute. Son désavantage est que la distinction entre le formel et le matériel, entre la nature et la personne est difficile à faire, compte tenu de leurs contenus.

6. Image et Trinité

Si les approches traditionnelles de l'image de Dieu présentent des avantages, elles ont aussi l'inconvénient de ne pas relever assez le fait que l'humain se définit par rapport à Dieu dans une relation de communion.

En Dieu lui-même, nous trouvons déjà la notion de relation et de communion. Crée à l'image de Dieu, l'humanité existe en relation avec Dieu, le Dieu trinitaire. La Trinité divine est une expression d'une relation dans l'altérité. Etre à l'image de Dieu pourrait donc être conçu comme une dynamique personnelle puisque les êtres humains sont appelés à représenter Dieu dans la création. Cette représentation devrait être perçue aussi

2. J. Calvin, *Institution chrétienne*, I, xv, 4, cf. II, ii, 17, Kerygma/Excelsis, 2009, 139.

bien dans les relations humaines que dans la relation avec la réalité impersonnelle. L'image inclut donc une action écologique de préservation et de gestion de la création. L'anti-écologique se retourne contre l'homme qui dégrade son image par sa façon de se comporter.

La détérioration de l'image concerne ainsi le rapport qui existe entre *la personne* et Dieu, entre *les personnes* et aussi entre *la personne* et *le monde*. La restauration de l'image est accomplie par Christ qui est la véritable image de Dieu (Hébreux 1.3). L'homme redevient alors à l'image de Dieu vis-à-vis du Créateur, des autres et du monde.

Il existe, dans le message biblique, toute une dynamique de restauration, centrée sur Christ et animée par lui vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et du monde. Le rétablissement de l'image est global, même s'il n'est pas encore total en ce monde, avant le retour de Christ et avant la nouvelle création. Une eschatologie chrétienne comporte un centre christologique et une réalité anthropologique marquée par l'espérance.

7. Ce qui est dégradé attend le renouveau

L'image humaine de Dieu existe donc en relation : ou dégradée par le péché ou en Christ ; dans les deux cas – à cause du péché et grâce à Christ –, elle se manifeste dans les relations avec toutes les créatures, humaines ou non. Dans le Nouveau Testament, l'image se rapporte, de façon primordiale, à l'humanité nouvelle en Christ. En elle, il y a des hommes et des femmes recréés par l'Esprit à l'image de l'Image, dans une dynamique de progrès et d'espérance. Les structures fondamentales de la création participent ainsi au renouveau des choses anciennes et annoncent le royaume à venir.

Paul Wells
doyen adjoint et professeur de théologie systématique
à la Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence

III. L'homme image et ressemblance de Dieu

Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance (Genèse 1.26-28). Comment devons-nous comprendre cette vérité ?

1. Distance analogique entre Dieu et l'homme, son image et sa ressemblance

L'homme, étant image et ressemblance de Dieu, est donc distinct de Dieu. Il n'est pas Dieu ! Cela ferme la porte, de manière abrupte et définitive, à toute assimilation de l'homme à Dieu. Le culte de l'Homme, qui est la religion universelle de notre civilisation, est non seulement l'impiété absolue, mais une absurdité.

Image et ressemblance impliquent une distance, donc tout langage direct, univoque pour parler de Dieu est exclu. Il en est de même pour toute mystique de type fusionnelle et illuministe, elle aussi univoque, mais ici sur le plan de l'émotion et du sentiment.

Cependant, l'image et la ressemblance affirment que cette distance n'est pas absolue, ce qui exclut également tout langage équivoque, incapable de parler de Dieu. L'homme peut donc dire quelque chose sur Dieu, mais cela sera dans le langage de l'analogie, langage révélé qui est celui de l'image et de la ressemblance. Il en est de même pour notre expérience de Dieu ; elle n'est jamais fusionnelle.

C'est cette image et ressemblance de l'homme avec Dieu qui lui permet de communiquer (comme le font aussi les anges) avec Dieu, de recevoir ses révélations verbales et symboliques et d'avoir une relation personnelle avec lui, de le prier, de l'adorer, de le servir et même de le rejeter. Ceci n'est pas le cas pour les autres bonnes créatures de Dieu, bien qu'elles manifestent comme l'homme, dans leur être même, la gloire de leur Créateur.

Mais il nous faut dire davantage encore. L'image et la ressemblance impliquent une capacité de création chez l'homme qui,

tout en demeurant celle d'une créature, est cependant, d'une certaine façon, analogue à celle de Dieu. Cette capacité lui permet de créer des familles et toutes sortes de communautés et de produire des œuvres d'invention et d'innovation, de construction, d'art et de technique propre à ce mandat qui lui a été confié par Dieu dès sa création. Cela doit se faire d'une manière qui est bénéfique aux créatures, dans le cadre de l'ordre des premiers principes de la création ainsi que dans une soumission aux limites qui sont imposées à l'homme par la loi divine. Tout cela rend manifeste le fait que l'homme, image et ressemblance de Dieu, est une créature véritablement merveilleuse (Psaume 139.14).

2. Crédit directe par Dieu de l'homme, son image et sa ressemblance

C'est ce Dieu tout autre (transcendant) et présent partout (immanent) qui créa lui-même directement, de manière spécifique et distincte, l'homme de la poussière du sol, lui insufflant le souffle de vie, faisant ainsi de lui un être vivant (Genèse 2.7). Cet acte créateur direct de l'homme par Dieu, à l'image et à la ressemblance divine, tel qu'en témoigne notre texte (et l'Ecriture tout entière), ferme la porte de manière décisive à toute idée que l'homme aurait pu être issu, de manière graduelle et progressive (ou de manière soudaine et abrupte), d'une forme inférieure de vie : être hominien imaginaire, grand singe, animal. Il en va de même pour l'idée étrange que l'homme, image et ressemblance de Dieu, puisse être le produit direct des lois de la nature, de la matière elle-même : cela, ou par un processus purement naturel, ou par une évolution prétendument dirigée par Dieu. L'affirmation de cet acte distinct et ponctuel de Dieu – accompli au commencement de la création – pour créer l'homme d'une nature stable, se reproduisant comme tous les êtres vivants selon son espèce, ferme aussi la porte, de manière décisive et définitive, à toute idée affirmant l'apparition de l'homme sur la terre comme conséquence d'un quelconque processus évolutif d'origine naturelle ou surnaturelle.

3. L'homme, image et ressemblance de Dieu, résume les ordres de la création

L'homme résume en lui-même tous les ordres de la création terrestre. En son être, il rassemble tout à la fois la matière, la vie végétale (par laquelle notre corps assimile la matière), la vie animale et la vie spirituelle. Il est donc un être à la fois matériel et spirituel, corps et âme, unité qui, sans les effets du premier péché, n'aurait jamais été dissoute. Seul, l'homme peut donc être – cela de manière complète – image et ressemblance de Dieu. C'est donc l'homme tout entier qui est image et ressemblance de Dieu. Cependant l'Ecriture affirme que, malgré les effets de la chute, la création elle-même, dans son ensemble et dans chacun de ses éléments, matériels, végétaux, animaux et spirituels, crie, chaque créature de la manière qui lui est propre : « Gloire, gloire, gloire à l'Eternel ! »

4. L'homme tout entier, image et ressemblance de Dieu

Une telle constatation conduit à affirmer que l'image et la ressemblance de l'homme à Dieu ne réside pas uniquement dans son âme, dans sa raison, dans sa conscience, dans sa mémoire, dans ses sentiments, dans sa liberté d'action et, encore moins, dans son corps – chaque élément de son être étant pris à part – mais dans son être tout entier : corps et âme indissolublement unis en une personne corporelle et spirituelle vivante. C'est la réalité de cette union qui fonde à la fois la possibilité même de l'incarnation du Christ, et la nécessaire résurrection de notre corps au dernier jour. La Bible ne considère pas (comme le font les gnostiques) la nature matérielle et corporelle de l'homme comme étant, en elle-même, antispirituelle.

5. La Bible utilise les qualités de l'homme, image et ressemblance, pour parler de Dieu

Il en résulte la merveilleuse liberté que se donne la Bible d'utiliser tous les aspects de l'être de l'homme – image et ressemblance de Dieu – pour parler de son Créateur, Père, Fils et

Saint-Esprit, un seul Dieu. C'est ainsi que la Bible parle de la main de Dieu, de ses yeux, de ses oreilles, de son pied, de son doigt, de son cœur, de ses entrailles. Elle va même jusqu'à pousser l'analogie qu'implique l'image, employant le même terme hébreu – *yada* – pour parler, à la fois, et de la connaissance charnelle que les époux ont l'un de l'autre et de la connaissance que les hommes et les femmes ont de Dieu lui-même ! Plus encore, la Bible, tout en maintenant constamment la distance nécessaire entre le Créateur et les créatures, parle du caractère de Dieu en termes pleinement humains : de sa sagesse et de son amour, de sa justice et de son caractère paternel et filial, de sa douceur maternelle et de sa tendresse, de sa jalousie, de son dégoût, de sa colère et de sa fureur. Toutes les qualités de l'homme, tant physiques que morales et spirituelles, sont aptes à parler de manière analogique – et non de manière univoque et équivalente, vu la distance qui sépare le Créateur de ses créatures – du Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit. La raison en est simple : l'homme tout entier est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

6. L'homme être social, image et ressemblance analogique du Dieu Trinitaire

Nous venons de le dire, le Dieu unique que révèle la Bible est constitué de trois Personnes distinctes, toutes trois également divines : Père, Fils et Saint-Esprit, une seule essence, un seul Dieu. L'image et la ressemblance de Dieu en l'homme doivent donc, elles aussi, d'une certaine manière, refléter ce caractère trinitaire du seul vrai Dieu. C'est pour cette raison aussi *a)* que Dieu parle de lui-même au pluriel lorsqu'il crée l'homme : *Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance* ; et *b)* qu'il parle également de l'homme, créé par lui le sixième jour de la création, d'abord au singulier, puis au pluriel : *Dieu créa l'homme à son image* ; puis, un peu plus loin : *homme et femme il les créa*. La nature de Dieu étant communautaire (la Sainte Trinité), il en est pareil pour l'homme dont la famille elle-même tire son origine de la famille céleste (Ephésiens 3.15). Ce caractère un et multiple

de la Sainte Trinité se reflète, en effet, dans toute la réalité créée par lui : toujours une et multiple. L'homme est donc créé, non pas atome individuel, mais doté d'une nature communautaire : homme et femme, parents et enfants ; famille resserrée et famille étendue ; clan, tribu, nation et humanité tout entière. Il en est de même pour l'homme régénéré qui ne peut être conçu hors de l'Eglise, séparé du corps de Jésus-Christ, en dehors de la communauté des croyants. L'idée d'un homme isolé, atome humain solitaire, détenteur de droits individuels inaliénables est donc une pure absurdité qui nie le caractère nécessairement social de l'homme, image et ressemblance du Dieu trinitaire. Tous ceux qui sont issus d'Adam, image et ressemblance de Dieu, sont, chacun pour son propre compte, cela dès sa conception jusqu'à sa mort, image et ressemblance du Dieu trinitaire.

7. Une image de Dieu immuable et une ressemblance dépendante de ce que l'homme adore

Enfin, la Bible nous enseigne que l'homme est fait tout à la fois à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu. Ces deux mots ne sont-ils qu'une répétition littéraire selon les normes stylistiques de la Bible ? Ou contiennent-ils l'expression de deux aspects, distincts en pensée mais unis dans leur réalité, de la nature humaine ?

L'image divine qu'est l'homme exprime sa nature d'être spécifiquement humain : ce qui est immuable en l'homme. Ainsi, même l'homme le plus déchu, le plus mentalement aliéné et le plus débile, le plus déformé physiquement, même l'homme criminel le plus pervers, le plus odieux, demeure toujours et immuablement homme : image de Dieu. La nature, l'essence humaine, son espèce, pour tout dire sa forme substantielle, demeure inchangée. La loi de Dieu nous enseigne que, si le criminel doit certainement être puni, ce châtiment, juste et nécessaire, ne lui ôte aucunement sa dignité comme créature à l'image de Dieu. C'est la dignité terrestre suprême de cette image divine qu'est l'homme qui justifie, d'une part, l'application de la peine capitale sur ceux qui la détruisent en commettant un meurtre et, d'autre

part, qui interdit toute forme d'homicide volontaire par avortement ou par euthanasie.

La ressemblance de l'homme à Dieu porte-t-elle également ce caractère immuable ? Sur ce point la Bible est d'une clarté toute particulière : l'homme moralement (et non ontologiquement) mutable est à la ressemblance de celui (ou de la chose, de la créature, de l'idée) qu'il adore. Ainsi, au commencement, l'homme était sans péché, entièrement bon, créé dans une entière communion avec Dieu, étant sa parfaite image et ressemblance. Avec la chute, si l'homme perdu est maintenant spirituellement mort, séparé de Dieu et inéluctablement voué à la mort physique, cette déchéance spirituelle et morale ne change pas sa nature, l'image, mais transforme sa ressemblance originelle avec Dieu en dissemblance. Car, nous dit la Bible, lorsque les hommes en viennent à adorer les créatures, ils en viennent aussi, inévitablement, à ressembler aux idoles qu'ils adorent : animal de toute espèce, astres des cieux, objets fabriqués de la main des hommes ; aujourd'hui, cette merveilleuse créature qu'est l'homme se livre lui-même au néant, vide auquel nos contemporains se sont pour la plupart abandonnés, devenant ainsi, quant à leur ressemblance, des hommes creux, des hommes sans qualités, des hommes de néant. Paul nous explique, en Romains 1.21-23, le chemin qui conduit à l'effacement de la ressemblance de l'homme à Dieu. Et le psalmiste est plus explicite encore sur les effets d'une pareille idolâtrie sur la ressemblance de l'homme à Dieu en Psaume 115.4-8.

Il n'en va pas de même pour celui qui met sa confiance dans le Dieu vivant et vrai, en Jésus-Christ qui, dans son humanité assumée, est l'unique parfaite image de Dieu. S'il adore Dieu de tout son cœur, de toute sa pensée, de toute son âme et de toute sa force, il en viendra, justifié devant Dieu par l'œuvre du Christ à la croix et renouvelé dans son être même par l'action recréatrice du Saint-Esprit en lui (petit à petit et de plus en plus), par l'action en lui de la grâce souveraine et de la miséricorde du Dieu bienveillant et fidèle, à ressembler à cette image parfaite

de Dieu. Jésus-Christ, en tant que second Adam, est et nous révèle en son humanité glorifiée ce qu'est l'image parfaite de Dieu en l'homme ; il nous appelle, par le renouvellement de notre personne, à ne plus porter l'image de l'homme terrestre mais celle de l'homme céleste en Jésus-Christ (1 Corinthiens 15.49 ; Romains 8.29). Car cette image parfaite de Dieu, Jésus-Christ lui-même, est communiquée à tous ceux qui mettent leur entière confiance en Dieu. Un miracle aussi inouï – notre participation de la nature divine (2 Pierre 1.4) – s'accomplit par l'imputation à l'homme perdu de la nature humaine de notre Dieu et Seigneur, Jésus-Christ, Dieu le Fils, égal au Père, engendré par lui de toute éternité et maintenant, les temps étant accomplis, conçu Fils de l'homme par l'action du Saint-Esprit dans le sein de la vierge Marie. C'est en ce sens que nous devons comprendre les paroles réconfortantes de l'apôtre Paul :

Nous tous, **qui le visage dévoilé**, reflétons comme en un miroir la gloire **du Seigneur**, nous sommes transformés en la même image, **de gloire en gloire**, comme par le Seigneur, l'Esprit. (2 Corinthiens 3.18)

DIALOGUE AUTOUR DE « QUI EST MON PROCHAIN ? »

Daniel HILLION et Charles NICOLAS*

I. Amour fraternel et action sociale

Daniel HILLION

Est-il possible d'édifier, d'approfondir et de défendre une doctrine et une pratique sociales évangéliques ? Sur quelles bases ?

Le pasteur Charles Nicolas a récemment écrit un article pour avertir contre la tendance à amalgamer l'amour fraternel et l'action sociale ou l'aide humanitaire¹. Il y défend la thèse selon laquelle, sous le terme de « prochain », l'Ecriture désigne exclusivement des membres du peuple de Dieu et, éventuellement, des personnes en train de se rapprocher de ce peuple². Il affirme que, toujours ou presque, « les pauvres dont parle la Bible sont les pauvres en Israël ou de l'Eglise³ ». Son propos n'est pas de contester la légitimité d'une implication sociale de la part des chrétiens : il l'affirme au contraire très nettement⁴. Il s'agit, néanmoins, de souligner fortement la priorité de la solidarité entre chrétiens et de contester que l'action sociale et politique fasse partie de la vocation de l'Eglise en tant que telle.

* D. Hillion est agent du SEL et C. Nicolas est pasteur et aumônier des hôpitaux à Alès.

1. C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? Action sociale et amour fraternel... », *La Revue réformée* 73 (2012/2-3), 1-42.

2. *Ibid.*, 2. Voir 13-15, une section sur l'étranger dans l'Ancien Testament.

3. *Ibid.*, 12.

4. Voir, en particulier, *ibid.*, 29-34, les pages sur l'Eglise dans la cité.

C. Nicolas met en lumière des vérités bibliques trop souvent oubliées aujourd’hui et nous aurons l’occasion d’y revenir dans la dernière partie de cet article. Je crains, néanmoins, qu’une systématisation trop rapide de certaines idées, un manque de « tact » dans l’approche de certains textes bibliques et une discussion insuffisante des thèses de chrétiens d’autres opinions que la sienne⁵ ne fragilisent les conclusions auxquelles parvient C. Nicolas, au risque de faire perdre, pour beaucoup de lecteurs, les bons fruits que l’on pourrait retirer de sa réflexion sur un sujet important.

Je proposerai donc – sans chercher à répondre systématiquement à l’ensemble de l’article de C. Nicolas – de poser quelques questions pour parvenir à des distinctions supplémentaires et, si possible, apporter une pierre à l’édifice d’une doctrine sociale évangélique.

1. Le compatriote de l’Ancien Testament est-il l’équivalent du frère en Christ du Nouveau Testament ?

C. Nicolas énonce le principe selon lequel, dans l’Ecriture, lorsque le terme de frère « ne désigne pas le frère de sang », il « désigne toujours un membre du peuple de Dieu⁶ ». Attardons-nous sur cette distinction : elle mérite d’être précisée.

5. Il est étonnant qu’un article de plus de 40 pages ne comporte guère plus de six ou sept références bibliographiques. C. Nicolas aurait pu confronter son interprétation des textes bibliques avec celle d’autres commentateurs ou se demander pourquoi, dans la tradition calviniste dont il se réclame, on trouve sans difficulté une définition du prochain bien différente de la sienne. Le *Catéchisme de Genève* (écrit par Calvin), 32^e dimanche, question 221, définit les prochains comme étant « non seulement nos parents et amis, ou ceux qui ont accointance avec nous, mais aussi ceux que nous ne connaissons pas, et même nos ennemis ». La question suivante précise en évoquant la conjonction « que Dieu a mise entre tous les hommes de la terre » (je souligne). Cf. *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, sous dir. O. Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986, 2005, 72. F. Turretin, qu’on a appelé le Thomas d’Aquin réformé, s’emploie à montrer que dès l’Ancien Testament le mot « prochain » vise tous les hommes : il ne semble pas imaginer qu’on puisse contester que ce soit le cas dans le Nouveau ! Il convient d’enregistrer ces positions incompatibles avec la thèse de C. Nicolas dans des « monuments » d’orthodoxie réformée. Cf. *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G.M. Giger, ed. J.T. Dennison Jr., Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing, 1994, volume 2, loc. XI, qu. III, § XX, 25.

6. C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? », *art. cit.*, 11.

a. Frères de sang, frères en humanité ?

La fraternité charnelle peut s'entendre à des niveaux différents et ne devrait pas être restreinte à la relation avec celui qui a le même père et la même mère que moi : le sens le plus fort est celui de la famille nucléaire ; puis vient la famille élargie (Lot, neveu d'Abraham, est appelé son « frère » en Gn 14.14) et divers autres cercles plus larges encore (membre d'une même tribu, par exemple en Nb 16.10) ; ensuite, vient le peuple et même les relations entre peuples aux origines ethniques communes (l'Edomite est le « frère » de l'Israélite d'après Dt 23.6) et, enfin, l'humanité entière.

C. Nicolas admet « l'égalité de condition «en humanité⁷», mais il se montre réticent devant l'utilisation de l'expression « frère en humanité⁸ ». A moins de nier qu'Adam soit le père⁹ de tous les humains, je ne comprends pas très bien comment quelqu'un qui explique que « dans la Bible, sont frères ceux qui ont le même père¹⁰ » puisse avoir un problème avec le fait de désigner l'ensemble des humains comme frères en humanité. C'est bien dans ce sens que l'Ecriture dit : « (...) je réclamerai à chaque homme la vie de l'homme qui est son frère. » (Gn 9.5)

Le souci principal de C. Nicolas semble être de nier que *Dieu* soit le Père de tous les humains : « Dieu est bien le créateur de tous les hommes, mais il est le père de ceux qui, en Christ, ont reçu l'Esprit d'adoption. »

Il n'est pas nécessaire d'affirmer que Dieu est le Père de tous les humains pour retenir la notion de « frères en humanité » : l'unité du genre humain issu d'Adam suffit pour cela. Néanmoins, on peut aussi risquer la thèse d'une paternité universelle de Dieu sans tomber, le moins du monde, dans la

7. *Ibid.*, 26.

8. *Ibid.*, 26.

9. On sait que, dans la Bible, le mot « père » peut désigner très largement un ancêtre (voir Jn 8.53) et que l'expression « fils de » peut vouloir dire « descendant de » (voir Mt 1.1).

10. *Ibid.*, 10.

« confusion » que redoute C. Nicolas. Un catéchisme réformé nous met sur la voie¹¹ :

D. Comment le nom **de** Père est-il attribué à Dieu, **dans** l'Ecriture Sainte ?

R. De **deux** façons, en général à toutes les trois Personnes, et en particulier à la première Personne seulement. (...)

D. Pourquoi les trois Personnes en général portent-elles le nom **de** Père ?

R. Elles le portent à l'égard **de** toutes les créatures, lesquelles en ont reçu leur être, qui sont conservées par ces trois Personnes, et qui en reçoivent encore tous les jours, tout ce qui leur est nécessaire. (...)

D. A quel égard la première Personne est-elle appelée Père ?

R. A **deux** égards, premièrement à l'égard **de** notre Seigneur Jésus-Christ. Secondement, à l'égard **de** tous les fidèles.

Cette distinction me semble satisfaisante¹². En tout cas, on ne peut pas lui reprocher de faire le moindre pas en direction de l'universalisme ou d'introduire la moindre confusion entre le sens dans lequel Dieu est le Père des fidèles et celui dans lequel il l'est de ses créatures.

b. La fraternité spirituelle

C. Nicolas utilise la notion de « membre du peuple de Dieu » pour regrouper l'appartenance à Israël de l'Ancien Testament et celle à l'Eglise du Nouveau Testament. C'est à ces personnes que s'appliquent les termes de « prochain » ou de « frère ». Il faut, certes, distinguer entre Israël et l'Eglise : « La nouveauté, c'est que des hommes et des femmes extérieurs au peuple d'Israël pourront être comptés, en plus grand nombre qu'auparavant,

11. *Catéchisme de Heidelberg* avec une courte explication par demandes et par réponses, ajoutée à chaque article, pour lever les principales difficultés, et pour étendre davantage les matières les plus importantes, cinquième édition, augmentée et corrigée, avec privilège du souverain, Berne, dans l'imprimerie de Leurs Excellences, 1753, 69-70. J'ai légèrement modifié l'orthographe de certains mots et la typographie.

12. Il faudrait discuter les textes bibliques pertinents pour parler d'une paternité universelle de Dieu. Le catéchisme cité en mentionne deux : Deutéronome 32.6 (le texte porte 33 par erreur) et Malachie 1.6. Henri Blocher se réfère plutôt à Actes 17.28s, Jacques 1.17, Malachie 2.10, Ephésiens 3.15 et Luc 3.38 : voir *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, coll. Didaskalia, 2001, 298, note 1. H. Blocher commente également la liste de textes cités par J. Murray.

comme saints, frères, sœurs, prochains. Non par proximité géographique, mais par proximité spirituelle¹³. » Le « passage entre la réalité du peuple d’Israël et celle de l’Eglise » implique un jugement au sein du peuple de Dieu et une ouverture aux païens¹⁴.

Ces considérations sont-elles suffisantes pour déterminer la distinction entre l’Israël de l’Ancien Testament et l’Eglise du Nouveau ? Il faudrait en ajouter une autre : Israël était un peuple au sens ethnique et politique du terme, tandis que l’Eglise est un peuple dispersé parmi tous les peuples dont tous les membres connaissent le Seigneur (*cf.* Jr 31.31-34). Des discussions ont, certes, lieu entre chrétiens évangéliques sur l’appartenance des enfants des croyants à l’Eglise visible et sur la question de savoir dans quelle mesure le peuple de Dieu pourrait aujourd’hui encore être désigné comme un *corpus mixtum*¹⁵. Sans ouvrir ce débat, on pourra s’accorder sur le fait que le Nouveau Testament marque, au minimum, une étape dans la *purification* du peuple de l’alliance et sur le fait que l’Eglise n’est pas un peuple exactement dans le même sens qu’Israël dans l’Ancien Testament.

Quel rapport avec notre sujet ? Voici : si les chrétiens sont spirituellement frères et sœurs, les Israélites de l’Ancien Testament étaient frères, aussi et d’abord, *dans le sens naturel du terme*. Il n’est pas correct de considérer que ce soit uniquement en tant que membres du peuple de Dieu que les enfants d’Israël sont nommés « frères » dans l’Ecriture. C’est en premier lieu en tant que descendants d’un même ancêtre : Israël.

On peut même aller plus loin : dans l’Ancien Testament, Dieu est le Père du peuple en tant que peuple (Ex 4.22) et les Israélites sont ses fils (Dt 14.1) ; il est Père du roi (2S 7.14) ; il l’est des pauvres (Ps 68.6) ; l’ensemble des fidèles peuvent être appelés ses enfants (Ps 73.15). Ce vocabulaire reste assez rare et on

13. C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? », *art. cit.*, 17.

14. *Ibid.*, 11 et 23.

15. Sur ce sujet, *cf.* H. Blocher, « Old Covenant, New Covenant », in *Always Reforming, Explorations in Systematic Theology*, IVP, 2007, 240-270 (en particulier 248).

peut se demander s'il est permis de considérer que les fidèles de l'Ancien Testament jouissaient du privilège de l'adoption au sens du Nouveau Testament. Rien n'est moins sûr¹⁶. Il est donc nécessaire d'être particulièrement prudent avant de spiritualiser l'usage du mot « frère » dans l'Ancien Testament. La fraternité en Israël était avant tout *charnelle*¹⁷.

C. Nicolas reproche à certains d'oublier « qu'Israël est la figure du peuple de Dieu et non celle d'une nation comme les autres¹⁸. » Mais pourquoi ne serait-il pas les deux, puisqu'il est évident qu'il est aussi une nation au sens ethnique et politique du mot et, à cet égard, une nation comme les autres ?

L'application des textes de l'Ancien Testament aujourd'hui est donc complexe. Dans la ligne de ce que nous venons de voir et en anticipant la suite de cet article, je proposerai le modèle suivant : l'application *première* des textes régissant la vie d'Israël, peuple de Dieu, concerne les relations à l'intérieur de l'Eglise¹⁹. Mais parce que Israël était aussi une nation comme les autres à laquelle Dieu avait donné une loi tenant compte de la dureté du cœur de l'homme, les textes traitant de la vie sociale de ce peuple ont une application *seconde* et légitime à nos sociétés contemporaines²⁰.

Lorsque l'Ecriture enseigne à l'Israélite comment se conduire envers son compatriote, cela doit, d'abord, me montrer ce que Dieu attend de moi dans mes relations à l'intérieur de l'Eglise et aussi, en second lieu, comment vivre avec mes compatriotes ; quand l'Ancien Testament parle de l'immigré, nous en tiroirs,

16. Et même si on voulait l'admettre, cela ne concernerait que les fidèles au sein du peuple et non pas tous les membres du peuple, eux qui sont pourtant tous « frères ».

17. Cette thèse, qui porte sur la fraternité en Israël, ne remet absolument pas en cause le fait qu'Israël était un peuple saint au milieu duquel Dieu résidait.

18. *Ibid.*, 14.

19. Cf. E. Nicole, « Israël comme modèle ? », in *Laïcités*, Enjeux théologiques et pratiques, Cléon d'Andran et Vaux-sur-Seine, Editions Exclusis, coédition avec Edifac, coll. Terre Nouvelle, 2002, 33-46.

20. Le plus étonnant est que Charles Nicolas arrive très près de cette thèse lorsqu'il écrit que « les Dix Commandements donnés au peuple de Dieu ont aussi une valeur universelle » (« Qui est mon prochain ? », 33). S'il s'en tenait à cette logique, il resterait très peu de désaccords entre nous.

en premier lieu, une application ecclésiale (il faudrait discuter laquelle), mais nous y trouvons, en second lieu, une instruction sur notre attitude à l'égard des étrangers dans notre pays. Nier que cette application seconde soit légitime et nécessaire, c'est aplatiser la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament et spiritualiser à outrance ce qui est dit d'Israël.

Il y a un rapport important entre le compatriote de l'Ancien Testament et le frère en Christ du Nouveau, mais les deux ne sont pas équivalents. Par conséquent, l'application de ce qui est dit du compatriote de l'Ancien Testament au frère en Christ n'épuise pas le sens des textes pour nous aujourd'hui.

2. Le pauvre doit-il être secouru en tant que pauvre ou en tant que membre du peuple de Dieu ?

Nous avons signalé que C. Nicolas estimait que, dans l'Ecriture, le mot « pauvre » désigne toujours ou presque un membre du peuple de Dieu ou quelqu'un qui lui est plus ou moins assimilé (l'immigrant de l'Ancien Testament). Il ne conteste pas la légitimité, pour les chrétiens, de s'engager dans une action humanitaire, mais les indications bibliques pertinentes lui semblent peu nombreuses.

C. Nicolas admet, néanmoins, une exception à sa compréhension du discours biblique sur la pauvreté : il s'agit de l'enseignement du livre des Proverbes dont les sentences ont un « caractère universel²¹. »

La concession est de taille.

Pour celui qui sait la place que le thème de la pauvreté occupe dans le livre des Proverbes²², reconnaître à ses enseignements sur le sujet une portée universelle donne à l'action sociale une assise très solide.

21. *Ibid.*, 13, note 18.

22. Pour une petite liste, on peut consulter Proverbes 13.7, 8 ; 14.20, 31 ; 17.5 ; 18.23 ; 19.1, 4, 7, 17, 22 ; 21.13 ; 22.2, 9, 16, 22 ; 28.3, 11, 27 ; 29.13 ; 31.9, 20.

On pourrait sans difficulté étendre la concession à quelques autres textes : on reconnaîtra, par exemple, que le reproche adressé par Dieu à Sodome de ne pas avoir fortifié la main du malheureux et du pauvre (Ez 16.49) ne pouvait guère désigner des membres du peuple de Dieu et que la sentence d'Ecclésiaste 5.7 dépasse le cadre du peuple de Dieu.

Et que dire du livre de Job ? Son histoire se situe en dehors du contexte du peuple de Dieu. Or la question de la pauvreté y trouve une place non négligeable : le chapitre 24 dresse un tableau saisissant (et tellement actuel !) de l'exploitation des pauvres (vv. 1 à 12). L'accusation d'Eliphaz de Témân attaque Job sur son attitude à l'égard des pauvres (22.5-11) et la réponse de Job est tout aussi vigoureuse (29.11-17 et 31.16-23 ; cf. aussi le verset 32 pour l'étranger qui ne peut guère être considéré comme un prosélyte).

Si l'on se souvient de ce que nous avons vu plus haut concernant le caractère « naturel » et non pas seulement « spirituel » des relations au sein du peuple d'Israël, il n'y a pas de raison pour ne pas considérer qu'un bon nombre de textes de la loi et des prophètes concernant les pauvres ont aussi une application tout à fait légitime lorsqu'on aborde le problème de la pauvreté de manière générale. Cette remarque vaut aussi pour l'enseignement de Jésus sur l'aumône.

Quand la loi, les prophètes et Jésus parlent des pauvres, ils les voient comme des êtres humains créés en image de Dieu *et pas uniquement comme des membres du peuple de Dieu*. Par conséquent, même si ce qu'ils disent s'applique aujourd'hui, en premier lieu, à notre attitude envers les chrétiens pauvres, cela s'applique aussi, au moins dans un bon nombre de cas et dans un second temps, à notre attitude envers les pauvres quels qu'ils soient²³.

23. Inversement, il est tout à fait admissible de considérer que les sentences à caractère universel des livres sapientiaux trouvaient leur première application à l'intérieur du peuple de Dieu (à qui ces livres étaient destinés). Mais ce qu'elles enseignaient était d'abord un *devoir d'humanité* et n'avait donc pas à être limité de quelque façon que ce soit.

Lorsque l'on examine les passages qui ont certainement une portée universelle, on remarque que le *contenu* de ce qui est demandé envers le pauvre en général ne paraît pas *si* différent de ce qui concerne le membre du peuple de Dieu. En quoi le souci de Job envers la veuve, l'orphelin et l'étranger se démarque-t-il de ce qui est demandé à Israël pour les relations à l'intérieur du peuple élu ?

Plus difficile : C. Nicolas souligne, à juste titre me semble-t-il, que la parabole de Matthieu 25, qui évoque l'attitude envers « les plus petits de mes frères », désigne par cette expression des disciples du Christ²⁴. « (...) ce que l'on fait à un membre (du corps) de Christ, on le fait à Christ²⁵. » Oui certes. Mais, dans des « sentences à caractère universel » du livre des Proverbes, on lit aussi :

« Qui opprime l'**indigent** déshonore celui **qui** l'a fait ; mais **qui** a pitié **du pauvre** lui rend grâce. » (14.31)

« Qui se moque **du pauvre** déshonore celui **qui** l'a fait ; **qui** se réjouit **d'un malheur** ne sera pas tenu pour innocent. » (17.5)

« Celui **qui** a pitié **de l'**indigent**** prête à l'Eternel, **qui** lui rendra ce **qui** lui est **dû**. » (19.17)

Ce qu'on fait à une créature en image de Dieu, on le fait au Dieu Créateur... Le même type de raisonnement joue pour le meurtre et pour les paroles mauvaises (Gn 9.5-7 ; Jc 3.9). L'action envers le membre du peuple de Dieu et celle envers tout homme répondent à une logique assez proche.

Qu'un pauvre soit membre du peuple de Dieu nous donne donc une raison *supplémentaire* pour l'aider, mais nous ne manquons pas de raison pour l'aider indépendamment de cela. Les relations à l'intérieur du peuple de Dieu *renforcent* considérablement nos obligations à l'égard de l'autre. Mais ces obligations existaient déjà du fait de notre humanité commune et de la création en image de Dieu.

24. Il ne faut cependant pas oublier que l'autre interprétation a des défenseurs évangéliques compétents. Cf. S. Bénétreau, « Ces plus petits de mes frères. Etude de Matthieu 25.31-46 », *Ichthus* (1970/8), 21-27.

25. C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? », *art. cit.*, 6.

3. La Bible a-t-elle pour vocation unique de nous instruire de ce qui touche à notre rédemption ?

« (...) la vocation principale sinon unique de la révélation biblique est de nous instruire de ce qui touche notre rédemption²⁶. » Cette thèse de C. Nicolas demande à être précisée et nuancée. Il ajoute : « Cela explique sans doute que de nombreux passages peuvent donner l'impression que «ceux du dehors» sont comme ignorés. » Même là où l'on voit généralement un non-croyant (comme dans la mention de l'ennemi dans le Sermon sur la montagne), C. Nicolas nous invite à reconsidérer notre compréhension²⁷.

Malgré ces affirmations un peu massives, C. Nicolas cherche à montrer l'importance du rôle du chrétien dans la cité et il mentionne plusieurs textes pertinents pour ce sujet (1P 2 ; Rm 13 ; Ph 2, etc.). Il affirme que « les Dix Commandements donnés au peuple de Dieu ont aussi une valeur universelle²⁸ ». Il ne semble pas se rendre compte à quel point cette concession fragilise sa thèse principale sur le prochain comme étant uniquement le membre du peuple de Dieu. En effet, selon Romains 13.8-10, la deuxième table du Décalogue se résume dans le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

26. *Ibid.*, 27.

27. C. Nicolas soutient que l'appel à aimer son ennemi pourrait concerner un membre du peuple de Dieu, parce que Jésus a parlé, un peu plus haut, de l'appel à se réconcilier avec son frère (voir *ibid.*, 15). Certes, il peut (hélas !) arriver que nous ayons un ennemi à l'intérieur du peuple de Dieu et C. Nicolas a raison de souligner que « le peuple de Dieu est tout sauf un rassemblement d'amis ». Mais il est impossible de restreindre l'application des paroles du Christ à ces situations. Jésus vient de parler de la non-résistance au méchant. L'un des exemples qu'il donne est le suivant : « Si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en deux avec lui. » (v. 41) L'allusion est aux réquisitions forcées par les occupants romains (donc, pas du tout des membres du peuple de Dieu) qui étaient très certainement considérés, par les auditeurs de Jésus, comme les ennemis par excellence. Le Seigneur continue en parlant de Dieu qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons » et « fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (v. 45). Il serait quand même un peu violent de restreindre cela aux méchants et aux injustes membres du peuple de Dieu... (Cf. Ac 14.15-17) Jésus demande même explicitement : « (...) si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? » (v. 47)

28. *Ibid.*, 33.

De deux choses l'une :

- Soit les Dix Commandements traitent de nos relations avec tous les hommes et, dans ce cas, le commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » les concerne également et tout homme peut être notre prochain indépendamment de son appartenance au peuple de Dieu.
- Soit le commandement de l'amour du prochain concerne uniquement la relation avec les membres du peuple de Dieu et, dans ce cas, les Dix Commandements ont les mêmes limites.

Dans les deux cas, C. Nicolas est en difficulté.

Mais à celui qui serait tenté par la deuxième branche de l'alternative, on ne pourrait que rappeler les vigoureuses paroles de Saint Augustin commentant Romains 13 :

Qui pensera donc que les commandements de l'Apôtre ne concernent pas tous les hommes devra admettre (quoi de plus absurde et de plus criminel ?) qu'aux yeux de l'Apôtre il n'y a pas de péché si l'on commet l'adultère avec la femme d'un non-chrétien ou d'un ennemi ou si on le tue ou si l'on convoite son bien ; si ce sont là propos de fou, il est clair qu'il faut considérer tout homme comme son prochain, puisqu'il ne faut mal agir envers personne²⁹.

La réflexion sur la « règle d'or » – « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, vous aussi, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes. » (Mt 7.12) – confirme une portée vaste pour le mot « prochain ». C. Nicolas explique

29. S. Augustin, *Enseigner le christianisme*, § 32. Cité d'après Saint Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique*, Œuvres III, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, 25-26. Romains 13.8-10 présente une difficulté d'interprétation : le passage commence par exhorter à s'aimer les uns les autres, expression qui nous place dans le cadre de l'Eglise. A ne considérer que la structure logique du texte, on s'attendrait à ce qu'il s'en tienne à cette perspective. Néanmoins, le contenu n'encourage pas cette interprétation. Outre les remarques de Saint Augustin, on retiendra le commentaire de Samuel Bénétreau, qui pense que Paul commence par l'Eglise au début du verset 8, puis va plus loin : « (...) l'amour déborde les frontières ; le cadre de l'Eglise est dépassé par la mention de l'amour de l'autre (v. 8b), du prochain (v. 9) (...). » *L'épître de Paul aux Romains*, tome II, Commentaire évangélique de la Bible, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1997, 192. Il mentionne, dans le même sens, le grand exégète calviniste J. Murray : « Si l'amour dont il parle est l'accomplissement de la loi, alors l'amour doit être aussi large que la loi elle-même et la loi concerne nos relations avec tous les hommes. »

que cet appel de Jésus a « vraisemblablement » une « valeur universelle »³⁰. Pourquoi « vraisemblablement » ? Si la règle d’or a une valeur universelle (ce dont on ne peut guère douter), cela entraîne au moins deux conséquences :

- Non seulement Jésus se soucie de nos rapports avec tous les humains, mais il affirme que c'est, là, « la loi et les prophètes », autrement dit un concentré d’enseignement biblique et pas du tout une considération restreinte, à la marge. Reconnaître une valeur universelle à Matthieu 7.12 valide donc une application des injonctions de la loi et des prophètes qui dépasse le cadre des relations à l’intérieur du peuple de Dieu.
- Cette règle d’or, dont Jésus dit que « c'est la loi et les prophètes », peut se rapprocher du sommaire de la loi, l’amour de Dieu et du prochain, dont le Seigneur affirme : « De ces deux commandements dépendent toute la loi et les prophètes. » (Mt 22.40) Combien il devient difficile, si Matthieu 7.12 a une portée universelle, de dénier au commandement sur l’amour du prochain la même portée universelle.

La Bible a bien pour vocation principale (mais non unique) de nous instruire de ce qui concerne notre rédemption. Mais il faut immédiatement préciser que la rédemption restaure (en la dépassant) la création originelle. Cela implique une attention particulière de la part des chrétiens à tout ce qui touche à la création. Une doctrine sociale évangélique trouvera ses racines, en premier lieu, dans la doctrine de la création.

Il faut, ensuite, relever que si la rédemption a été *acquise* une fois pour toutes, elle est *appliquée* de manière progressive. C'est en espérance que nous avons été sauvés (Rm 8.24). *En attendant*, la grâce de Dieu nous enseigne comment vivre dans le siècle présent (*cf.* Tt 2.12) et sa parole a beaucoup à nous dire sur la vie au sein de la société humaine. C. Nicolas cite lui-même plusieurs des passages pertinents du Nouveau Testament.

³⁰ C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? », *art. cit.*, 33.

Nous venons de voir que les commandements de l’Ancien s’y appliquent aussi largement.

4. Proposition : faire de Galates 6.10 un texte clé pour l’ensemble de la réflexion sur le lien entre action sociale et amour fraternel

Et pourtant... si les affirmations de C. Nicolas appellent des nuances et des révisions, elles devraient interroger l’Eglise d’aujourd’hui. Il est vrai que certains chrétiens engagés dans l’action sociale citent parfois l’Ecriture sans grande rigueur, en établissant des parallèles rapides avec des situations contemporaines ou en injectant, dans des mots bibliques, un sens dont on n’a pas suffisamment vérifié qu’il était bien celui que les auteurs sacrés avaient voulu leur donner.

Plus important : l’Eglise n’est plus suffisamment aimée aujourd’hui comme elle devrait l’être, elle qui est, à la fois, la Sainte Eglise universelle et la « pauvrette Eglise » ; celle qui a reçu les promesses les plus grandes et celle qui souffre, « militante », sur la terre. Ce peuple est une réalité sacrée et certains de ses membres sont atteints plus durement que d’autres sur le plan matériel. Savons-nous prendre cela suffisamment à cœur ?

On ne peut nier l’accent que l’Ecriture fait porter sur les relations à l’intérieur du peuple de Dieu. Cet accent est même *plus fort* dans le Nouveau Testament que dans l’Ancien.

Je propose de prendre Galates 6.10 comme principe de base permettant d’ordonner l’ensemble des données bibliques : « Ainsi donc, pendant que nous en avons l’occasion, pratiquons le bien envers tous, et surtout envers les frères en la foi. » Quel est le sens du double accent sur l’universalité sans restriction *et* sur la priorité affirmée ? Comment peut-on faire pleinement justice aux deux ?

Dans son ouvrage sur le début de la Genèse, Henri Blocher affirme³¹ :

Que la première compagnie donnée par Dieu à l'homme pour briser sa solitude ait été de l'autre sexe rappelle que Dieu n'institue pas d'altérité abstraite : il donne un *prochain* et non pas seulement un « autre » ; il donne une présence concrètement qualifiée, dans l'ordre qu'il a disposé, et non pas dans le vide.

Le commandement d'aimer son prochain comme soi-même ne représente pas une maxime abstraite qui établirait un devoir à l'égard de tous les individus qui peuplent la planète terre. Il faudrait nuancer les formulations qui énoncent que le prochain, c'est « tout le monde », « tous les hommes ». Le prochain ce n'est pas, abstrairement, l'« autre ». C'est celui que Dieu met sur mon chemin.

Dieu place chaque personne dans un réseau de relations complexes et non interchangeables. Il a mis, entre tous les hommes, un lien d'humanité qui fait que je peux être amené à reconnaître en chaque être humain que Dieu place sur mon chemin un prochain. Mais il a aussi mis des liens particuliers entre certains humains qui créent des devoirs particuliers³². Enfin, il a mis entre les chrétiens un lien surnaturel en les baptisant tous dans un seul Esprit pour qu'ils forment tous un seul corps³³ (1Co 12.13). Ce corps est aussi la nouvelle humanité : ceci explique que, pour un chrétien, l'autre chrétien soit le prochain par excellence. C. Nicolas souligne, à juste titre, que les mots « frère » et « prochain » sont à plusieurs reprises employés de façon parallèle. Il n'est pas nécessaire d'exclure le frère en humanité du commandement de l'amour du prochain, mais le frère en Christ est bien le prochain par excellence.

31. H. Blocher, *Révélation des origines*, Le début de la Genèse, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1979, 1988, 91.

32. Cf. C. Nicolas, « Qui est mon prochain ? », *art. cit.*, 27, note 47, pour une remarque pertinente sur la famille.

33. Ce lien n'existant pas entre les Israélites de l'Ancien Testament.

La théologie chrétienne doit être « anormaliste », pour utiliser un terme qu’affectionnait Auguste Lecerf : nous ne sommes ni dans l’état d’intégrité, ni dans l’état de gloire. Ne pas vouloir que le non-chrétien puisse être mon prochain, c’est faire comme si le jugement dernier avait déjà eu lieu. Un jour viendra où s’accomplira la terrifiante prophétie d’Esaïe : « Et quand on sortira, on verra les cadavres des hommes criminels à mon égard ; car leur ver ne mourra pas, et leur feu ne s’éteindra pas ; et ils seront pour toute chair un objet d’horreur. » (66.24) Ce jour-là, l’humanité, ce sera l’Eglise et les perdus ne pourront plus daucune manière entrer dans la catégorie du « prochain ». *Mais ce jour-là n'est pas encore arrivé !* Ne confondons pas le décret éternel de Dieu et sa réalisation et ne confondons pas les différentes étapes de la réalisation du décret divin entre elles. Cet état d’« intérim » marqué par le *déjà* et le *pas encore* de la venue du Royaume explique en partie la tension (irréductible) que l’on peut ressentir à l’étude de notre sujet.

D’autre part, ne pas vouloir reconnaître de priorité à la relation avec les frères en la foi, c’est nier l’importance objective de la chute et de la division de l’humanité, ainsi que de la rédemption. C’est faire comme si nous étions dans une situation suffisamment normale ou perfectible pour que l’action sociale soit prioritaire et réduire l’incorporation dans l’Eglise à une simple affiliation religieuse. Entrer dans la communion des saints est pourtant tellement plus !

Nous pouvons ainsi conclure en reprenant nos trois questions : ce qui est dit de l’amour pour le compatriote israélite de l’Ancien Testament peut s’appliquer à nos relations envers tous *et surtout à celles envers nos frères en la foi* ; nous devons secourir le pauvre en tant que pauvre quel qu’il soit, *et surtout les pauvres qui sont nos frères dans la foi* ; la Bible nous instruit de tout ce que Dieu veut nous communiquer et de nos relations avec tous les hommes, *et surtout de la rédemption et de nos relations avec nos frères en la foi*.

A celui qui se préoccupe de l’Eglise et des relations fraternelles, il est nécessaire de rappeler que l’Eglise vit au milieu du monde et que nous devons aimer nos frères en humanité : pratiquons le bien envers tous ! C’est l’un des principes fondamentaux de l’éthique biblique. Sur cette base, il est possible d’édifier une doctrine et une pratique sociales évangéliques. Cet appel à faire le bien, Paul l’adresse à des *Eglises* (celles de la Galatie) et il faut se garder d’être trop strict sur la distinction entre ce qui relève du chrétien individuellement et ce qui relève de l’Eglise communautairement³⁴.

A celui qui se préoccupe d’action sociale, il est nécessaire de rappeler que notre citoyenneté principale est *céleste* et que la société dont nous devons nous préoccuper en premier est l’Eglise : pratiquons le bien surtout envers les frères en la foi !

Dans toutes les situations, recherchons la grâce de Dieu pour apprendre à vivre dans le siècle présent d’une manière sensée, juste et pieuse. L’expérience de la réalité de la grâce est, en effet, la source de l’énergie nécessaire pour vivre aussi bien l’amour fraternel que l’action sociale.

II. Amour fraternel et action sociale

Réponse de Charles NICOLAS

Je remercie Daniel Hillion d’avoir pris le temps de rédiger des remarques constructives sur un sujet qui mérite à la fois du courage et de la précaution. Je n’ai pas caché, me semble-t-il, que ma réflexion était en cours et, si j’ai accepté qu’elle soit publiée, c’est parce que j’ai considéré qu’elle avait besoin du regard des autres pour progresser. Je mentionne le *courage*, car le courant « universaliste » est aujourd’hui quasi général, s’imposant dans tous les milieux… chrétiens comme non-chrétiens. Oser affirmer que tous les hommes ne sont pas *frères* dans le sens biblique et spécialement néotestamentaire du terme, c’est au mieux prendre le risque de n’être pas compris, au pire de se faire de sérieux

34. Même si l’on peut discerner dans le Nouveau Testament un noyau dur indiquant ce qu’est censée faire l’Eglise rassemblée. Actes 2,42 me semble en donner une synthèse.

ennemis. Je mentionne aussi la *précaution*, car les questions théologiques concernées ne sont pas toutes simples, D. Hillion le relève et je le reconnaiss bien volontiers.

Le risque que j'ai cherché à éviter – mais peut-être n'y suis-je pas totalement arrivé – c'est celui de prendre le contre-pied d'un courant de pensée estimé erroné. Prendre le contre-pied fait rarement avancer les choses. Par contre, il y a un tel désir de consensus aujourd'hui, de tenir compte de tout ce qui a été écrit (on trouve toujours une citation qui exprime fortement ce que l'on croit juste), que finalement tout devient possible ou relatif, la voie de la sagesse étant la voie médiane, la voie qui concilie tout le monde... Or, cette voie-là ne permet pas, non plus, d'aller tellement loin, finalement.

Pour plus de clarté, je reprends les quatre points retenus par D. Hillion.

1. Le frère dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance

Le juste rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament fait partie de ces questions sensibles qui ont donné lieu, au cours de l'histoire de l'Eglise, à des positions diverses qui, pour certaines, ont pu être jugées hérétiques. Dans la pensée calviniste, sans nier qu'il y a une progression dans la révélation du dessein de Dieu, on affirme l'unité de cette révélation et de ce dessein : la grâce et la foi sont présentes dès les premières pages de la Bible, la loi n'est pas abolie par l'Evangile. Et cependant un accomplissement majeur s'opère avec la venue du Sauveur. Sur ces points, je pense que nous serons pleinement d'accord. Nous serons d'accord aussi pour reconnaître que l'Ancien Testament doit être éclairé par le Nouveau, bien que tout ce qui est dans le Nouveau soit déjà contenu ou du moins préfiguré dans l'Ancien. Il reste à trouver la juste mesure de la différence et de la continuité et la juste utilisation des instructions de l'Ancien Testament.

Ce qu'écrit D. Hillion dans la quatrième partie de sa réflexion répond en grande partie – et de manière excellente, je trouve –

à la question. Quand il rappelle que nous ne sommes « ni dans l'état d'intégrité, ni dans l'état de gloire », cela vaut pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, finalement. Le *déjà* et le *pas encore* sont donc repérables tout au long du récit biblique. Abraham, par la foi, a *déjà* vu le Christ et la bénédiction des nations, et il s'en est réjoui. Rahab la prostituée de Jéricho, Ruth la Moabite et la veuve de Sarepta sont *déjà* ces brebis « qui ne sont pas de cette bergerie » et nous, qui avons beaucoup plus reçu, ne sommes *pas encore* parvenus à la perfection. Israël en tant que nation constituait bien une réalité temporelle et donc provisoire, au sein de laquelle étaient contenus la promesse, le germe et déjà une mesure d'accomplissement du salut de Dieu. Mais ne peut-on pas dire la même chose de l'Eglise visible ? Ainsi, quand D. Hillion dit que « la fraternité en Israël était avant tout charnelle », je me demande si cela n'occulte pas la vocation de ce peuple, affirmée dès le départ, comme il le reconnaît lui-même dans sa note 18.

Certes Israël était une nation, une race, et les Israélites constituaient la postérité d'Abraham « selon la chair » pour reprendre l'expression de Paul aux Galates. Il n'en est plus de même aujourd'hui pour l'Eglise de Jésus-Christ. C'est une différence de taille. Ainsi, quand les Edomites sont appelés « frères » (Dt 23.6, 7 ou 8 selon les traductions), c'est à cause d'Esaï leur père, frère de Jacob. Ils n'étaient pas membres du peuple de Dieu mais ne pouvaient pas non plus être considérés comme des étrangers au même titre que les autres peuples. Mais, contrairement à ce que semble dire D. Hillion, je ne vois nulle part que le terme « frère » soit utilisé dans un sens universel. Adam est bien désigné comme la tête de l'humanité tout entière, mais c'est pour affirmer la servitude du péché et la condamnation qui s'ensuit (Rm 5.17-18). Paul affirme bien que nous sommes tous issus « d'un seul sang » (Ac 17.26) et cela n'est pas rien, mais jamais Adam n'est appelé « père de tous les humains ». De même, jamais il n'est question de « fraternité en humanité » dans la Parole de Dieu. Cette notion est, de mon point de vue, étrangère à la mentalité biblique et cela devrait nous contraindre à une certaine réserve.

Je ne nie pas qu'en certaines circonstances l'unité du genre humain doive être rappelée. Ce sera le cas dans le domaine social, éthique, juridique et politique notamment. Cela aurait dû être le cas en Afrique du Sud au moment de l'apartheid, par exemple. La Bible n'est sans doute pas indifférente à ces dimensions (ce sera le sujet du troisième point abordé), mais force est de reconnaître que ce n'est pas son propos central. Je maintiens que l'expression « frère en humanité » devrait être évitée, car elle suppose fondamentalement une autre révélation que celle qui est annoncée à Abraham, un autre Evangile et une autre espérance que ce qui nous est accordé en Jésus-Christ. En conséquence, je m'étonne que D. Hillion plaide pour le maintien de cette notion équivoque alors qu'il reconnaît – à la fin de ses notes – les dérives auxquelles elle donne accès. Quand l'apôtre Jean écrit qu'un chrétien doit ouvrir ses entrailles pour « son frère dans le besoin » (1Jn 3.17), il n'empêche pas de le faire *aussi* pour les non-chrétiens, mais il *commande* de le faire pour les autres chrétiens, cela devrait être clair. Je reconnais que cela n'est pas aisé à affirmer dans le contexte actuel. Pourtant, c'est l'identité du peuple de Dieu qui est en jeu, avec le témoignage qui lui est attaché.

Si Israël en tant que nation a si souvent failli dans la mission qui lui était confiée, c'est qu'il a oublié qu'*il n'était pas* une nation comme les autres. Des mises en garde solennelles lui avaient été formulées : ne pas oublier l'alliance, les commandements et la promesse, se garder des compromis avec les autres peuples et notamment de l'idolâtrie, se garder des fausses alliances... Cela demeure actuel pour nous. Les Psaumes mentionnent souvent les justes, « ceux qui craignent l'Eternel et espèrent en sa bonté » (Ps 33.18) : c'était déjà le format du peuple de Dieu qui est manifesté en Jésus-Christ, avec sa portée eschatologique. Redisons ici que l'Eglise de Jésus-Christ a aussi – et bien plus encore – le caractère d'un peuple eschatologique. A force de dire que les chrétiens sont comme tout le monde (ce qui ne peut être entièrement nié), on a mis en oubli cette dimension qui pourtant conditionne la vision et l'équipement chrétiens. Quand Paul écrit à l'Eglise

qui se trouve ici ou là, il écrit aux élus, même s'il n'ignore pas qu'il se trouve « beaucoup de loups dedans et beaucoup de brebis dehors », comme le dira Jean Calvin plus tard³⁵. Il manque aujourd'hui au peuple de Dieu la conscience qu'il devrait avoir d'être le peuple des derniers temps. Chrétiens et non-chrétiens semblent avoir aujourd'hui la même espérance...

A vrai dire, je me retrouve assez exactement dans ce que D. Hillion écrit à la fin de cette première partie : « L'application première des textes régissant la vie d'Israël, peuple de Dieu, concerne les relations à l'intérieur de l'Eglise. Mais parce que Israël est aussi une nation comme les autres à laquelle Dieu avait donné une loi tenant compte de la dureté du cœur de l'homme, les textes traitant de la vie sociale de ce peuple ont une application seconde et légitime à nos sociétés contemporaines. » Il n'est donc pas si étonnant que cela que j'accorde aux Dix Commandements cette double portée également. Il me semble seulement que, aujourd'hui, le sens second est devenu premier pour beaucoup, pour diverses raisons dont beaucoup me paraissent suspectes.

2. Le pauvre en tant que pauvre ou en tant que frère pauvre ?

J'entends bien les remarques de D. Hillion sur la préoccupation en faveur des pauvres dans les livres de Job, des Proverbes ou de l'Ecclésiaste, c'est-à-dire dans une perspective qui paraît (plus) universelle. Elles ne me gênent nullement. Je crois cependant que le style littéraire (et donc l'intention) de ces livres les situe sur un plan qui n'est pas identique à celui qui touche l'accomplissement du dessein de salut³⁶. Je tente une comparaison qui, je l'espère, ne choquera personne. Matthieu et Luc rapportent les propos de Jésus concernant le prix des petits oiseaux : ils ne valent presque rien. Cependant, chacun d'eux a une valeur véritable aux yeux de Dieu. Ce n'est pas rien. Personnellement, cela me touche beaucoup. C'est une véritable information qui

35. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV, i, 8, citation libre.

36. Cela sera repris dans le point suivant : la question du salut est-elle la seule qui compte ?

pourrait nourrir un programme de préservation de l'environnement. Je ne m'y opposerais pas le moins du monde ! Mais est-ce là la pointe de ce que Jésus veut dire ? Non. Son intention est d'exhorter ses disciples à ne pas craindre les hommes mais Dieu seul, et de placer en Dieu une totale confiance. Il y a donc deux enseignements contenus dans ces paroles de Jésus, mais ils ne peuvent en aucun cas être placés sur le même plan³⁷.

De même, quand Dieu reproche à Sodome de ne pas avoir secouru les malheureux (Ez 16.49), il dénonce le péché tout simplement, les coeurs endurcis, idolâtres, notamment, comme on le voit en Romains 1.18ss. Bien que corrompus et sans révélation, les habitants de Sodome auraient dû avoir des égards pour leurs pauvres, de même que les parents, même incroyants, prennent soin de leurs enfants. Ici, la pointe du message, c'est qu'Israël n'a pas agi différemment qu'eux. Ils ont même été pires. Ce passage ne parle pas de la responsabilité d'Israël envers les pauvres d'une manière générale, mais du mauvais usage de la grâce au sein du peuple de Dieu.

Je veux bien croire, comme D. Hillion le demande, que lorsque la Bible parle des pauvres, elle les voit comme des êtres humains créés à l'image de Dieu et *pas uniquement comme des membres du peuple de Dieu*. C'est assez évident d'ailleurs. Mais, comme cela a été rappelé plus haut, les deux plans ne sont pas d'égale importance. D. Hillion en convient quand il introduit l'expression « dans un second temps ». Je ne demande rien de plus. Les deux plans sont importants, mais pas de manière égale. Il est bien vrai que l'ordre de la création n'est pas le moins du monde aboli :

37. Pour revenir sur les livres sapientiaux (Pr, etc.), une question peut se poser : étaient-ils lus avec une pensée universelle ou leur horizon (malgré des formules qui semblent universelles) correspondait-il aux limites du peuple élu ? J'avoue ne pas pouvoir répondre très précisément à cette question. Nous l'avons aussi évoquée pour ce qui est des Dix Commandements. J'aime lire le Ps 33 (12-18), qui semble attester (si les traductions habituelles sont correctes) que ces deux dimensions se côtoient sans se confondre : Dieu observe tous les habitants de la terre ; son œil est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa bonté. Est-ce contradictoire ? En un sens, Dieu aurait donc deux regards, conformément aux différentes alliances par lesquelles il s'est engagé.

nul ne peut s'en abstraire le moins du monde (!). Et cependant, l'ordre du Royaume de Dieu l'emporte dans le message chrétien : à cause de la chute et de ses conséquences, à cause de la rédemption et de l'espérance qui y est attachée. Cela, il est vrai, est irrecevable en dehors de la foi³⁸.

Quand D. Hillion écrit que nous avons une raison *supplémentaire* d'aider le pauvre qui est membre du peuple de Dieu, je souscris. Sans cette raison, il y a déjà beaucoup à faire, il est vrai. Mais cette raison-là, c'est toute la dimension prophétique de notre témoignage ! Cette raison-là, c'est Christ³⁹. Cette raison-là, c'est l'espérance qui la crée, la nourrit et lui donne son sens. Cette raison-là est en rapport avec les choses éternelles. On ne la soulignera donc jamais suffisamment, quelles que soient l'incompréhension ou l'opposition que nous pourrions rencontrer – dans l'Eglise et hors d'elle.

3. La perspective biblique touche-t-elle autre chose que le salut ?

J'apprécie le tact et le désir d'objectivité dont fait preuve D. Hillion dans le traitement de ma position et du sujet lui-même. Difficile de reprendre chaque point de son argumentation de manière lapidaire. Ces questions ne sont pas simples.

La notion de salut, par exemple, peut revêtir plusieurs dimensions. On peut être sauvé devant un ennemi (Ps 33.16 ; 44.4, 7) ou de la détresse (Ps 4.2 ; 34.7). Dans un même chapitre, Paul écrit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1Tm 2.4) et que la femme sera sauvée en devenant mère (2.15). Dire cela ne relativise pas le salut opéré par Jésus-Christ à la croix, mais cela révèle que Dieu prend en

38. Je crois à la pertinence de ces trois motifs principaux que sont la création, la chute et la rédemption. Toute la théologie dépend du maintien et de la juste articulation qui leur sont accordés. Mon sentiment est que les conséquences de la chute sont trop souvent minimisées aujourd'hui, ce qui affecte la portée de l'œuvre de la rédemption.

39. En écrivant cela, je ne nie pas que Christ soit aussi en rapport (et comment !) avec l'ordre de la création.

compte la réalité du monde pécheur dans la diversité de ses situations globalement dramatiques.

Il me semble que la juxtaposition des deux alliances (l'alliance traitée avec Noé et celle qui est traitée avec Abraham) peut nous aider à comprendre. Ces deux alliances coexisteront jusqu'au dernier jour. L'une ne remplace pas l'autre. Ce sont deux alliances de grâce puisque, en aucun cas, l'homme ne mérite quoi que ce soit. En un sens, l'alliance avec Noé concerne le salut de l'humanité. C'est un salut dans un sens existentiel, temporel, dans le registre de la patience de Dieu et de la survie de l'homme (et de tout ce qui vit). C'est un salut par rapport au jugement qui pourrait s'exercer contre le péché, par rapport à la capacité de l'homme de s'autodétruire, et ainsi de suite. Dieu freine les effets du mal, comme le dit Calvin. C'est une forme de salut pour laquelle nous rendons grâce, pour laquelle tout homme devrait rendre grâce ! Mais c'est un salut sans réconciliation, sans espérance – et j'ai envie de dire sans amour⁴⁰. C'est aussi un salut (l'alliance avec Noé) en ce sens qu'elle va rendre possible l'annonce et l'accomplissement dans le temps de l'autre alliance, celle avec Abraham et sa descendance, ce qui comprend Jésus-Christ et ceux qui lui appartiennent.

Ainsi, il n'est pas étonnant que le texte biblique, en maints endroits, donne le reflet de ces deux dimensions du salut. Romains 12.13 dit : *Pourvoyez aux besoins des saints* et 12.18 : *Soyez en paix avec tous les hommes*. Romains 13 s'adresse aux membres d'une Eglise et parle de soumission aux autorités civiles. C'est bien une sorte de salut qui est en cause avec le ministère d'un magistrat intègre et cela vient aussi de Dieu. C'est pourquoi cela justifie de la part du chrétien une soumission, de la reconnaissance et son intercession. Mais aussi importante que soit cette dimension, qui dira que c'est là une préoccupation majeure ou centrale du message apostolique ? Le message apostolique n'est pas sans cette dimension des relations temporelles avec le monde

⁴⁰. Car l'amour de Dieu est un amour électif. Il ne sauve pas temporellement seulement. Il élit, rachète et sauve pour toujours. C'est là le sujet d'une prochaine étude.

qui nous entoure, mais cette dimension ne constitue qu'un aspect de l'engagement chrétien. Je vois une preuve à cela dans le fait que des tensions graves sont annoncées avec les autorités et avec les impies – non pas du fait de l'infidélité du peuple de Dieu mais, au contraire, du fait de sa fidélité⁴¹.

A plusieurs reprises, D. Hillion met des textes en parallèle pour tenter de démontrer – le texte le plus explicite éclairant celui qui l'est moins – que la dimension universelle de l'amour chrétien est bien présente, notamment dans le sommaire de la loi. C'est une bonne méthode mais qui a ses limites, comme toutes les méthodes et tous les raisonnements. Pour ma part, je crois pouvoir confirmer que les Dix Commandements ont bien été donnés au peuple de Dieu à cause de la sainteté morale que ce peuple devait préserver, en plus de sa sainteté rituelle. La finalité n'est pas principalement le bon ordre ou la félicité : la génération qui a reçu cette loi est morte dans le désert. La finalité, c'est la préservation du peuple d'où sortira le Messie. Dire cela n'empêche aucunement que cette loi bonne pour Israël soit *aussi* bonne pour tous les hommes. Déduire de cela que le mot prochain doit donc désigner tout homme quel qu'il soit me paraît abusif. Par le même type de déduction, les universalistes concluent que tous les hommes seront sauvés, Israël constituant le prototype ou les prémisses de l'humanité tout entière.

La question se pose de la même manière avec la fameuse règle d'or : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes. » (Mt 7.12) Je reconnaiss une difficulté ici. Si, comme Matthieu 22.40 le dit, le sommaire de la loi résume « la loi et les prophètes », on peut déduire que le terme « prochain » pourrait s'étendre à tous les hommes. Mais pour en arriver là, il faudrait être sûr de bien comprendre la véritable portée de cette règle

41. Je crois à la pertinence de ces trois motifs principaux que sont la création, la chute et la rédemption. Toute la théologie dépend du maintien et de la juste articulation qui leur sont accordés. Mon sentiment est que les conséquences de la chute sont trop souvent minimisées aujourd'hui, ce qui affecte la portée de l'œuvre de la rédemption.

d'or. Or, à mes yeux, c'est elle le texte difficile, malgré les apparences, et c'est donc elle qui doit être éclairée par les textes parallèles plutôt que le contraire⁴². En effet, les passages bibliques qui confirment cet impératif de faire du bien à tous les hommes me paraissent beaucoup plus rares que les passages qui en imposent l'application au sein du peuple de Dieu, Israël, puis l'Eglise. Que faire de tous les passages où le sort des autres peuples semble compter pour peu de chose ?⁴³ Que faire des passages où le terme « prochain » désigne explicitement les frères en la foi (Rm 15.2 ; Ep 4.25...) ? Dira-t-on que la raison invoquée (en vue de l'édification, « car nous sommes membres les uns des autres ») vaut aussi pour tous les hommes ? Il est indéniable aussi que l'expression « les uns les autres » s'applique *toujours* aux relations au sein du peuple de Dieu. Pourtant, en elle-même, cette expression semble bien englober les hommes en général. Il en est de même pour d'autres expressions encore, qui ne se comprennent qu'en prenant en compte la vision christocentrique et donc « ecclésio-centrée »⁴⁴ des apôtres.

Je voudrais illustrer mon propos avec un exemple simple. En Romains 13.8, nous lisons : « Ne devez rien à personne si ce n'est de vous aimer les uns les autres. » La première partie du verset semble bien avoir une portée universelle, et cela d'autant plus qu'on vient de parler du rôle du magistrat dans la cité. Mais la fin du verset nous montre que la préoccupation de Paul est encore et toujours la santé spirituelle *au sein de l'Eglise*. Quelqu'un cependant pourrait dire : il est évident que la première partie a une dimension universelle ; donc l'expression « les uns les autres » concerne tous les hommes. Or, il est clair que l'expression les uns les autres désigne *toujours* les membres du peuple de Dieu. Cela

42. La même précaution s'impose avec la parabole du bon Samaritain et celle du jugement dernier dont on s'est servi – à partir d'une apparence évidence – pour soutenir un sens contraire à celui dont le texte est porteur. Le risque est constant d'interpréter la Bible à partir d'évidences qui ne sont pas bibliques.

43. Ils sont très nombreux, dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament.

44. Je crois que je viens d'inventer un terme. Il me paraît dire quelque chose d'important et donc être utile !

signifie que, contrairement à l'apparence, la première partie du verset doit se situer aussi dans ce cadre-là. Notons que ce verset peut aussi être lu et compris de manière profane ! On pourrait, par exemple, l'écrire sur le fronton d'une mairie. Mais sa portée ne serait alors plus la même, chacun le comprend.

La question n'est donc pas seulement : que semble dire ce texte ? A quoi pourrait-il servir ? Mais que dit-il exactement dans le contexte biblique ? Or, le contexte biblique impose un sens qui diffère grandement de celui qui prévaut généralement.

4. La notion de « priorité fraternelle » constituerait-elle la clé de la question ?

J'accepte la proposition de D. Hillion de faire de la notion de *priorité fraternelle* contenue en Galates 6.10 une clé pour l'ensemble de cette réflexion. « Ainsi donc, pendant que nous en avons le temps, pratiquons le bien envers tous et *surtout* envers les frères en la foi. » On retrouve une pensée similaire en 2 Corinthiens 1.12.

Quelques remarques à ce sujet.

Il semble clair qu'ici le mot *tous* désigne les hommes en général – alors qu'en maints autres passages il désigne les frères dans la foi : tous mais eux seulement. Dans ce même sens, 2 Corinthiens 1.12 dit « dans le monde, et surtout à votre égard ». Voir 1 Pierre 2.15 (mais aussi Tt 2.7-8), qui parle de « réduire au silence les hommes ignorants et insensés en pratiquant le bien ».

L'expression « pratiquer le bien » pourrait être entendue de diverses manières quand on considère les passages similaires. On pourrait la limiter à la paix préservée, comme en Romains 12.18 « être en paix avec tous », ou au « bon témoignage », comme en 2 Corinthiens 1.12, Philippiens 2.15 (se préserver pour être irréprochable et pur), 1 Pierre 2.12 (avoir une bonne conduite, ne rien faire qui contredise le témoignage) ou encore 1 Timothée 3.7 (recevoir un bon témoignage de ceux du dehors). Il semble que l'expression dise davantage et parle d'actes produits volontairement au bénéfice des autres. Je ne reprendrais pas à mon compte, cependant,

ce qu'écrivit John Wesley sur ce verset : « Fais tout le bien que tu peux, à tous les gens que tu peux, aussi longtemps que tu peux. » Notamment parce que l'expression traduite par « tant que nous en avons l'occasion » comporte en grec le mot *kairos*, qui désigne l'occasion que Dieu montre et qu'il convient de discerner⁴⁵.

Philippiens 2.12 emploie une expression semblable (« Mettez en œuvre votre salut ») avec cet éclairage : « Car c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » Voilà qui nous rappelle l'impératif d'entrer dans « les œuvres préparées d'avance » (Ep 2.10) plutôt que de chercher à répondre à tous les besoins qui peuvent se présenter autour de nous. J'espère que personne ne verra dans mes propos une quelconque invitation à la passivité.

Le mot grec traduit par « le bien » (« pratiquer le bien ») est *agathos*, qui évoque les œuvres de la grâce, le fruit de l'Esprit qui agit dans l'être intérieur – et pas seulement « du bien » (en grec : *kalos*). Cela nous renvoie au début de 1 Corinthiens 13 avec sa fameuse expression : « donner tous ses biens pour la nourriture des pauvres... sans amour ».

Le mot traduit par « surtout », nous l'avions dit, est *malista*, qui a un sens fort : *avant tout, principalement*. Je crois que tout se trouve dans la portée que l'on donnera à cette priorité. A mes yeux, elle rejoint les deux plans évoqués plus haut : l'alliance avec Noé et l'alliance avec Abraham. Deux alliances de grâce qui se côtoient et même se superposent, mais deux alliances de nature différente et ayant une portée... sans commune mesure ! Elles sont toutes les deux provisoires, en quelque sorte, mais

45. Dans ce même sens, on a souvent compris le « rachetez le temps » d'Ep 5.15 comme une invitation à faire le maximum possible... alors que le mot *kairos*, là aussi, réclame que l'on traduise plutôt : *saisissez l'occasion*. Cette compréhension est très nettement confirmée par le contexte : « Prenez garde de vous conduire avec circonspection et non comme des insensés, comprenez quelle est la volonté du Seigneur... » Il ne s'agit pas de « faire le maximum » au risque de tomber dans un activisme insensé, mais de se laisser conduire pour suivre la direction que Dieu indiquera selon son dessein souverain. Le contexte de ce passage montre d'ailleurs l'importance de se préserver tout autant que de s'impliquer activement. Voir dans ce sens Je 2.27, qui présente un résumé de l'engagement chrétien avec ces deux axes : se préserver et soutenir les membres fragiles de la communauté chrétienne (je crois que c'est d'eux qu'il est, en effet, question).

l'une a pour fin le jugement et la mort, et l'autre la rédemption et la vie éternelle. Cette différence de perspectives considérable est contenue et préservée par ce « avant tout ». En d'autres termes, ce n'est pas à nous de trancher de manière définitive entre ces deux administrations de la grâce de Dieu (car nous sommes solidaires de ce que vit l'humanité présente de multiples manières ; et puis, parmi les hommes en général, il se trouve beaucoup d'élus que nous ne connaissons pas), mais ce serait mentir que de donner à penser qu'il n'y a plus de différences (la même destinée pour tous les hommes), comme cela est suggéré de plus en plus souvent⁴⁶.

Voilà pourquoi le discernement évoqué ci-dessus me paraît si important, discernement impensable dans le cadre de la mentalité laïque ou républicaine dans laquelle nous baignons.

J'accepte la proposition de D. Hillion, mais je pense que d'autres clés devraient compléter le trousseau. Et je propose, ici, celle qui nous est donnée en 1 Pierre 2.17 : « Honorez tout le monde ; aimez vos frères ; craignez Dieu ; honorez le roi. »

Ce verset a la particularité d'avoir une structure simple, facile à explorer. Je ne veux pas en faire l'exégèse ici, mais simplement suggérer une ou deux pistes de réflexion.

Nous retrouvons chez Pierre la juxtaposition des deux horizons : les hommes en général, les frères dans la foi. Il faut donc les garder et les rappeler tous les deux⁴⁷. *Les hommes en général*, dans les milieux tentés par un séparatisme excessif ou une attente excessive des temps de la fin ; *les frères en la foi*, dans les milieux tentés par la vision humaniste.

Honorer, ce n'est pas rien, c'est reconnaître la valeur. Bien que déchu, objet de colère et de condamnation, l'homme (tout homme) conserve une valeur inestimable. Cette valeur (cet honneur) est

46. Dans les milieux évangéliques, cela est assez rarement suggéré... mais assez rarement démenti aussi.

47. C'est sans doute ce qu'a vouluréaliser la Déclaration de Lausanne en 1974. Mais c'était peut-être sous-estimer l'influence de la pensée humaniste de la fin du XX^e siècle.

inconditionnelle⁴⁸. Il y a là, je crois, une indication pour discerner « le bien » qu'il convient de pratiquer envers les hommes d'une manière générale. Cette pensée est actuellement partagée par la quasi-totalité des hommes sur la terre.

Aimer, c'est autre chose (le verbe *agapao* désigne l'amour qui vient de Dieu). Pierre aurait pu dire : *Aimez tous les hommes et surtout les frères en la foi*. Mais il utilise deux verbes différents et le verbe *aimer* est réservé aux chrétiens. C'est un constat. En un sens, honorer, c'est aimer aussi, si on veut. Mais le texte utilise intentionnellement deux mots différents pour éclairer ces deux types d'engagements qu'on ne peut pas confondre. Je crois que l'enjeu est très grand et qu'il n'est pas convenable de le relativiser.

Dieu est amour, de manière absolue, parfaite, continue. Mais ceux que Dieu aime, ce sont ceux qu'il sauve d'une manière certaine. Il n'y a personne qui soit aimé par Dieu et qui puisse se perdre. L'amour de Dieu est un amour électif (Ep 5.25). Les écrits de Jean (particulièrement) développent cela de manière trop évidente et trop abondante pour citer tous les passages concernés. Je reconnais que c'est une vérité qui ne peut se concevoir en dehors de la foi. Mais Dieu nous a donné la foi pour la recevoir. Notre manière d'aimer ne devrait pas différer de celle de Dieu. Elle différera en ce que Dieu est parfait et connaît ceux qui lui appartiennent ; mais elle ne doit pas différer en ce sens qu'elle ne doit pas transmettre un autre message que celui que Dieu a révélé⁴⁹. La fidélité au message de l'Evangile est en jeu. Jean écrit que « celui qui aime son frère demeure dans la lumière » (1 Jn 2.10). Cette expression désigne le cœur de la marche des disciples, la spécificité même du Royaume de Dieu. Elle ne peut souffrir aucune atténuation. Si

48. Cela est particulièrement vrai pour les parents que tout enfant est appelé à honorer, quelques qu'aient été leurs mérites ou leurs défaillances. Il semble qu'il en est de même pour le roi. Disons qu'honorer n'implique pas nécessairement approuver. On pourrait dire : même un prisonnier, même un condamné à mort devrait encore être honoré.

49. En amont de cette compréhension se trouve la doctrine de l'expiation définie : Christ a aimé les siens (Jn 13.1, 17.23) et a offert sa vie pour ceux que le Père lui a donnés (17.6), pour son peuple (Lc 1.77).

on lit ce verset en imaginant que tous les hommes sont frères, on perd le message initial et on en invente un autre. C'est ce à quoi on assiste aujourd'hui d'innombrables fois⁵⁰.

Alors, oui : la notion de « priorité fraternelle » constitue bien une clé, davantage encore qu'on pourrait le penser, et je suis reconnaissant que D. Hillion retienne ce principe. Et 1 Pierre 2.12 confirme ce principe et y ajoute même celui d'une distinction significative. Cette distinction est une odeur de mort pour les uns et une odeur de vie pour les autres, car, comme le message de l'Evangile lui-même, elle a une dimension prophétique. Oui, l'Eglise n'est pas assez aimée, car l'Eglise et Christ, c'est un tout. Oui, l'Eglise, c'est l'ensemble des rachetés et c'est aussi la « pauvrette Eglise » qui doute d'être aimable.

Cependant, je ne dirai pas que « je reconnais en chaque être humain un prochain ». Je m'attends à ce qu'il le soit, je guette le signe qui pourrait me donner de croire qu'en effet telle rencontre n'est pas fortuite, en dépit de toutes les apparences. Je n'exclus personne, mais personne n'y est inclus d'emblée.

Merci à Daniel d'avoir écrit que « le frère en Christ est bien le prochain par excellence ». Le texte biblique nous a permis de nous trouver en réelle proximité, je crois. Et cette proximité nous permet de donner à l'action sociale un sens qui n'est pas équivalent à celui qu'a l'amour fraternel. Important sans aucun doute, mais en aucun cas équivalent. Oui, il y a un lien entre les deux, mais ils ne devraient pas être confondus. Oui, « entrer dans la communion des saints est tellement plus », et cela ne se réduit pas à chanter des cantiques ensemble le dimanche matin !

Je suis pleinement d'accord avec les derniers paragraphes de D. Hillion, sauf pour ce qui est de l'expression « frères en humanité » ! Est-ce un détail ? Je crois que cette belle expression est la porte ouverte à un autre Evangile, dans le monde sécularisé qui est le nôtre.

50. En réalité, je me demande s'il existe un texte biblique qui suggère que Dieu aime tous les hommes dans le sens plein et fort du verbe aimer.

LA RÉGÉNÉRATION PAR L'ESPRIT SAINT DANS LE RÉVEIL DE LA DRÔME

Stéphane ZEHR*

Pierre Guelfucci définit ainsi la nature théologique du Réveil : « Tout dans le Réveil – message, manifestation, esprit, but – tient dans le retour impérieux à l’ordre biblique : « Sainteté à l’Eternel ! » « Soyez saints car je suis saint¹. » Si le Réveil se veut un retour aux exigences de Dieu, une vocation à la sainteté, cette remise à l’honneur pose immanquablement la question du « comment ».

L’étude historique des Réveils a souligné la centralité de la régénération et de la conversion dans le phénomène de renouveau : (...) la plupart insistent sur l’autorité stricte de la Bible et la doctrine du sacrifice expiatoire de Christ. L’expérience religieuse est déterminante : la *conversion* du cœur et la réception émotionnelle de la justification se tiennent dans un rapport de simultanéité avec la régénération, qui devient le moteur de la vie individuelle et communautaire des convertis².

Le Réveil de la Drôme (1922-1938 environ), selon le récit qu’en fait Jean Cadier dans *Le Matin vient*, s’inaugure ainsi par un événement particulier : à la fin du culte, une paroissienne de

* S. Zehr est étudiant en master à la Faculté Jean Calvin d’Aix-en-Provence, membre de la Mission Timothée et un des responsables de la Librairie Calvin à Alès.

1. *Les Cahiers du Matin vient*, 3^e année, n° 2, avril-juin 1932.

2. P. Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Laurent Gambarotto : « Réveil », PUF/Labor et Fides, Paris/Geneve, 2006, 1220.

La Motte se convertit publiquement, entraînant un mouvement collectif de repentance et de consécration. Historiquement et théologiquement, le Réveil, pour la « Brigade », commence par une régénération spirituelle : « Un souffle profond avait accompli des transformations profondes³. » La sainteté voulue par Dieu est donnée par Dieu dans un acte miraculeux, celui de la régénération par l’Esprit Saint.

Cette forte association entre la sainteté comme vocation du chrétien et la régénération par le Saint-Esprit était-elle une nouveauté spécifique du Réveil ? La tradition réformée semble avoir sacralisé et approfondi certains lieux de la pensée de Calvin (prédestination, ecclésiologie, alliance de grâce...), mais les commentateurs récents ont relevé l’importance de la régénération dans la composition de l’*Institution de la religion chrétienne*, notamment. La construction de l’exposé de Calvin fait de son chapitre sur la repentance, « De la pénitence », « une véritable charnière⁴ ». Olivier Millet affirme que, « dans une culture où l’homme s’appréhendait et se définissait moralement et spirituellement, plus que jamais, à travers son rapport à cette sainteté, ce chapitre constitue en quelque sorte le cœur de l’*Institution*⁵. » La doctrine de la régénération tisse donc un lien profond, historique et spirituel, entre Réforme et Réveil, qu’il s’agit d’analyser.

Nous nous demanderons : dans quelle mesure le Réveil de la Drôme a-t-il été une actualisation de la doctrine calvinienne de la régénération par le Saint-Esprit ?

Nous étudierons, dans une première partie, les quatre aspects de la théologie calvinienne de la régénération, et nous verrons comment ils s’expriment dans la théologie du Réveil de la Drôme. Ensuite, nous analyserons les accentuations propres au Réveil et

3. J. Cadier, *Le matin vient*, Association des Compagnons pour l’Evangile, Calvisson, 2009.

4. P. Wells, in Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, avec la collaboration de Sylvain Triqueneaux, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2009, 530.

5. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), tomes I et II, édition critique par Olivier Millet (Textes Littéraires Français 598-599), Genève, Droz, 2009, 715.

comment il s'approprie ces principes doctrinaux. Nous verrons, ensuite, les « vrais fruits » de la régénération à la lumière de la « crise pentecôtiste » que le Réveil a connue à partir de 1932.

I. « Dieu ne se contente pas de ce que nous sommes » : le Réveil de la Drôme et les trois aspects de la régénération chez Calvin

1. Un acte de Dieu : la conversion, œuvre du Saint-Esprit

Le mot d'ordre de la Brigade, alors qu'elle en est à ses débuts (1926), « Dieu ne se contente pas de ce que nous sommes », formule le message d'une transformation radicale nécessaire. La sainteté de Dieu exige une rupture pour que l'homme puisse accéder à la communion et au salut :

Comment parler de sainteté ? Comment moi, homme pécheur, créature souillée, pourrais-je vous dire ce qu'est la sainteté ? Je ne le puis. (...) Ce que je sais, c'est que Dieu est saint et qu'il exige de nous la sainteté. Les hommes ne sont pas saints, et voilà pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une conversion⁶.

Cette exigence divine se comprend en fonction de la dépravation totale de l'homme enseignée par Calvin. L'homme, exclu de la présence de Dieu par son péché, doit connaître un renouvellement de tout son être pour hériter la vie éternelle :

Soyez renouvellez en vostre ame, et vestez le nouvel homme, lequel est créé selon Dieu en justice et vraye sainteté. (...) Ainsi donc, par ceste regeneration nous sommes de la grace de Christ reparez en la justice de Dieu, de laquelle nous étions décheuz par Adam, comme il plaist à Dieu de restituer en leur entier tous ceux lesquels il adopte en l'Heritage de la vie éternelle⁷.

Calvin précise : lors de la conversion, « c'est comme si l'on transformait une pierre en chair⁸ ». Ce miracle est un

6. J. H. Bruston, « La conversion », *Les Cahiers du Matin vient*, n° 2, 3e année, avril-juin 1932, Editions du Matin vient, Dieulefit, 71.

7. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ● Millet, 731.

8. J. Calvin, *op. cit.*, éd. P. Wells, 239.

« changement de conseil et de volonté » ; il est avant tout une transformation du cœur qui est le point de départ d'une existence « en nouveauté de vie ». La notion de conversion revêt une importance particulière dans la biographie de Calvin lui-même, qui n'hésite pas à employer le mot pour signifier son adhésion subite (dans sa *Préface au Commentaire des Psaumes* de 1557) à la doctrine réformatrice :

Il semble que la conversion de Calvin à l'évangélisme réformateur ait répondu comme une libération à une expérience personnelle de l'an-goisse devant la culpabilité du péché, à laquelle les rites de la confession et de l'absolution auraient été incapables d'apporter une solution satisfaisante. (...) Aussi bien notre auteur redéfinit-il, en s'appuyant sur la Bible et en s'inspirant de Luther, la pénitence-repentance comme une *conversion* répondant à la grâce divine, terme par lequel il a ailleurs qualifié son propre choix soudain pour la Réforme⁹.

Cet événement fait l'objet d'une découverte aussi existentielle que doctrinale chez les jeunes pasteurs qui deviendront les Brigadiers. Dans son étude sur « Le Saint-Esprit et la sanctification », Henri Eberhard évoque son origine : « Il ne s'agit pas seulement de nos péchés, mais de notre *nature* de péché. C'est elle qui doit être changée, transmuée en une nouvelle nature qui sera l'œuvre de la grâce de Dieu en nous¹⁰. » Il s'exprime dans les mêmes termes que Henry Bruston, pour qui la Parole définit la conversion comme « une nouvelle naissance, c'est-à-dire qu'un homme nouveau va germer au sein de l'homme ancien et le repousser¹¹ ». Intrinsèquement liée à une conscience écrasante du péché et à la repentance, la conversion « nouvelle naissance » ou « pénitence » recouvre, dans les faits, la même réalité : la nécessité d'une intervention de la grâce en faveur de l'homme pécheur et sa réception dans la foi.

9. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ● Millet, 713.

10. H. Eberhard, « Le Saint-Esprit et la sanctification », in *Le Saint-Esprit. Cinq études présentées à la 10^e Convention de Dieulefit*, Nouvelle Société d'Édition de Toulouse, Dieulefit, 1932, 105.

11. H. Bruston, *op. cit.*, 66.

Pour la doctrine calviniste, la conversion est due à l'initiative souveraine, exclusive et gracieuse du Saint-Esprit. Autrement dit, l'homme ne peut rien par lui-même pour opérer une quelconque amélioration de sa nature¹². Cette vérité a *d'abord* été vécue par le Réveil de la Drôme ; tel que le rapporte Jean Cadier dans le *Matin vient* – et la construction littéraire est tout à fait révélatrice –, le Réveil est un mouvement essentiellement spontané et mystérieux :

Il ne manquait qu'une chose : l'étincelle, le Feu du Saint Esprit. Soudain, elle jaillit dans le petit temple d'Establet, puis dans les autres sanctuaires de La Motte. L'Esprit divin manifeste sa flamme dans les cœurs. Un souffle nouveau passe dans les cœurs et fait toutes choses nouvelles. Une heure est venue¹³.

Elle fut *ensuite* théorisée selon une ligne identique à celle de Calvin :

Le Saint-Esprit est un Dieu souverain. Il a une volonté qui domine infiniment toutes les volontés humaines. Son œuvre, c'est la grâce et la grâce est toujours en dernier ressort un don que n'influence aucune volonté ni aucun sentiment humain¹⁴.

Réveil et régénération appartiennent donc, dans l'absolu, à la volonté de Dieu seul, et celle-ci s'exprime par un *acte* souverain, ponctuel, de salut (la conversion), qui inaugure une voie nouvelle de sainteté.

2. Statut et dynamique : une tension redécouverte entre justification et sanctification

L'intuition théologique principale des Brigadiers les a poussés à une lecture de Calvin novatrice par sa fidélité même : justification et sanctification sont deux conséquences de la conversion,

12. « (...) du premier mouvement jusqu'à la persévérance finale, le bien que nous faisons vient entièrement de Dieu. » J. Calvin, *op. cit.*, éd. P. Wells, 239.

13. J. Cadier, *Le Matin vient*, Association des Compagnons pour l'Evangile, Calvisson, 2009, 25.

14. J. Cadier, « Plénitude du Saint-Esprit », in *Le Saint-Esprit. Cinq études présentées à la 10^e Convention de Dieulefit*, Nouvelle Société d'Édition de Toulouse, Dieulefit, 1932, 74.

et deux faces indissociables de la régénération. Comme le note Paul Wells :

Calvin traite à la fois **de la régénération, de la repentance, de la conversion et de la sanctification (...)** **de la justification (...).** Ce n'est **que plus tard que ces différentes parties seront traitées séparément dans les dogmatiques réformées**¹⁵.

De même Olivier Millet : « (...) les liens de la pénitence et la justification procèdent de la même source et ne peuvent être distingués qu'intellectuellement¹⁶. » En effet, dans les écrits du Réveil, la justification par la foi seule sert bel et bien de cadre et d'arrière-plan non négociable à la sainteté¹⁷, mais elle n'est jamais traitée en soi. Au contraire, la justification, en tant que *statut*, ne peut se comprendre comme un *état*, c'est-à-dire indépendamment de sa mise en œuvre au travers de la sanctification, qui en manifeste les fruits : « Comme il est impossible de couper Jésus-Christ en morceaux, ces deux réalités, la justification et la sanctification, sont inséparables puisque nous les recevons ensemble et liées en lui¹⁸. »

La redécouverte de l'unité en tension de ces deux vérités est particulièrement nette pour Gédéon Sabliet qui, dans son exposé « Justification et sanctification », puise abondamment chez Calvin la matière de son autorité : « Si ces deux étapes de notre rédemption sont distinguées dans l'Ecriture, c'est pour que la variété des grâces de Dieu nous apparaisse mieux. Mais elles sont inséparables dans leurs effets¹⁹. » Tel est le point fondamental où se rencontrent revivalisme et calvinisme : dans la réappropriation, la lecture en palimpseste et la remise à l'honneur d'une même vérité unifiée. La tension entre justification et sanctification est la dynamique de la foi chrétienne, le moteur

15. J. Calvin, *op. cit.*, éd. P. Wells, 530 ; l'homme n'est pas sauvé par les œuvres, mais n'est pas sauvé sans elles.

16. J. Calvin, *op. cit.*, éd. O. Millet, 819.

17. J. Calvin, *op. cit.*, éd. O. Millet, 819.

18. J. Calvin, *op. cit.*, éd. P. Wells, 664.

19. G. Sabliet, *op. cit.*, 54.

de la régénération, dont « le but est que l'image de Dieu, qui avoit esté obscurcie et quasi effacée en nous par la transgression d'Adam, soit restaurée²⁰ ».

D'où l'insistance, chez Calvin comme chez les hommes du Réveil, sur la nécessité de la sanctification dans le processus de régénération. La sanctification et son œuvre de transformation apparaissent comme l'« enseigne » de la justification, la marque de sa réalité : « Et Saint Paul et Saint Jean disent qu'on produise des fruits dignes de repentance, entendantz qu'il faut mener une vie qui monstre et testifie en toutes ses actions, un tel amendement²¹. » Les Brigadiers se réfèrent explicitement à Calvin pour justifier qu'il faille vivre une vie en conformité avec l'exemple christique, notamment dans un numéro du *Matin* vient au titre significatif, « Réforme et Réveil » :

Pour nous en tenir à l'*Institution*, nous n'avons pas relevé moins de seize chapitres traitant de la nécessité pour le chrétien de vivre en nouveauté de vie, de la régénération, de la sanctification, alors que huit sont expressément consacrés au sujet de la justification²².

Le maintien de cette « double grâce » comme de cette « double exigence » explique la force spirituelle du Réveil, refusant une justification qui soit source de négligence morale ou de bonne conscience religieuse : « Tout le message de l'*Institution* sur la vie chrétienne met en garde les chrétiens contre la peste de se croire arrivés²³. » La sanctification consiste, pour le réveillé, à devenir par l'Esprit ce qu'il est déjà en Christ²⁴ ; elle est à la fois un statut et une dynamique.

20. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ●. Millet, 731.

21. J. Calvin, *ibid.*, 727.

22. G. Sabliet, *op. cit.*, 54.

23. G. Sabliet, *ibid.*, 58.

24. « La sanctification dès lors est un acte de foi. Elle est un fait virtuellement accompli. Dieu nous considère à partir de cet acte comme « saints ». (...) Mais cette sanctification virtuelle devient effective jour après jour. Tu es saint, deviens-le. » In H. Eberhard, « Le Saint-Esprit et la sanctification », in *Le Saint Esprit. Cinq études présentées à la 10^e Convention de Dieulefit*, 105.

3. Une relation : l'« union mystique » avec le Christ vivant

Quelle est la nature de cette sanctification et comment se vit-elle ? Elle se serait muée en moralisme si elle n'avait pas été présentée comme une relation personnelle et vivante avec le Christ ressuscité. Ayant été « enté en Christ » par la foi, le croyant participe de la vie divine et bénéficie des vertus de Christ, lesquelles lui sont communiquées par l'Esprit Saint :

Jésus-Christ ne nous sert à rien tant que nous ne nous unissons pas à lui, par son Esprit, pour qu'il nous dirige. (...) A ce même but répond l'union sacrée, qui nous fait chair de sa chair, os de ses os, c'est-à-dire un avec le Christ. (...) Christ s'unit à nous par son Esprit seul ; par la grâce et la puissance de cet Esprit, il nous fait dépendre de lui et réciproquement, il est à nous²⁵.

Hors de cette relation, une vie sainte selon les commandements de Dieu est impossible, et l'homme est conduit dans le désespoir, le stoïcisme ou l'hypocrisie. La nouveauté de vie est intrinsèquement associée à la vie du Christ, et cela, le Réveil de la Drôme l'a bien compris :

Nous sommes ici devant le caractère positif, glorieux de la sainteté. Deux expressions résument ce caractère : *Christ en nous. Nous en Christ.* Entrevoir cela, c'est s'élancer vers la compréhension de la notion biblique de sainteté. Le croyant racheté, justifié, « adopté » qui tend à la sainteté doit vivre en Christ et de même Christ doit vivre en lui. Il y a échange, transfusion de vie, substitution, recréation. « Si quelqu'un est en Christ il est une nouvelle création. » (2Co 5.17)²⁶

La régénération et l'octroi de la sainteté ne fonctionnent pas pour autant comme un automatisme mécanique : la dimension relationnelle, « alliante », entre l'homme converti et son Seigneur met au cœur de l'union mystique l'amour et l'obéissance. La sainteté n'est pas un état, c'est une présence, et cette présence est, dans une large mesure, conditionnelle. Autrement

25. J. Calvin, *op. cit.*, éd. P. Wells, 478-479.

26. P. Guelfucci, « La sainteté dans le Nouveau Testament », in *Les Cahiers du Matin* vient, n° 2, 3^e année, avril-juin 1932, Editions du Matin vient, Dieulefit, 71.

dit, la participation au Christ se fait selon le chemin qu'il a suivi, dans la mort à soi-même, l'obéissance aux commandements et la foi dans la vie de résurrection, qui en est le moyen²⁷.

Car si nous sommes vrayement participans **de** sa mort, par la vertu **d'**icelle nostre vieil homme est crucifié, et la masse **de** péché **qui** réside en nous est mortifiée, à ce **que** la corruption **de** nostre première nature n'ayt plus **de** vigueur. Si nous sommes participans **de** sa résurrection, par icelle nous sommes ressuscitez en nouvelleté **de** vie, laquelle respond à la Justice **de** Dieu²⁸.

La dialectique de la régénération s'exprime au conditionnel (« Si nous sommes vraiment ») et selon les termes de « mortification » et de « vivification », par lesquels l'homme *est et demeure* en communion avec Christ. Elle implique une lutte quotidienne contre le péché, et conduit, dans le renoncement, à une repentance renouvelée. Calvin, d'ailleurs, développe tous ces aspects dans son chapitre « De la pénitence », ce qui montre bien que l'essence de la régénération tient dans ce mouvement de repentance et de foi qui se poursuit toute la vie :

(...) aussi, **d'autre part**, après avoir commencé la Penitence, il nous la fault poursuivre toute nostre vie, et ne la laisser jusques à la mort, si nous voulons consister et **demeurer** en Christ²⁹.

La mystique calvinienne est une mystique de la croix : « On s'aperçoit que la sainteté est d'abord une mort, une destruction³⁰. » C'est dans la mesure où l'homme accepte le dessaisissement de sa nature de péché pour se revêtir de l'homme nouveau, Christ, qu'il authentifie son statut de « régénéré ».

La pensée de Calvin sur la régénération se présente volontairement de manière compacte, en tenant ses différents aspects (repentance, conversion, sanctification, justification, union mystique) dans une interdépendance absolue, nécessaire à son équilibre et à

27. Les Brigadiers parleront **de** « sanctification par la foi », nous y reviendrons.

28. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ● Millet, 731.

29. *Ibid.*, 736.

30. P. Guelfucci, *op. cit.*, 76.

sa pleine vérité. L'analyse montre que, par sa parenté de vues sur la régénération, le Réveil s'inscrit dans la continuité du calvinisme historique. Ce rapport de dépendance filiale s'établit selon deux canaux : actualisation, explicitation.

II. « Dieu n'a pas changé » : les accents du Réveil entre actualisation et explicitation

1. Actualisation : la parole prophétique du Réveil

L'union mystique est une relation d'alliance, vivante et personnelle, que la Parole entretient. L'homme n'est pas seul face aux exigences de Dieu ; il est, à la fois, éclairé, soutenu, dirigé et averti par la Parole de Dieu :

(...) cette même Parole qui nous a révélé la sainteté nous en révèle le chemin. Elle nous fait vivre dans la présence et dans la communion du Christ vivant. Elle renouvelle jour après jour notre intimité avec lui en nous faisant entendre sa voix (...) La Bible nous sanctifie parce qu'elle est notre moyen de rencontre avec Jésus-Christ³¹.

J. Cadier, on le note, unit et distingue la « Parole » et la « Voix ». La régénération demande une actualisation et une individualisation de la Parole éternelle de Dieu, tout en affirmant la contemporanéité de l'action du Saint-Esprit. Dieu n'a pas changé depuis la Réforme : voilà pourquoi la prédication va jouer un rôle crucial dans le Réveil de la Drôme, notamment dans l'organisation des conventions ; elle sera le moyen de rendre présent le témoignage du Saint-Esprit, de le mettre au centre des préoccupations et de convaincre de leur perdition les hommes qui s'égarent. Tel est le sens du « prophétisme du Réveil » :

Mais ce qui manque, ce sont des prophètes ! (...) des hommes et des femmes que Dieu a pris au mot et qu'il a jetés sur les routes du monde et de l'Eglise pour proclamer à la face de tous Ses exigences

31. J. Cadier, « La Bible », in *La doctrine du Réveil. Six études présentées à la 7^e Convention de Mazamet*, Ed. Le Matin vient, Dieulefit, 1929, 109.

saintes (...) dont le message inspiré s'impose aux foules comme aux maîtres de l'heure (...)³².

Le verbe « s'imposer » soulève immédiatement la question de l'autorité de cette Parole, à savoir, comme le dit Auguste Lecerf, « le droit d'être cru sur parole, obéi au commandement³³. » Car le prophétisme requiert l'autorité divine pour convaincre et être obéi à salut. Là encore, les Brigadiers soulignent la complémentarité de l'autorité atemporelle du témoignage de la Parole avec celle, immédiate, du Saint-Esprit :

Le Témoignage du Saint-Esprit est direct, personnel. Le Témoignage des Ecritures est objectif, écrit. Le Témoignage du Saint-Esprit est actuel. Le Témoignage des Ecritures a entre deux mille et trois mille ans d'existence. Le Témoignage des Ecritures est stérile cependant si le Témoignage du Saint-Esprit ne nous en fait pas goûter le goût, la saveur, la valeur³⁴.

La Parole écrite doit être attestée par l'action conjointe et simultanée de l'Esprit pour ne pas être lettre morte, mais autorité qui s'impose et, donc, moyen efficace de la régénération.

Cette tension entre objectivité et subjectivité, éternité et actualité, témoignage interne et témoignage externe fait que la Parole est typiquement, pour le Réveil, un événement³⁵, une « Révélation-acte » :

La Parole de Dieu est d'une autre dimension que le livre, c'est un Evénement. Un événement divin qui a fait irruption dans le temps, que nous saisissons dans l'histoire. Mais comme il est éternel, parce qu'il est divin, il est contemporain de tous les temps, et vivifie toutes les histoires. De cet événement, la Bible nous donne un témoignage externe. L'Esprit Saint, au contraire, nous en donne un témoignage interne (...)³⁶.

32. E. Champendal, « Le prophétisme dans la Bible », in *Le prophétisme du Réveil. Six études présentées à la 8^e Convention de Dieulefit*, Ed. Le Matin vient, Dieulefit, 1931, 5-6.

33. P. Caron, « Le Saint-Esprit et la Bible », in *Le Saint-Esprit. Cinq études présentées à la 10^e Convention de Dieulefit*, Nouvelle Société d'Édition de Toulouse, Dieulefit, 1932, 38.

34. P. Caron, *ibid.*, 43.

35. Cet aspect est aussi décliné sous le thème de « l'heure », cher aux Brigadiers, mais que nous ne pouvons pas développer ici.

36. J. Deransart, « Le Témoignage du Saint-Esprit et la Parole de Dieu », in *Réforme et Réveil*, Les Cahiers du Matin vient, 7^e année, n°s 1 et 2, janvier-juin 1936, Dieulefit, 25.

C'est par cette intervention divine que la Parole est créatrice et que les consciences sont convaincues de justice et de jugement.

Cette prédication, en effet, ne peut jamais être qu'un témoignage d'obéissance à la Parole de Dieu, en sorte que la puissance de l'Esprit puisse confirmer au cœur de celui à qui il s'adresse l'autorité de cette Parole. Celui qui reçoit cette Parole et en qui le Saint-Esprit l'a scellée comme Parole de Dieu sait fort bien, du reste, que le ministre qui la lui a transmise n'a pas parlé de lui-même, mais que Dieu, par son intermédiaire, est vraiment venu jusqu'à lui³⁷.

La régénération passe par le témoignage de la Parole et de l'Esprit Saint, dont l'action commune miraculeuse « fait parvenir la Parole de vie dans nos coeurs et pour l'éternité³⁸ », concédant à l'homme l'expérience intérieure qui lui fait reconnaître la Voix de son Seigneur, et l'y engraine. Comme le dit encore Jacques Pannier : « L'Ecriture est l'*instrument* du Salut dont l'Esprit est le sceau³⁹. » Dès lors, la prédication prophétique se donne comme Parole inspirée, accordée au moment opportun car en communion avec le Verbe éternel, conduisant celui qui l'entend à la repentance. Par le témoignage du Saint-Esprit, le Réveil, c'est la Réforme aujourd'hui.

2. Explication : le passage du « salut accompli » au « salut appliqué »

Cette prédication nous fait aborder le point le plus important de la relation entre Réforme et Réveil. Le Réveil est mû par une obsession, celle de la cohérence entre doctrine prêchée et vie vécue. La sentence de Calvin, « ce n'est pas une doctrine de langue que l'Evangile, mais de vie »⁴⁰, reprend dans le Réveil toute son urgence. Voilà pourquoi les Brigadiers vont insister, non seulement sur la nécessité d'une sanctification qui soit le corollaire et l'« enseigne »

37. J. Deransart, *ibid.*, 25.

38. J. Deransart, *ibid.*, 23.

39. J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit. Essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée*, Fischbacher, Paris, 1893, 197.

40. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ● Millet, 1658.

d'une justification bien comprise, mais aussi sur le moyen de cette sanctification. Car le drame du protestantisme endormi et autosatisfait est bien de se contenter de l'objectivité doctrinale de l'œuvre accomplie par Christ à la croix, de professer une croyance (au meilleur des cas) en la victoire acquise *en Christ*, mais de ne produire aucun changement dans les faits ; la prédication polémique taxera cette attitude dichotomisée de « piété défaitiste » :

Vous connaissez certainement ces chrétiens dont on pourrait dire que leur horloge spirituelle s'est arrêtée à l'heure de leur conversion (...) On dirait que pour eux tout est fini du jour où l'on est sauvé. Etre converti, c'est beau, c'est merveilleux, mais ce n'est pas tout le Salut : après la porte étroite, il y a une vie nouvelle, la vie sainte⁴¹.

Puisque « Dieu a horreur des gens religieux »⁴², le rôle organique du Réveil de la Drôme sera d'expliciter le passage du « salut accompli » au « salut appliqué », et de souligner l'unité de l'un et l'autre au travers de la « sanctification *par la foi* ».

Jean Cadier impute cette découverte à la venue d'Austin Sparks, en 1925, pour la 3^e Convention de Dieulefit. Il faut bien comprendre : le Réveil proclame qu'une vie de victoire sur le péché est possible, et que cette victoire ne comprend pas seulement le pardon, mais aussi une délivrance de sa puissance maléfique. L'esclavage du péché se termine objectivement à la nouvelle naissance, mais comme le dit Calvin, « cependant que nous habiterons en ceste prison de notre corps, il nous faudra toujours et sans cesse combattre avec la corruption de nostre nature⁴³. » Pas de perfectionnisme, mais néanmoins des luttes et des victoires. Le processus de la régénération consiste donc à

faire passer dans notre vie la victoire déjà acquise au Calvaire. Une lutte pour triompher de quelque faiblesse peut se perpétuer sans jamais

41. J. Cruvellier, « La sanctification par la foi », *Les Cahiers du Matin vient*, 3^e année, n° 2, avril-juin 1932, Edition du Matin vient, Dieulefit, 84 ; cette idée fondamentale est reprise par de nombreux Brigadiers sous des formulations différentes.

42. J. Cadier, *Le Matin vient*, Association des Compagnons pour l'Evangile, Calvisson, 2009, 29

43. J. Calvin, *op. cit.*, éd. ● Millet, 737.

aboutir à la victoire, jusqu'au jour où l'on s'aperçoit que cette victoire est déjà remportée. Nous ne combattons pas *pour* une victoire, mais *dans* une victoire. Jésus a dès maintenant l'autorité sur Satan⁴⁴.

Les vices invincibles par les efforts ou l'autopersuasion ne sont plus de l'ordre de la fatalité. Pire, être un protestant moral, l'éthique elle-même sont choses dérisoires si elles ne reflètent pas la réalité d'un cœur purifié.

La « sanctification par la foi » consiste donc en une attitude de piété, pratique et résolue : un « acte de foi » par lequel le croyant saisit dans la prière⁴⁵, pour lui-même, l'œuvre objective de la croix et la résurrection *en Christ* :

M. Sparks apporta sur le renoncement à soi-même et la vie en Christ un message *qui donna à notre mouvement une direction nouvelle*. Pour recevoir la puissance d'en haut, il faut prendre par la foi une position, la position « en Christ » dans la mort à soi et la résurrection avec le Seigneur vivant⁴⁶.

« Vie de Victoire », « Vie de Puissance »... Profondément, le Réveil explicite par ces expressions idiomatiques la nature de la foi chez Calvin et fait de l'*appropriation* toute la différence entre la « simple croyance » – à laquelle tend nécessairement la tradition, même orthodoxe – et la « vraie foi » : « C'est une vérité. Ce n'est pas un morceau de doctrine jeté à la foule. » Ainsi, la régénération consiste à « prendre possession » de cette vérité afin de la vivre pleinement, et de rendre concrets les progrès moraux qu'appelle la sanctification. Contrairement à ce que l'on pourrait penser (ou à la manière dont elle a pu être vécue), cette attitude est l'inverse d'un légalisme. Les Brigadiers opposent clairement les « efforts de la chair » pour « replâtrer la façade »⁴⁷ (dont les

44. A. Sparks, « Le Saint-Esprit et la croix », in *Les Cahiers du Matin* vient, 1^{re} année, n° 4, Dieulefit, 1930, 169.

45. Calvin lui-même le développe dans son chapitre sur la prière, qui, dans l'édition de 1541, achève l'exposé sur les modalités de la participation au Christ.

46. J. Cadier, *op. cit.*, 81.

47. Mot d'ordre de la Brigade en 1935 : « Dis à ceux qui la replâtrent, que la façade s'écroulera ! »

fruits sont l'orgueil, le désespoir ou l'hypocrisie des religieux) et l'œuvre de transformation gratuite opérée par l'Esprit, conséquence de cet abandon de la foi :

Le regard de la foi, c'est le regard de quelqu'un qui en est arrivé à désespérer de lui-même, de ses chutes répétées, de son impuissance, et qui constate tout à coup la délivrance que Dieu lui donne. La sanctification est un don !⁴⁸

Encore faut-il le recevoir. La prédication du Réveil, dans la droite ligne de Calvin⁴⁹, aiguillonne pour le faire. Tant que l'homme manifeste par ses chutes qu'il est esclave d'un péché, la Loi le condamne ; mais c'est, dans cette « position de foi » active, par la communication surnaturelle de l'Esprit, qu'il obtient une liberté effective, du péché, de la condamnation et de la culpabilité.

« Dieu n'a pas changé. » Il exige toujours la sainteté, mais « ce qu'il ordonne, il le donne ». L'« union mystique », en tant qu'alliance, est conditionnelle à cette attitude de cœur : acceptation de la croix et foi active. Mais, dans le même mouvement, l'homme est au bénéfice des vertus obtenues par le Christ par sa résurrection, la « Vie de Victoire ». La piété, dont Christ est le mystère, est le moyen dont l'Esprit se sert, dans sa volonté souveraine, pour effectuer le passage du salut accompli au salut appliqué, changeant la connaissance théorique et désincarnée de Christ en connaissance réelle, par les yeux de la foi.

III. Les « vrais fruits » de la régénération ou le Saint-Esprit à l'épreuve de la « crise pentecôtiste »

1. Le pentecôtisme de Satan

Le Réveil voit sa conception de la régénération interpellée violemment par la l'essor du pentecôtisme. A partir de 1932, le

48. J. Cruvellier, *op. cit.*, 86.

49. « Et combien qu'il nous voie tant stupides, tant il y a qu'il nous exhorte à chercher en lui tout ce qui nous défaut (...) Voyant notre tardiveté et paresse, il nous piége et nous donne comme des coups d'éperon, afin de nous faire hâter. » In J. Calvin, *La famine spirituelle, sermon inédit sur Esaié 55*, éd. et notes Max Engammare, Droz, Genève, 2000, 23 ; cette nécessité de l'appropriation est plus flagrante dans ses sermons, lieu du prophétique par excellence, que dans l'*Institution*, synthèse théologique plus objective.

mouvement de Pentecôte, déjà présent sporadiquement sur le territoire français, atteint les paroisses réformées de l’Ardèche, par la prédication du jeune et fougueux Douglas Scott. Bien que son message, l’« Evangile aux quatre angles » (Jésus sauve, Jésus guérit, Jésus baptise, Jésus revient) corresponde à des manques au sein des paroisses réformées (sa prétention à vivre un « évangile total » met en évidence la pauvreté de la vie spirituelle du protestantisme), il pose rapidement aux Brigadiers des problèmes doctrinaux, principalement à propos du « baptême de l’Esprit » et de l’idée d’une bénédiction supérieure dont le signe serait le parler en langues.

Ce qui dérange les Brigadiers est, avant tout, l’intuition d’une confusion, d’une fausse proximité entre les préoccupations et les formulations des deux mouvements. Ils reconnaissent que le pentecôtisme professe un certain nombre de vérités bibliques, notamment la nécessité d’un baptême d’en haut, l’inspiration plénière et le témoignage du Saint-Esprit, et ils avouent même avoir été tentés un temps par le « davantage » de leur expérience⁵⁰ :

« *Il est dans la vérité quand* il affirme l’inspiration plénière (...) Il est **dans l’erreur quand** (...). »

« Le mouvement **de** Pentecôte affirme la guérison par la foi. (...) A s’en tenir à la généralité **de** cette affirmation, *nous croyons qu’il est dans la vérité* et nous sommes **d’accord** avec lui (...) L’erreur **du** mouvement **de** Pentecôte (...). »⁵¹

La construction en antithèse de l’argumentation met en évidence l’origine de la réserve : le mélange de vérité et d’erreur. Ce n’est pas parce que le message pentecôtiste est faux qu’il convient de le redouter, c’est parce qu’il donne à certaines affirmations bibliques une signification détournée (vie de l’Esprit, naissance spirituelle...), et qu’il allie dogmes infaillibles et

50. « En 1924, la Brigade a été un instant tentée par la voie **des** guérisons et **des** exorcismes. Elle a eu la certitude **que** Dieu l’arrêtait très précisément sur cette voie. » J. Cadier, « D'où vient notre réserve. Remarques sur le mouvement **de** Pentecôte », *Les Cahiers du Matin* vient, 3^e année, n° 1, janvier-mars 1932, 9.

51. J. Cadier, *ibid.*, 2-4.

pseudo-vérités dans un ensemble qui flatte les aspirations du cœur humain : sensibilité, puissance extraordinaire, guérison... C'est sur ce front polémique du mélange, typique de la doctrine de séduction, que le Réveil va développer une réaction prophétique : « C'est un mélange de vrai et de faux. C'est un mouvement de l'Antéchrist⁵². »

Ceci nous aidera à comprendre que, dans bien des séductions de Satan, il y a un élément qui semble être, et même qui est réellement, un fruit de l'Esprit de Dieu, et Satan en profite pour avoir l'oreille de ses dupes et pour ruiner l'influence de Dieu. Nous trouvons parfois le pur Evangile de Dieu prêché par des séducteurs du Diable et faisant partie intégrante de leur système⁵³.

Prise de position qui vaudra aux *Cahiers du Matin vient*, organe du Réveil de la Drôme, 2000 désabonnements.

Il faut bien comprendre qu'en touchant au cœur de la régénération par le « baptême du Saint-Esprit », le pentecôtisme met le Réveil de la Drôme en danger. Ce danger s'enracine dans une dissociation de la conversion et du don de l'Esprit. La régénération selon Calvin, reprise spontanément par la Brigade, associe indéfectiblement *conversion* (repentance et changement d'orientation du cœur) et *don de l'Esprit* (qui par son habitation purifie l'homme de ses péchés, lui donnant désormais la capacité de vouloir le bien et de chercher en Dieu ce qui lui manque) :

Je m'élève ici de toute ma force contre les distinctions trop fréquemment admises entre conversion et expérience de sanctification, entre conversion et baptême de l'Esprit. Je crois que dès le moment où une âme saisit le pardon de ses péchés, elle peut et elle doit entrer pleinement dans le salut complet qui lui est proposé par la grâce divine, elle peut et elle doit saisir aussi par la foi l'affranchissement de ses péchés et le don du Saint-Esprit⁵⁴.

52. P. Caron, cité par J. Cadier, *Le Matin vient*, Association des Compagnons pour l'Evangile, Calvisson, 2009, 139.

53. P. Caron, « Le mouvement de Pentecôte est-il de Dieu ? Remarques sur le mouvement de Pentecôte », *Les Cahiers du Matin vient*, 3^e année, n° 1, janvier-mars 1932, 12.

54. J. Cadier, *op. cit.*, 97.

A la différence, la « doctrine » pentecôtiste, en dissociant les deux, morcelle la Trinité (l’Esprit est séparé chronologiquement du Fils qui le donne), et la décentre au profit d’une surreprésentation de la troisième Personne. De ce fait, le caractère de la régénération devient flottant, on ne sait plus ce qui la fonde, et il est impossible de vérifier la « christocentricité » de l’expérience qu’elle permet. En théologie aussi, celui qui divise, c’est le diable.

2. Le Saint-Esprit et ses « vrais fruits »

La validité de l’expérience pentecôtiste va se mesurer, pour la Brigade, à ses fruits dans l’existence chrétienne. Le premier reproche qui lui est adressé, que ce soit dans la mystique de la glossolalie ou dans la guérison divine, est une *instrumentalisation* du Saint-Esprit : « L’erreur du mouvement de Pentecôte est dans la place qu’il donne à la guérison divine dans ses campagnes d’évangélisation et comme moyen apologétique⁵⁵. » Le vecteur est inversé : ce n’est plus le Saint-Esprit qui se sert de l’homme, c’est l’homme qui se sert du Saint-Esprit, à des fins de prosélytisme. D’où la volonté d’inverser la tendance.

La souveraineté du Saint-Esprit nous empêche aussi de fixer les conditions de sa manifestation en nous en lui traçant, en quelque sorte, son programme et ses étapes dans notre vie. Nous entendons parfois dire que pour avoir reçu le Saint-Esprit, il faut avoir passé par telle expérience ou manifesté tel don particulier. Or l’Esprit distribue ses dons comme il veut. Ce n’est pas à nous de choisir (...) Nous avons au contraire à nous mettre à sa disposition (...)⁵⁶.

Le pentecôtisme pèche aussi par sa *systématisation* de l’œuvre du Saint-Esprit, l’enfermant dans l’automatisme consécutif du geste et de l’effet. Par l’imposition des mains notamment, il lie l’action de l’Esprit à un rite, alors que l’Esprit est, par essence,

55. J. Cadier, « D'où vient notre réserve. Remarques sur le mouvement de Pentecôte », *Les Cahiers du Matin* vient, 3^e année, n° 1, janvier-mars 1932, 4.

56. J. Cadier, « Plénitude du Saint-Esprit », *Le Saint-Esprit. Cinq études présentées à la 10^e Convention de Dieulefit*, Nouvelle Société d’Édition de Toulouse, Dieulefit, 1932, 77.

souverain : « Le don du Saint-Esprit n'est pas lié à une cérémonie extérieure spécialement instituée dans ce sens par Jésus-Christ⁵⁷. » Le magisme attaché à la foi dans une vérité biblique témoigne d'une méconnaissance de la sainteté de Dieu et d'une légèreté coupable : « Nous croyons à la puissance d'intercession. (...) Mais ce domaine est celui de la vie et de la mort (la guérison), et on ne peut s'en approcher qu'avec respect et tremblement⁵⁸. »

Le deuxième reproche est évidemment le parler en langues comme marque nécessaire de la régénération. En dehors du fait qu'il a pour conséquence de séparer les croyants en deux catégories, il travestit les « vrais fruits » de l'Esprit, pour reprendre la formule de Jonathan Edwards. Les revivalistes réaffirment, à cette occasion, leurs fondamentaux : l'« enseigne » de la régénération est une vie de sainteté, non pas la multiplication des manifestations surnaturelles :

Il y a beaucoup de gens aujourd'hui qui se prévalent d'un baptême de l'Esprit qu'ils auraient reçu. Ils donnent à entendre qu'ils ont été favorisés : il n'y a personne comme eux. Non. Ce n'est pas là le baptême de l'Esprit. L'authenticité de ce baptême n'est avérée que s'il entraîne après lui une vie de sainteté. L'homme s'en va, le Seigneur vient. Sinon ce n'est pas le Saint-Esprit, c'est un faux baptême⁵⁹.

Les Brigadiers « feront leurs choux gras » de l'immoralité et de l'hystérie religieuse prêtée aux initiateurs du pentecôtisme, comme aux réunions de leurs émules, preuve de l'origine douceuse de leur baptême⁶⁰.

Plus profondément, le pentecôtisme fait erreur sur les conditions de communion avec Dieu, qu'il place exclusivement sur le terrain de l'expérience. Sa mystique est en continuité avec la nature humaine, d'où sa facilité, sa séduction. Le Réveil de la

57. *Ibid.*, 84.

58. J. Cadier, *Le Matin vient*, Association des Compagnons pour l'Evangile, Calvisson, 2009, 147.

59. A. Sparks, « Le Saint-Esprit et la croix », in *Les Cahiers du Matin vient*, *op. cit.*

60. Lire à ce sujet P. Caron, « Le mouvement de Pentecôte est-il de Dieu ? », et ses remarques savoureuses « Remarques sur le mouvement de Pentecôte », *op. cit.*

Drôme centre son « union avec Christ » sur la croix, donc en rupture : « Nous avons toujours voulu rester sur le plan de la prédication de la repentance, du pardon et de la recherche de la sainteté, sans aller vers les manifestations charismatiques⁶¹. » C'est dans la mort à lui-même, dans le renoncement aux aspirations à la puissance maîtrisée, à cette religion de la main basse sur l'Esprit et d'élévation par l'expérience, que le réveillé demeure en communion avec son Sauveur :

[Dans le pentecôtisme] Il n'est plus question de don de soi pour Dieu et pour les autres, la Croix dont on se charge chaque jour pour suivre le Crucifié, le renoncement à soi-même, l'offrande reconnaissante de sa vie pour Dieu. Le centre est le profit, l'utilisation de la puissance divine pour soi. Le bénéfice remplace le sacrifice. Et si le bénéfice vient à manquer, la foi défaillera⁶².

Le seul critère défendu par les Brigadiers pour obtenir l'Esprit en plénitude, c'est l'obéissance et la consécration⁶³. La faiblesse de l'homme donne alors à Dieu de se manifester dans sa gloire par une force qui s'illustre contre le péché et qui soutient l'homme dans la souffrance, sans garantir la guérison comme un dû.

3. Calvin au secours : l'usage apologétique de l'histoire de la Réforme

La controverse avec le mouvement de Pentecôte illustre un dernier aspect du lien entre calvinisme et revivalisme, celui de l'appropriation, par les Brigadiers, de l'histoire de la Réforme à des fins apologétiques. L'histoire du protestantisme et, en particulier, l'émergence de la Réforme au XVI^e siècle, sert, au travers de ses préoccupations, des crises traversées et de ses fronts polémiques, de type-référent pour ses propres enjeux. Par exemple, l'un des *Cahiers*, consacré à la controverse avec le pentecôtisme,

61. J. Cadier, *Le Matin vient*, Association des Compagnons pour l'Evangile, Calvisson, 2009, 153.

62. *Ibid.*, 145.

63. « Le livre des Actes n'a jamais donné qu'une seule condition pour recevoir le baptême du Saint-Esprit, c'est l'obéissance : « Dieu a donné le Saint-Esprit à ceux qui lui obéissent. » (Actes 5.32) » In J. Cadier, *ibid.*, 142.

contient un article, « Les enseignements de l'histoire », dans lequel Edouard Champendal établit un lien entre l'expérience pentecôtiste et le montanisme, en passant par l'anabaptisme et le prophétisme cévenol. L'histoire enseigne que les mouvements « spirituels », s'ils n'acceptent pas de se purifier de leur *pars diabolica* et d'une soif immodérée pour le merveilleux, sombrent « dans le ridicule, ou même dans l'immoralité ». Ce jugement modéré du phénomène en lui-même n'en conduit pas moins à l'adoption d'une attitude ferme de mise à distance : « Nous inspirant des exemples des Spangenberg, des Wesley, des Spener, des Luther, des Saint Paul, nous combattons cette doctrine, fiers d'être aux côtés de cette noble phalange. »

L'étude de Jean Cadier va dans le même sens : « La Réforme devant l'hérésie spiritualiste », qui se termine sur des « Conclusions pour le temps présent ». Le Réveil se rappropie la Réforme comme modèle et il effectue une transposition des situations permettant d'éclairer la crise présente. Les réformateurs transmettent par leur histoire une sagesse en acte nécessaire et toujours actuelle, car « il n'est rien de nouveau sous le soleil » : l'histoire est faite de constantes spirituelles qui, malgré des mutations de masques en fonction des contextes, n'échappent pas au discernement des « veilleurs ». Mais, surtout, les Brigadiers trouvent, en s'enracinant dans cette lignée de témoins, une légitimité historique et transcendante qui conforte leurs positions. La régénération et ses fruits se lisent aussi à la lumière des compréhensions antérieures : l'histoire de la Réforme, dans la mesure où sa fidélité à la Bible semble avoir été l'objet de l'approbation divine, est une lampe pour le Réveil qui abolit les différences dues au temps.

Conclusion

Il est possible de discerner, à l'intérieur même du Réveil de la Drôme, un certain nombre de nuances dans les sensibilités théologiques, qu'il faudrait affiner. On peut dire, sans trop systématiser, que ce Réveil est pris en tension entre deux pôles, l'un

à l'orientation piétiste, incarné par Austin Sparks, et l'autre au calvinisme plus marqué, représenté par Jean Cadier. Cadier lui-même semble tenir le milieu entre le piétisme de Sparks et le calvinisme intellectuel d'un Auguste Lecerf.

Plus précisément, Jean Cadier est celui qui a le mieux intégré l'apport de Sparks en le désengageant de son origine piétiste.

Nous l'avons vu, l'auteur du *Matin* vient reconnaît que Sparks, en expliquant ce qu'est le véritable « acte de foi », a donné à leur mouvement un nouveau souffle. Les jeunes brigadiers s'épuisaient en de vains efforts pour correspondre eux-mêmes aux exigences divines de sainteté et Sparks les a conduits au vrai combat de la foi. Si le piétisme (ainsi que les « mouvements de sainteté » en général) tend fondamentalement à s'approprier la sainteté, c'est-à-dire à l'*accaparer* plus qu'à se l'*approprier* dans la foi, le calvinisme de Cadier maintient que cette sainteté est « en Christ ». Toute la différence entre Sparks et Cadier tient dans cette nuance, qui est une question d'orientation. La tendance naturelle du piétisme est de chercher à ce que la sainteté le satisfasse – ce qui est encore une récupération de la chair – de sorte que sa quête, livrée à elle-même, ne produit qu'inquiétude et fébrilité. Le calvinisme de Cadier ne considère pas la sainteté comme une amélioration de l'homme, mais comme un statut que l'on conserve dans la foi, extérieur à soi, ce qui est libérateur. La sanctification chez Cadier est moins anthropocentrale que chez Sparks, mais de façon légère. Cela n'empêche pas Cadier de reprendre à son compte la notion de foi active et d'appropriation de l'œuvre de la croix qui, dans la mort à soi-même et la confession de la vie de résurrection, concrétise la libération du péché. Il lui donne cependant un autre cadre, une autre base. Je crois, personnellement, que, par ce biais, Cadier a redécouvert la *piété* de Calvin – passage indispensable du « salut accompli » au « salut appliqué » – en dehors de laquelle il n'est ni Réforme, ni Réveil.

Le Réveil de la Drôme, qui peut aussi être pris comme un ensemble (il s'est voulu comme tel au-delà des nuances), se rattache

ainsi, par un lien de filiation revendiqué, au calvinisme historique. Ses accentuations propres, relatives au contexte dans lequel il s'épanouit, n'ont de sens qu'en rapport avec le cadre et l'arrière-plan de la doctrine de Calvin, notamment en ce qui concerne la régénération. Son actualisation au travers de la prédication prophétique et du témoignage du Saint-Esprit, l'explicitation de la foi comme *appropriation* de l'œuvre objective de Christ et la redécouverte – majeure – de l'insécurité du couple justification-sanctification se révèlent être un retour aux fondements bien compris de la Réforme. Cependant, on aurait tort d'en déduire que le Réveil de la Drôme est un « Réveil calviniste ». Comme l'écrit Jean Cadier :

C'est ainsi que je suis devenu calviniste sans le savoir, par le de-dans en quelque sorte. (...) notre calvinisme était sorti de la pratique même du ministère, de la lecture simple de la Bible, de la prédication, de la prière.

Le Réveil de la Drôme procède d'un « calvinisme spontané », qui se découvre tel au fur et à mesure qu'il s'étend et se réfléchit lui-même, avant de devenir rapidement un « calvinisme argumenté », dans lequel la doctrine calvinienne participe à la défense et à l'affermissement du mouvement. Pour rendre justice à l'ordre des choses, il convient de parler non d'un « Réveil calviniste », mais d'un « Réveil du calvinisme ». Car l'illustre réformateur et ses représentants de l'orthodoxie néocalviniste sont dans les faits étrangers à son impulsion primordiale, même si les Eglises qui servent de théâtre au Réveil sont issues de la tradition qu'il a fait naître. En conclusion, le Réveil est originairement athéologique, bien qu'il ne soit pas sans théologie. Reste à étudier, de plus près, son rapport au renouveau de la théologie calviniste, incarné entre autres par Auguste Lecerf.

Les Brigadiers ont été calvinistes à la manière de Calvin, par un retour à la Parole.

La morale chrétienne ou l'art de bien vivre

par Bénédict Pictet (1655-1724)

réimpression de l'édition de 1710, tome 1 et 2

(disponible chez www.lulu.com/fr, au prix de 35,69 €,
frais compris ; livraison postale une fois l'impression terminée)

Bénédict Pictet a été pasteur et professeur en théologie dans l'Eglise et dans l'Académie de Genève ; il a été le fidèle héritier et la dernière figure de l'orthodoxie calviniste genevoise.

« Il est issu d'une ancienne famille bourgeoise de Genève, fils d'André Pictet, syndic de cette république, et de Barbe Turretin, sœur de François Turretin, célèbre parmi les protestants. Il avait beaucoup de douceur, de politesse et de candeur. Il aimait les pauvres et les secourait de tout ce qu'il pouvait. Son éloquence était admirée de ses compatriotes et toute la république des lettres a estimé ses talents et son érudition. » (*Le grand dictionnaire historique*, p. 327, par Louis Moreri, Desaint et Saillant, 1759, Paris).

L'œuvre majeure de Bénédict Pictet, c'est-à-dire toute sa *Théologie chrétienne*, a deux parties, dont l'une contient les doctrines fondamentales fondées sur la Parole de Dieu, et l'autre la morale, qui en est la conséquence pratique dans la vie du fidèle en tous ses domaines.

Trois sources alimentent cet art de bien vivre du chrétien : la loi de la nature ; la loi de Moïse et celle de l'Evangile. Toutefois, il s'attache particulièrement aux préceptes que Jésus-Christ et ses apôtres nous ont donnés.

« Il n'y a point de Devoir, de Vertu, de Vice, de Passion, dont on n'ait marqué le caractère. On trouvera les principales raisons qui nous portent à la pratique des Devoirs que Jésus-Christ nous prescrits, et des Vertus qu'il nous recommande, celles qui nous détournent des Vices qu'il défend, et les moyens de combattre et de vaincre ces passions... C'est la Morale, qui nous apprend le moyen de nous rendre semblables à Dieu ; et ce qui peut nous rendre heureux. » (Préface)

LA LÉGITIMITÉ DU PRÊT À INTÉRÊT CHEZ JEAN CALVIN

Pascaline HOURIEZ*

Jean Calvin est souvent considéré comme le penseur qui a ouvert la porte à une pratique libre du crédit. Le lien entre la Genève financière qu'on connaît aujourd'hui et l'influence du réformateur protestant dans cette jeune république, au XVI^e siècle, semble alors évident. Cependant, Calvin proscrivait le métier de banquier. Il rejoint en cela les scolastiques qui honnissaient les usuriers.

Calvin intervient dans un contexte de profonds bouleversements idéologiques, socio-économiques et spirituels. Il est né en 1509 à Noyon, en France, et le processus qui a mené à la Réforme protestante est lancé en 1517 par la publication des 95 thèses de Luther. Calvin est éduqué dans des collèges catholiques parisiens austères et est proche des cercles humanistes, avant de terminer ses études de droit à Orléans. Il rencontre le Christ et participe au mouvement initié par Luther, ce qui l'oblige à fuir à Bâle en 1534, où il rédige son œuvre majeure : *l'Institution de la religion chrétienne*. A l'invitation d'un autre réformateur, Guillaume Farel, il s'installe à Genève pour reconstruire les institutions de la cité qui vient d'adopter la Réforme. Calvin en est chassé en 1538 et devient pasteur à Strasbourg, où il se marie avec Idelette de Bure. De nouveau à la demande de Farel, Calvin

* P. Houriez, consultante en entreprise, missions de suivi de projet (« boîte à idées » innovation) et de communication interne, master II de philosophie économique (promo 2011), GREQAM, Aix-Marseille Université, pascalinehouriez@yahoo.fr.

revient à Genève en 1541. C'est là qu'il passera le reste de sa vie (il meurt en 1564) : il influencera énormément la mise en place des institutions politiques et ecclésiales de Genève, ainsi que la vie de la cité dans tous ses aspects, et notamment par la création d'une académie, lieu de formation pour les pasteurs.

Calvin s'est intéressé à l'économie comme les autres penseurs du Moyen Age et de son époque : d'un point de vue éthique et moral, marqué par la foi chrétienne. Il n'y a pas de questionnement proprement économique comme sphère à part entière, les actes économiques font partie intégrante de la vie sociale. Les hommes sont préoccupés par leur salut, il s'agit donc de chercher à entrer en relation avec Dieu. Calvin s'adresse à des chrétiens, à Genève et en France essentiellement. Genève est uniquement protestante, selon le principe « une foi, un Etat » – en vigueur ailleurs en Europe. Le pluralisme et la tolérance religieuse n'étaient pas à l'ordre du jour. La pensée de Calvin est basée sur la Bible et il n'a pas mené d'étude systématique sur la vie économique, mais, à travers ses écrits, on peut repérer des principes économiques basés sur la Bible. Pour Calvin, l'homme existe pour être en relation avec Dieu : c'est aussi comme cela qu'il conçoit l'économie comme un lieu d'expression de la foi et de vie avec Dieu. Pour lui, même si la création est déchue et donc marquée par le péché, Dieu a donné sa puissance de rédemption par le sacrifice de Jésus. La création entière peut donc être restaurée dans toutes les sphères de la vie humaine, y compris les relations économiques.

Les théologiens du Moyen Age avaient déduit de la Bible l'interdiction du prêt à intérêt, comme inique aux yeux de Dieu. Les scolastiques niaient ainsi tout bien-fondé moral au prêt à intérêt et pratiquaient, en réalité, une grande tolérance. Comme eux, le réformateur protestant associait l'usure à l'avarice, l'oisiveté et l'exploitation d'autrui¹ et sa préférence personnelle allait au

1. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, tome I, « Sur la concorde ou harmonie composée de trois évangélistes à savoir S. Matthieu, S. Marc, et S. Luc », Paris, 1854, Librairie de Ch. Meyrieux et Compagnie, d'après l'édition française imprimée à Genève par Conrad Badius en 1561.

bannissement de toute usure. « Je me garderais de prendre moi-même la responsabilité d'une usure, et je préférerais que le nom lui-même fût banni du monde ; mais je ne me permettrais pas de prononcer, sur un point aussi important, plus que ce que la Parole de Dieu exprime². » Calvin a donc développé une autre interprétation du texte biblique, ce qui l'a conduit au renversement du principe fondamental sur le prêt à intérêt, tout en restant cohérent avec sa foi réformée, fondée sur la Bible (*sola scriptura*). Il a introduit la légitimité théologique de la pratique de l'intérêt dans un certain cadre : c'est dans sa « Lettre à un ami »³, Claude de Sachin, qu'il en expose les conditions. Dans quelle mesure le réformateur a-t-il alors donné une légitimité au prêt à intérêt ?

Dans un premier temps, nous montrerons comment Calvin a mobilisé une méthodologie humaniste pour interpréter les versets de la loi de Moïse qui interdisaient textuellement la pratique de l'intérêt. Pour lui, leur application est partiellement caduque depuis la venue de Jésus-Christ : il faut seulement en retenir le principe spirituel ou moral sous-jacent. C'est ainsi qu'il introduit l'équité et la charité comme principes fondamentaux devant régir les échanges économiques.

Un point commun entre les scolastiques et Calvin se trouve dans l'approche éthique et morale des questions économiques, ce qui les conduit notamment à condamner tout gain illégitime. Il faut cependant mettre en lumière leurs présupposés théologiques respectifs, qui dénotent une position différente face aux métiers liés à l'argent. D'un côté, l'idée du salut par les œuvres a progressivement conduit à une « diabolisation » du commerce

2. « I should, indeed, be unwilling to take usury under my patronage, and I wish the name itself were banished from the world ; but I do not dare to pronounce upon so important a point more than God's words convey. »

J. Calvin, *Commentaries on the Last Four Books of Moses. Arranged in the Form of a Harmony*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1998, Exode, 22.25, 130.

3. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I. Pour une publication récente de la lettre à Claude de Sachin, cf. E. Dommen & M. Faessler, « Calvin et le prêt à intérêt », in PH. Dembinski (dir.), *Pratiques financières. Regards chrétiens*, Desclée de Brouwer, Paris, 2009.

comme lieu de péché trop risqué. De l'autre, Calvin réhabilite le commerce selon une compréhension du salut fondé sur la foi et la grâce, ainsi que l'absence de séparation entre sacré et profane. C'est ce qui sera explicité dans un deuxième temps.

Enfin, nous nous demanderons comment ces principes d'équité et de charité calviniens se traduisent concrètement dans la pratique de l'intérêt. Le « riche » a la responsabilité d'utiliser pour lui les biens qu'il a reçus de Dieu et d'en distribuer au « pauvre ». Ainsi, Calvin réaffirme l'interdit de l'intérêt dans le cadre d'un prêt qui pourvoirait au nécessaire (prêt de consommation). L'ouverture qu'il propose pour l'intérêt se situe dans le cadre d'un prêt entre investisseur et entrepreneur : un prêt entre particuliers qui conduirait à une création de richesses. Dans le cas où celle-ci est effective, il est légitime de prélever un intérêt.

I. De l'herméneutique de Calvin sur la loi mosaïque aux principes de charité et d'équité

Un élément clé du raisonnement qui a conduit Calvin à renverser le principe du prêt à intérêt est son herméneutique de la loi de l'Ancien Testament. Il s'entend avec les scolastiques sur une approche morale de l'économie, qui les conduit à condamner tout gain illégitime. Cette conclusion générale commune découle cependant d'interprétations divergentes de l'Ancien Testament, notamment sur le prêt à intérêt. Imprégné de l'humanisme de son époque, Calvin en garde l'herméneutique basée sur la rhétorique antique, et l'applique à sa compréhension de la loi vétérotestamentaire. S'il rejoint les scolastiques sur une interprétation extensive du huitième commandement du Décalogue, « tu ne voleras point », il s'en éloigne pour les lois qu'il classe comme « politiques ».

1. L'interprétation calvinienne de la loi vétérotestamentaire

Calvin identifie trois types de lois différentes dans la loi donnée par Moïse : les cérémonielles, préfiguration du sacrifice salvateur du Christ, dont l'application est caduque dans la Nouvelle

Alliance. Par ailleurs, il définit de la manière suivante « la loy morale : laquelle, comme ainsi soit qu'elle contienne deux articles, dont l'un nous commande de simplement honorer Dieu par pure Foy et piété : et l'autre, d'estre conjointz avec nostre prochain par vraye dilection ; à ceste cause elle est la vraye et éternelle reigle de justice, ordonnée à tous hommes, (...) s'ilz veulent reigler leur vie à la volonté de Dieu⁴. » La loi morale revient donc à l'exercice des deux commandements mis en valeur par Jésus, donc toujours applicables : aimer Dieu et aimer son prochain⁵. C'est pour les lois politiques que joue particulièrement un principe de rhétorique humaniste : la prise en compte du contexte historique et institutionnel. Pour Calvin, elles ont été données par Dieu aux Hébreux, en rapport avec leurs circonstances historiques. Il ne faut donc pas forcément chercher à les mettre en application à la lettre à une autre époque, pour un autre peuple – quoique tout gouvernement peut le décider s'il le juge approprié.

Dans son herméneutique, Calvin cherche le principe spirituel sous-jacent à la loi donnée dans l'Ancien Testament et cherche comment l'appliquer à son contexte. Il s'intéresse au sens du principe sans s'attacher à la littéralité du texte. Un même principe spirituel peut donc être concrétisé de manières différentes. « Pour Calvin, les lois politiques qui ont régi l'Etat d'Israël sont perçues comme des exemples historiques qui illustrent le principe essentiel de l'équité. Ce principe fondamental est une donnée permanente (...) Pour Calvin, la législation politique du peuple d'Israël est donc historiquement périmée ; cependant, le principe d'équité (qui d'ailleurs se conjugue avec celui de la charité) qui la sous-tend est non négociable⁶. » Ce qui est toujours valide dans la Nouvelle Alliance correspond aux principes

4. J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Librairie Honoré Champion Editeur, 1911, texte de la première édition française (1541), deuxième fascicule, 766-767.

5. Marc 12.28-31.

6. P. Berthoud, « Liberté et justice sociale : l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs, et de Jean Calvin en particulier », in *La Revue réformée*, « Protestantisme et libertés » (Carrefour théologique, Aix-en-Provence, mars 2007), 244, 2007/5, 95.

spirituels, comme la charité et l'équité, qui inspirent la loi politique. Calvin utilise cette approche pour la question du prêt à intérêt qu'il interprète comme une règle propre au peuple juif et que les chrétiens n'ont pas à s'approprier telle quelle. Les passages qui traitent de la pratique de l'intérêt ne laissent, en effet, que peu d'ambiguïté sur la façon d'agir demandée aux juifs. Le Deutéronome dispose, par exemple : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt ni pour de l'argent, ni pour des vivres, ni pour rien de ce qui se prête à intérêt. Tu pourras tirer un intérêt de l'étranger, mais tu n'en tireras pas de ton frère, afin que l'Eternel, ton Dieu, te bénisse dans toutes tes entreprises dans le pays dont tu vas entrer en possession⁷. »

En quoi ces versets constituent-ils une loi de type politique au sens calvinien ? Dans sa lettre à Claude de Sachin, Calvin affirme que l'interdiction de l'usure est une loi adaptée aux juifs, qui n'est plus forcément pertinente dans un cadre différent.

Ici on fait une objection que aujourd'hui aussi les usures nous seront illicites par une même raison qu'elles étaient défendues aux Juifs, parce qu'entre nous il y a conjonction fraternelle. A cela je réponds : qu'en la conjonction politique il y a quelque différence, car la situation du lieu auquel Dieu avait colloqué les Juifs et beaucoup d'autres circonstances faisaient qu'ils trafiquaient entre eux commodément sans usures. Notre conjonction n'a point de similitude⁸.

On retrouve ici le fait que le prêt à intérêt à l'époque des Hébreux – comme la plupart du temps au Moyen Age – était pratiqué essentiellement envers les personnes dans le besoin et non dans l'optique d'un investissement productif. En ce sens, les enjeux du prêt à intérêt qui ont conduit à l'interdire dans l'Ancien Testament ne sont plus les mêmes qu'à l'époque de Calvin. L'interdiction de l'usure avait été rendue nécessaire à cause des abus, comme une mesure relevant de la société provisoire⁹, et non

7. Deutéronome 23.20-21. Autres passages similaires : Exode 22.24 et Lévitique 25.35-38.

8. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I.

9. L'histoire humaine pour Calvin comporte plusieurs étapes : la création de la terre et des hommes par Dieu, période pendant laquelle ils vivent en harmonie avec leur Créateur. Celle-ci

de la foi. L'usure et l'intérêt ne sont donc pas défendus en tant que tels, mais à cause des attitudes qui y sont très souvent liées : la cupidité, l'avarice, l'exploitation de l'autre. « C'est pourquoi je ne reconnaiss pas encore que simplement elles [les usures] nous soient défendues, sinon en tant qu'elles sont contraires à équité ou charité¹⁰. » D'après le raisonnement calvinien, le légalisme biblique n'est pas un bon argument pour interdire tout intérêt : déterminer ce qui est juste dépend de l'équité et de la charité.

2. L'esprit de la loi, limite à la pratique de l'intérêt

Selon Calvin, il existe un principe fondamental qui devrait inspirer toute loi : « Il convient, que icelle équité seule soit le but, la reigle, et la fin de toutes loix¹¹. » Celle-ci se résume ainsi dans la formule de Jésus : « Toutes choses doncques lesquelles vous voulez que les hommes vous facent, faites leur aussi semblablement : car c'est la Loy et les Prophètes¹². » Pour le réformateur, la raison de tant d'inimitié dans le monde est essentiellement due aux comportements des hommes qui souhaitent qu'on soit droit envers eux, mais qui ne le sont pas eux-mêmes envers les autres. Chacun cherche son propre avantage, mais pas forcément celui des autres, comme ils le font pour eux-mêmes.

Selon Calvin, il existe un principe fondamental qui devrait inspirer toute loi : « Il convient, que icelle équité seule soit le but, la reigle, et la fin de toutes loix¹³. » Celle-ci se résume ainsi dans la formule de Jésus : « Toutes choses doncques lesquelles vous

est brisée par la chute, moment où le péché est entré dans l'être humain : c'est la période de la société déchue. La société provisoire concerne l'époque commencée par le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix, qui rend de nouveau accessible la relation avec Dieu. Le péché est toujours présent, mais par la foi dans l'œuvre rédemptrice du Fils de Dieu, il est possible de retrouver l'harmonie initiale avec Dieu. Cette période est provisoire, dans la mesure où sa finalité se trouve dans le retour du Christ, moment à partir duquel les hommes qui auront cru en lui vivront dans sa présence pour l'éternité.

10. J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I.

11. J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (1541), 768.

12. Evangile de Matthieu 7.12, dans la version citée par Calvin, J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I, 200.

13. J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (1541), op.cit., 768.

voulez que les hommes vous facent, faites leur aussi semblablement : car c'est la Loy et les Prophètes¹⁴. » Pour le réformateur, la raison de tant d'inimitié dans le monde est essentiellement due aux comportements des hommes qui souhaitent qu'on soit droit envers eux, mais qui ne le sont pas eux-mêmes envers les autres. Chacun cherche son propre avantage, mais pas forcément celui des autres, comme ils le font pour eux-mêmes.

Jésus-Christ doncques monstre qu'un chacun se peut servir de règle de vivre justement et droitement avec ses prochains, en faisant envers les autres ce qu'il voudroit qu'on luy fest en caspareil. Ainsi il coupe broche à toutes vaines excuses, lesquelles les hommes inventent pour couvrir ou desguiser leur injustice : car il n'y a point de doute qu'on verroit régner entre nous une parfaite équité, si nous estions aussi bons disciples à pratiquer la charité active (si ainsi faut dire) comme nous sommes subtils docteurs à prescher la charité passive¹⁵.

Ainsi, si l'un souhaite promouvoir la justice, qu'il commence lui-même à faire ce qu'il voudrait qu'on lui fasse.

Outre l'équité, comme principe spirituel fondamental identifié par Calvin, il faut mentionner la charité, qui correspond à l'affection fraternelle, l'amour d'autrui. A ces deux fondements s'ajoutent l'égalité et la reciprocité. Pour aimer et agir avec la même mesure envers soi qu'envers autrui, il faut considérer les autres comme étant sur un pied d'égalité. Pour les juifs entre eux, c'est l'amour fraternel qui devait primer, d'où l'interdiction de toute pratique de l'intérêt ou de l'usure. Il s'agit, en négatif, de ne pas nuire à autrui, mais également de lui rendre service, de l'aimer en actes.

Pourquoi la règle semble-t-elle¹⁶ différente pour les relations entre les juifs et les non-juifs (ou étrangers) ? Saint Thomas d'Aquin a interprété cette autorisation en arguant que Dieu visait

14. Matthieu 7.12, dans la version citée par Calvin, J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, op. cit.*, tome I, 200.

15. *Ibid.*, 201.

16. Il faut rester ici au conditionnel, dans la mesure où les passages du Lévitique et du Deutéronome pourraient mener à des conclusions différentes.

ainsi à éviter un plus grand mal, à savoir que les juifs se prêtent à intérêt entre eux¹⁷. De son côté, Calvin continue son raisonnement basé sur l'application des principes spirituels éternels. Pour lui, Dieu a accordé aux juifs de pouvoir prêter aux étrangers pour préserver le principe de l'équité. Dans la mesure où les autres peuples se prêtaient entre eux, si les juifs voulaient avoir des relations commerciales avec eux, il fallait qu'ils aient la possibilité de leur prêter eux-mêmes à intérêt. Il a également cherché la préservation de la réciprocité.

Or Moïse, en interdisant le prêt à intérêt entre juifs, a bien vu qu'il fallait néanmoins le permettre dans les échanges avec les païens, au nom d'un argument simple : si l'usure était aussi interdite envers eux, les juifs seraient désavantagés car ils devraient payer des intérêts auxquels leurs débiteurs païens ne seraient pas tenus. S'il n'y a pas « conformité mutuelle et égale », « une des parties est toujours grevée »¹⁸.

Il permet aux Juifs pareille liberté envers les nations étrangères, que les Payens se donnoyent envers les Juifs¹⁹.

Finalement, le respect des fondements spirituels – équité, réciprocité – conduisait ici à autoriser le prêt à intérêt entre juifs et étrangers.

Qu'en est-il alors pour les chrétiens ? Là encore, Calvin fait la distinction entre ce qui relève de la loi politique et du principe spirituel : « Il est évident que [prêter à intérêt] faisait partie du régime politique juif, puisqu'il était autorisé par la loi de prêter à intérêt aux étrangers – une telle distinction n'est pas permise par la loi spirituelle²⁰. » Le réformateur montre ici que le prêt à intérêt n'est pas interdit par Dieu *en soi*, puisqu'il l'autorisait

17. J. Frierson, « Changing Concepts on Usury : Ancient Times Through the Time of John Calvin », in *American Business Law Journal*, 7 (1969/2), 121.

18. F. Dermange, « Calvin, père du capitalisme ? », in D. Bolliger, M. Boss, M. Hébert, J.F. Zom (dir.), *Jean Calvin, les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Éditions Olivétan, Lyon, 2009, 229. Il cite J. Calvin, *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, Genève, 1564, *Op. Calv.*, tome XL.

19. F. Dermange, « Calvin, père du capitalisme ? », *art. cit.*, note 1, 128.

20. J. Calvin, *Commentaries on the Last Four Books of Moses. Arranged in the Form of a Harmony*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1998, 127.

pour les juifs envers les étrangers. De plus, la loi spirituelle ne permet pas d'exception de personne en fonction de son origine, de sa race, de sa religion, notamment. Les êtres humains sont égaux devant Dieu. Par conséquent, les chrétiens ne doivent plus observer de différence de traitement entre leurs frères dans la foi et les autres.

Depuis que le mur de séparation, qui mettait d'un côté les juifs et de l'autre les étrangers, est désormais détruit, notre condition est différente ; et par conséquent, nous devons épargner tout le monde, à la fois en ce qui concerne l'intérêt, comme tout autre mode d'extorsion ; et l'équité doit être observée, même envers des étrangers. « La maison de la foi », tient, de fait, le premier rang, puisque Paul nous commande de faire du bien en particulier à nos frères dans la foi (Ga 6.10) ; cependant, la commune société de la race humaine nous demande de ne pas nous enrichir aux dépens des autres²¹.

Dans la Nouvelle Alliance, il n'y a plus de distinction entre les juifs et les « gentils », autrement dit, dans le vocabulaire biblique, les « païens » ou les « non-juifs ». Dès lors, aucun rapport d'exploitation ne doit exister envers qui que ce soit. Quoique les membres de la « maison de la foi » doivent être les premiers bénéficiaires, il n'y a aucune raison, pour un chrétien, de s'enrichir au détriment de non-chrétiens. L'amour doit être mis en pratique auprès de tous sans distinction. Cela est d'autant plus pertinent, en termes de loi politique au sens calvinien, que les chrétiens ne vivent plus en communauté relativement fermée, comme au temps des Hébreux dans l'Ancien Testament, mais qu'ils sont répandus dans le monde entier, de manière diffuse au milieu d'autres personnes qui ne partagent pas forcément leur foi. De l'abolition de la distinction entre juifs et païens, il pourrait être conclu qu'aucun intérêt ne doit être perçu par les chrétiens. La

21. J. Calvin, *ibid.*, 128. « Since the wall of partition, which formerly separated Jew and Gentile, is now broken down, our condition is now different ; and consequently we must spare all without exception, both as regards taking interest, and any other mode of extortion ; and equity is to be observed even towards strangers. □The household of faith□, indeed, holds the first rank, since Paul commands us specially to do good to them (Gal vi. 10) ; still the common society of the human race demands that we should not seek to grow rich by the loss of others. »

troisième partie montrera que Calvin s'écarte de cette conclusion, mais seulement dans une certaine mesure.

3. « Tu ne voleras point »

Calvin utilise, dans son herméneutique de la loi, d'autres principes de la rhétorique humaniste : le rôle de l'intention de l'auteur et la contextualisation du passage étudié dans l'ensemble du discours. Calvin replace ainsi le huitième commandement dans l'ensemble du contexte évangélique et lui donne un sens très extensif. En effet, le Christ élargit lui-même le sens de la loi donnée par Moïse en remettant en question la loi du talion, par exemple, ou en commandant à ses disciples d'aimer leurs ennemis et pas seulement leur prochain²². Jésus va plus loin que la loi enseignée par Moïse à un moment donné et le commandement qu'il transmet pour le temps de la Nouvelle Alliance. Il rappelle, en fait, l'intention divine de départ, en expliquant que c'est à cause de la dureté de cœur des juifs que Moïse avait autorisé certains dépassements du cadre voulu initialement²³. Dans l'interdiction de voler ce qui appartient à autrui, Calvin cherche donc l'intention de l'auteur de la loi, c'est-à-dire Dieu. « En la loi de Dieu qu'est-il dit ? Tu ne déroberas point. Voilà un seul mot. Mais l'intention du législateur doit être regardée (...) que si nous ne subvenons selon notre faculté à nos prochains, que Dieu nous condamne, et nous tient pour larrons²⁴. »

Il y a ici l'idée de la synecdoque, c'est-à-dire du commandement donné en négatif que Calvin élargit en le formulant en positif. « Tu ne voleras pas » est ainsi étendu à l'idée selon laquelle « tu donneras selon tes capacités, c'est un dû ». Dès lors, retenir un don est considéré comme un vol. Autrement dit, « d'autant

22. « Vous avez entendu **qu'il** a été **dit** : œil pour œil, et **dent** pour **dent**. Mais moi, je vous **dis** ne **de** pas résister au méchant. Si **quelqu'un** te frappe sur la joue **droite**, **tends**-lui aussi l'autre. (...) Vous avez entendu **qu'il** a été **dit** : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous **dis** : Aimez vos ennemis. » Mt 5.38-44.

23. Mt 19.8.

24. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Editions Médecine et Hygiène, département Georg, Genève, 2008, 221.

que la charité est la fin de la Loi, c'est là qu'il faut prendre la définition de larcin²⁵ ». Il s'agit non pas seulement de s'abstenir de nuire à autrui par le vol, mais de donner selon la charité.

Etre charitable, c'est se comporter de manière droite et honnête, selon les normes connues de tous. Mais il ne suffit pas de s'abstenir de porter préjudice à autrui pour être quitte de lui. Calvin rappelle le principe de la « synecdoque » qui renverse la norme négative des commandements en exigence positive. « Il y a le commandement affirmatif annexé avec la défense (...). Dieu a obligé les hommes mutuellement entre eux à ce qu'ils mettent peine de profiter et de secourir l'un à l'autre^{26, 27}.

Calvin éclaire un commandement de quelques mots par les principes spirituels fondamentaux qui inspirent, pour lui, toute la loi. La règle d'équité se dégage ainsi de la citation suivante, extraite du *Commentaire du Livre de l'Exode*, sur ce passage du Décalogue.

Nous obéirons donc au commandement, si étant contents [nous contentant] de notre condition nous ne tâchons à faire gain, sinon qu'honnête et légitime ; si nous ne désirons point nous enrichir, en faisant tort à notre prochain ; si nous ne machinons point de le détruire pour attirer à nous son bien ; si nous ne mettons point notre étude à assembler richesses du sang ou de la sueur d'autrui ; (...) et non seulement cela, mais quand nous verrons certains en pauvreté, que nous communiquions à leur indigence, et soulagions leur nécessité par notre abondance. Finalement que chacun regarde en quoi il est obligé du devoir de son office envers les autres, afin de s'acquitter loyalement²⁸.

Un gain honnête est celui qui n'est pas néfaste pour autrui : il s'agit de se comporter selon ce qu'on aimera qu'autrui fasse pour nous et de s'en abstenir dans le cas contraire. Si on souhaite

25. J. Calvin, *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, Exode, 20.15, 422, *op. cit.*, 223.

26. J. Calvin, *ibid.*, Exode, 20.15, 422.

27. F. Dermange, « Calvin, père du capitalisme ? », *op. cit.*, 224.

28. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (Ed. 1560), Labor et Fides, Genève, 1955, II, viii, 8, 167-168, *in* P. Berthoud, « Liberté et justice sociale : l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs, et de Jean Calvin en particulier », *art. cit.*, 100.

la pérennité de son entreprise, on ne doit pas avoir l'intention, par exemple, de faire disparaître son concurrent. Le gain honnête se réalise dans un état d'esprit de contentement. Si on sait se satisfaire de ce que l'on a, il est plus facile d'avoir une attitude inspirant une manière juste de s'enrichir, en recevant, par exemple, tout surplus comme une grâce. *A contrario*, la convoitise génère une agressivité qui peut aboutir à la volonté de nuire à autrui puisqu'il détient ce qu'on désire.

L'étymologie du terme « usure » l'identifie à la fraude : au cours des siècles, l'usure a représenté l'emblème du gain malhonnête. Cependant, Calvin interprète plusieurs passages bibliques – notamment le Psaume 15 – qui mentionnent l'intérêt et l'usure, en élargissant ces notions à tout contrat non équitable, c'est-à-dire à tout contrat qui permet de gagner de l'argent inique. Dans le livre d'Ezéchiel, Calvin remarque que le prophète semble condamner « tout accroist », lorsqu'il parle d'intérêt et d'usure, « mais il n'y a point de doute qu'il regarde aux moyens injustes et cauteleux de gaigner, desquels les riches rongeoyent le povre populaire²⁹ ». Ce sont les moyens iniques d'accumuler des richesses qui sont remis en question, selon Calvin, et non l'usure ou l'intérêt proprement dits³⁰. L'injustice trouvée dans un contrat de prêt à intérêt correspond à l'argument essentiel des scolastiques contre l'usure. Pour Denis Ramelet, au-delà du rejet total de l'intérêt, ces derniers ont surtout combattu les profits illégitimes³¹.

Les scolastiques voyaient dans l'usure une telle occasion de chute qu'ils l'ont définie comme injuste, sans en distinguer l'attitude de cœur du contractant. Si les scolastiques, comme Calvin, condamnent toute occasion de gagner une somme d'une manière illégitime, ils ne donnent pas la même ampleur que lui à cette

29. J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, Paris, 1859, 98.

30. Pour trouver un autre exemple que celui qui est décrit ci-dessus, cf. J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Livre des Pseaumes*, *ibid.*, Ps. 15.5.

31. D. Ramelet, *Calvin et le prêt à intérêt, quelle rupture avec la scolastique ?* (à paraître).

condamnation. Cette position a conduit les premiers à condamner toutes les activités de commerce, alors que le second a réhabilité celui-ci.

II. Scolastiques et Calvin : présupposés théologiques et considération du commerce

La différence d'approche du commerce par les scolastiques et par Calvin est enracinée, notamment, dans des conceptions divergentes sur la place des œuvres dans le salut. C'est toujours en regard de celui-ci que ces théologiens abordent l'économie, d'où la prégnance de la morale. Mais les présupposés théologiques respectifs des deux parties induisent des avertissements plus ou moins forts sur le commerce. D'un côté, l'idée du salut par les œuvres a progressivement conduit à une « diabolisation » du commerce, comme lieu trop risqué de péché. De l'autre, Calvin réhabilite le commerce, selon une compréhension du salut fondé sur la foi et la grâce, ainsi que sur l'absence de séparation entre sacré et profane.

1. La place des œuvres dans la théologie de Calvin

Avec le *sola gratia* et *sola scriptura*, un autre point essentiel de la Réforme est la conception du salut par la foi seule, *sola fides* (1). La théologie scolastique place plutôt les œuvres comme déterminantes à ce sujet. Pour Calvin, les œuvres découlent de la repentance (2). La « foi seule » ne relègue pas au second plan la responsabilité de chacun dans ses actes, au contraire.

Au Moyen Age, il règne une « ambiance d'angoisse » face à la possibilité de se trouver, un jour, devant le jugement de Dieu³². L'enseignement de l'Eglise catholique de l'époque ne conduit pas, de fait, à une assurance d'être sauvé et de vivre éternellement avec Dieu, puisque le salut « se gagne » selon les actes accomplis

32. Olivier Millet, professeur de littérature de la Renaissance, in C. Reussner, « Jean Calvin (1509-1564), portrait sensible », film diffusé par « Présence protestante » et France 2, Éditions Meromédia, I. Fievet, Rossignol, avec le soutien du Musée international de la Réforme, du Musée de la Ville de Noyon et de la Société des amis du Musée Jean Calvin de Noyon.

pendant la vie terrestre. Le péché ne se combat pas par l'action de transformation du Saint-Esprit en l'homme, mais par les pénitences et les œuvres. « On appliquait aux péchés un code de pénitences préétablies, inspirées des peines édictées par les lois barbares. On n'amendait pas son être, on rachetait sa faute³³. » L'Eglise tâchait ainsi de faire régner l'ordre. Dieu ressemblait alors aux anciennes idoles que l'on contentait par des offrandes. Dans ce sens, l'usurier est considéré comme étant condamné par ses œuvres. Si le salut est fondé sur les œuvres et si l'usure en tant que telle est un péché, l'usurier se condamne lui-même par son métier. Sa seule chance de salut est la restitution de tous ses biens, pratique encouragée par l'Eglise. La théologie du salut a évolué, ensuite, pour tenter de le promettre aux personnes qui n'auraient pas eu le temps de réparer tous leurs péchés sur terre. De là vient l'invention du purgatoire : celui qui n'a pu réaliser suffisamment d'œuvres salvatrices sur terre a une autre chance de « gagner son paradis ». Le purgatoire correspond à un temps entre la mort terrestre et la vie avec Dieu. Il concerne les personnes qui ont reçu la grâce de Dieu : il mène automatiquement au paradis, mais la personne passe avant un moment dans un feu purificateur. Le passage de l'un à l'autre est accéléré par la prière des proches et le paiement d'indulgences. Ainsi, un usurier qui se repent sur son lit de mort peut espérer être sauvé même s'il n'a pas eu le temps de réparer ses torts lors de sa vie terrestre. Pour Jacques Le Goff, cette conception du salut redonne de l'espoir et allège le joug qui pèse sur les usuriers³⁴. On peut dire que, malgré une conception très négative de l'usurier, les théologiens scolastiques ont tenté d'adapter le dogme pour rendre plus compatibles leur métier et leur salut.

Martin Luther a tiré des Ecritures un enseignement tout à fait différent que reprend Calvin. Pour les réformateurs, l'homme ne peut se sauver lui-même. Il doit d'abord connaître l'Evangile,

33. J. Le Goff, *La Bourse et la vie, économie et religion au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1986, 84.

34. J. Le Goff, *ibid.*, 112.

car sans lui, « nous ignorons les grands biens et promesses que Jésus-Christ nous a faites, la gloire et la bénédiction qu'il nous a préparées³⁵ ». La connaissance de l'Evangile doit être saisie par la foi, « comme une ferme et solide confiance du cœur, par laquelle nous arrêtons sûrement en la miséricorde de Dieu qui nous est promise par l'Evangile³⁶ ». Ainsi, la foi en l'Evangile donne la conviction du salut, de l'appartenance au Royaume de Dieu³⁷.

Si les œuvres n'ont pas de rôle salvateur dans la théologie de Calvin, celui-ci ne prône pas pour autant l'absence d'actions résultant de la foi ; bien au contraire : « Car, parce que la foi n'est point une chose oisive, il faut qu'elle soit connue par les œuvres³⁸. » Les œuvres sont le signe manifeste d'une foi agissant intérieurement. « Notons que les bonnes œuvres sont nommées fruits de repentance. Car repentance est une chose intérieure qui gît au cœur et en l'âme ; mais puis après elle montre ses fruits par le changement et amendement de vie. (...) Il faut donc commencer par le cœur ; mais il est nécessaire quant et quant de montrer notre repentance par des œuvres³⁹. » Le cœur étant transformé, les actes le sont également. Un des fruits de la réception de la grâce consiste, en effet, en une obéissance volontaire de l'homme à Dieu.

Pour Calvin, il n'y a donc pas de morale authentique sans vie spirituelle : toutes les œuvres doivent être couvertes par la justice de Christ, l'action de celle-ci étant rendue possible dans la vie

35. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, tome I, 195, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 197.

36. J. Calvin, *Catéchisme français* publié en 1537, Genève, 1878, in *Op. Calv.*, tome XXII, 33, in J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I, 198.

37. « Quiconque se trouve en Jésus-Christ et est membre de son corps par foi, celui-là est assuré de son salut. » Calvin, *Congrégation sur l'élection éternelle de Dieu*, *Op. Calv.*, tome VIII, 114. « (...) par la connaissance de l'Evangile nous sommes faits enfants de Dieu, frères de Jésus-Christ, combourgeois des saints, citoyens du royaume des cieux, héritiers de Dieu avec Jésus-Christ. » J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., tome I.

38. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, *Jacques*, 2.18, *ibid.*, tome I, 218.

39. J. Calvin, *ibid.*, *Matthieu*, 3.8, puis *Luc*, 18.1, 218.

d'un homme par sa foi en Jésus. Cette morale est fondée sur la liberté, pas sur la loi. Il ne s'agit pas d'obéir à des règles rigides, ou de réaliser un certain nombre de pénitences ou d'œuvres requises. Il s'agit de suivre une personne – Jésus – dans le cadre d'une relation d'amour avec elle, guidée par la Parole de Dieu et le Saint-Esprit. « Tant que la doctrine littérale de la loi domine, et déploie sa vigueur, sans l'esprit de Christ, les affections désordonnées de la chair ne sont point réprimées pour cela, mais plutôt s'échauffent davantage pour jeter tant plus fort leurs bouillons. Dont s'ensuit que le règne de la justice ne vient point à être établi, sinon quand Christ nous affranchit de la domination de la loi⁴⁰. » Ainsi, à l'encontre de la conception habituelle de la morale ou de l'éthique, perçues comme des cadres aidant l'homme à « réaliser sa vocation humaine aussi complètement que possible⁴¹ », Calvin expose la loi comme une pierre d'achoppement. Pour lui, il est, en effet, impossible à l'homme corrompu de se soumettre parfaitement aux exigences d'une morale, puisque sa nature le pousse au péché. La liberté de faire le bien n'existe alors que par celle qu'apporte Jésus-Christ. Calvin replace systématiquement tout acte dans la perspective de la relation avec Dieu : les œuvres sont le fruit de la communion avec Jésus. Calvin considère que la « religion non seulement est le chef de justice et vertu, mais est quasi l'âme, pour lui donner vigueur. Car jamais les hommes ne garderont entre eux l'équité et dilection [amour], sans la crainte de Dieu⁴². » La justice ne peut donc s'établir que dans le cadre de la foi chrétienne vécue.

Tout comme les scolastiques l'affirment, les réformateurs croient que les œuvres seront le point de référence sur lequel les hommes seront évalués au jour du jugement dernier. Seulement, les deux courants théologiques ne placent pas les œuvres dans la même

40. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Romains, 7.5, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 213.

41. A. Biéler, ibid., 213.

42. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1560), II, ii, 24, in P. Berthoud, « Liberté et justice sociale : l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs, et de Jean Calvin en particulier », art. cit., 98.

perspective. Pour les premiers, le jugement sera prononcé en fonction des œuvres en tant que telles et ce sont elles qui sauvent. Pour la Réforme, les hommes seront jugés d'après leurs actes, car ceux-ci rendent témoignage de la foi de celui qui les a accomplis. Les œuvres réalisées sur terre influeront sur les récompenses célestes, mais c'est la foi qui sauve : le salut est un don gratuit et il ne peut se gagner par des actes. Calvin a tellement insisté sur les œuvres que certains lui ont reproché de développer un nouveau salut par les œuvres. Cependant, il existe une divergence fondamentale : « Le zèle actif du calviniste est stimulé par la seule et inébranlable certitude qu'il est sauvé par l'unique et souverain décret de Dieu, tandis que le catholique croit devoir agir moralement pour influencer le décret final de Dieu⁴³. » L'assurance du salut motive le protestant à agir et à manifester la réalité du Royaume de Dieu.

Si Calvin affirme que tout est grâce et que l'action du Saint-Esprit est nécessaire, il ne dédouane pas pour autant l'homme de sa responsabilité, ni face à Dieu, ni face aux hommes. La morale de la liberté lui demande d'être diligent dans la conduite de sa vie ; la grâce est là pour le lui permettre, sans être soumis au péché. Les œuvres ne sont pas censées être ponctuelles ou dispersées, mais intégrées dans la vie quotidienne, celle-ci correspondant à un tout cohérent qui doit glorifier Dieu. La doctrine réformée établit le fait que chaque chrétien doit chercher ce à quoi Dieu l'appelle en fonction de ses qualités personnelles et être créatif, entreprenant. C'est de cette manière qu'il agit dans la liberté et de façon responsable avec la grâce reçue en Jésus-Christ. En insistant sur la responsabilité individuelle et en situant les œuvres comme conséquences de la repentance, Calvin ouvre la voie à une pratique du commerce conforme à la foi.

2. La réhabilitation du commerce dans la pensée calvinienne

Le raisonnement développé sur le purgatoire est valable pour l'usure, mais également pour tout métier lié à l'argent :

43. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 486.

les scolastiques ont, de fait, entretenu une vision similaire à celle des philosophes grecs antiques. Pour Aristote en particulier, le commerce implique l'abus d'autrui : il est donc intrinsèquement injuste ; l'usure n'en est que l'exemple extrême. Les scolastiques ont donc conseillé aux catholiques de fuir le commerce comme occupation professionnelle.

D'après la conception sotériologique des réformateurs, par contre, les œuvres ne justifient pas : le métier n'influence pas le salut. Ce n'est pas l'acte en soi qui est pervers – comme la vente ou l'achat de marchandises impliquant une transaction monétaire –, c'est l'intention avec laquelle le marchand agit qui peut l'être. Calvin va même plus loin en affirmant que le commerce fait partie de la création originelle divine. Dans son commentaire sur la parabole des talents⁴⁴ de l'évangile de Matthieu, Calvin écrit :

Il n'y a pas de différence entre le naturel et les dons de l'Esprit ; car il n'y a ni puissance, ni industrie ou dextérité, qu'on ne doive reconnaître venue de Dieu. Ceux qui emploient en bons usages les grâces qu'ils ont reçues de Dieu, il est dit qu'ils trafiquent ; car la vie des fidèles est bien proprement comparée à un train de marchandise, parce qu'ils doivent comme faire échange et troquer les uns avec les autres, pour entretenir la compagnie. Davantage, l'industrie de laquelle un chacun exerce sa charge, et la vocation même, la dextérité de bien conduire, et autres grâces, sont comme marchandises, parce que la fin et l'usage en est, qu'il y ait une communication naturelle entre les hommes⁴⁵.

44. Dans cette parabole, Saint Thomas d'Aquin et Calvin sont d'accord pour interpréter le terme « intérêt » comme métaphorique. Ils ne prennent donc pas la situation de cette parabole comme un encouragement à faire fructifier son argent à la banque. Il s'agit plutôt d'une condamnation de l'oisiveté. « Qu'il faloit bailler l'argent à quelque banquier, afin que pour le moins l'usure feist toujours la somme plus grande. Christ veut seulement dire qu'il n'y aura point d'excuse pour les paresseux, qui suppriment les dons de Dieu, et passent leur vie en oisiveté. Dont aussi nous recueillons qu'il n'estai plus louable devant Dieu, que ceux qui apportent quelque profit à la société commune des hommes. » In J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, op. cit.*, Luc, 19.23, in T. d'Aquin, *Somme de théologie* : II-II, qu. 77 et 78, tomes I et II (1984), III (1985), IV (1986), Editions du Cerf, 1984, tome II, qu. II-78.

45. J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, op. cit.*, Matthieu, 25.15 et 20, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, 235.

Les échanges économiques sont donc voulus, imaginés par Dieu dès le départ. Il impartit à chacun des dons particuliers afin qu'ils soient mis au service des autres, notamment à travers le travail. Le commerce permet la construction d'un lien entre le producteur et le consommateur. Ainsi, Calvin considère le commerce comme faisant partie de l'ordre originel créé par Dieu et le lieu d'échange des fruits du travail (les « marchandises ») des uns et des autres. Les échanges reflètent des liens sociaux : le rôle du commerce est ainsi de stimuler les relations, la « communication » entre les hommes. La capacité de travailler vient de Dieu ; ce qui compte, c'est de « bien en user ».

Avec la chute, l'ordre économique originel a été perturbé, ce qui remet en question la fluidité des échanges. « Calvin dénonce en maintes occasions ‹le gaspillage›, ou au contraire ‹le stockage, l'accaparement et la spéculation› comme autant de manifestations de l'égoïsme et du péché des hommes, corrompant l'ordre naturel de l'économie qui devait, selon le dessein de Dieu, assurer à toutes les créatures de quoi vivre en abondance⁴⁶. » Les ressorts égoïstes des hommes ont fait que le commerce a été identifié par les auteurs païens comme un domaine intrinsèquement injuste et, donc, contraire à la nature. Cependant, dans le cadre de la société provisoire au sens calvinien⁴⁷, l'économie et le commerce font partie de la volonté de Dieu : ils existent toujours pour pourvoir aux besoins des hommes. Calvin croit que « la fin du trafic entre les hommes est d'assurer à chacun ce dont il a besoin ; c'est de soulager l'humanité. Le commerce, selon l'ordre de Dieu, est un bienfait dont les effets doivent se répercuter sur l'ensemble de la collectivité. Il doit être toujours rapporté à cette fin pour la gloire de Dieu⁴⁸. » Le commerce peut être exercé dans la justice, s'il est fondé sur la poursuite du dessein divin originel : les besoins du prochain constituent le critère de justice et la gloire de Dieu le but ultime.

46. A. Biéler, *ibid.*, 245.

47. Cf. ci-dessus, note 10.

48. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, *ibid.*, 449.

Pour Calvin, l'argent a une valeur communautaire : la recherche du profit individuel détruit l'ordre économique divin et les relations sociales. L'argent doit donc servir à l'utilité commune et être recherché afin de pourvoir aux besoins de tous. Là encore, il est un outil qui favorise les relations : « C'est un trait d'union entre les hommes, par lequel ceux-ci peuvent se communiquer mutuellement les biens dont ils disposent⁴⁹. » La manipulation de l'argent ne doit donc pas être rejetée et réservée aux non-chrétiens, selon une philosophie dualiste qui mépriserait les biens matériels. Ceux-ci, comme l'argent, doivent être compris comme faisant partie des provisions de Dieu pour les hommes. Ensuite, ce qui rend l'argent « juste » ou non dépend de son utilisation. C'est ainsi que Calvin définit un « ministère du riche », qui éclaire le « mystère » de la pauvreté.

III. Principes économiques calviniens appliqués au prêt à intérêt

Des principes mis en pratique dans le « ministère du riche » et le « mystère du pauvre » découlent les règles que pose Calvin pour une pratique légitime du prêt à intérêt.

1. « Ministère du riche et mystère du pauvre »

La gestion des biens matériels est un lieu pour la mise en pratique de la charité et de l'équité. Elle dépend notamment de ce qui est considéré comme la source des richesses. Pour Calvin, tout don vient de Dieu, « Que combien que nous ayons toutes sortes de biens en grande abondance, nous n'avons toutesfois rien que par la seule bénédiction de Dieu, d'autant que c'est elle seule qui nous administre tout ce que de quoy nous avons besoin⁵⁰. » C'est à lui que toutes choses appartiennent et il en dispose comme il le veut : les richesses sont donc dispensées par Dieu selon son choix souverain, dans un don gratuit. Cette gratuité représente la grâce de Dieu : les biens matériels sont *donnés* et non gagnés par

49. A. Biéler, *ibid.*, 453.

50. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Livre des Psaumes, Ps 65.11* ; in A. Biéler, *ibid.*, 227.

de quelconques mérites humains, comme le travail par exemple. « C'est la grâce de Dieu qui donne la semence et fournit la nourriture, même aux laboureurs qui sèment et desquels on pense que, par leur labeur, ils nourrissent eux et les autres⁵¹. » En ce sens, les richesses matérielles recèlent une vertu pédagogique pour initier les hommes à la bonté gratuite et souveraine de Dieu, en Jésus-Christ. De plus, elles sont dotées d'une valeur spirituelle, en ce qu'elles constituent une image de la vie céleste et du Royaume de Dieu, caractérisés par l'abondance. Les richesses matérielles et financières sont conçues par Dieu pour amener les hommes à lui, et non pour les en détourner. Les richesses se reçoivent dans un état d'esprit reconnaissant envers la Providence, mais elles ne doivent pas former un objet de préoccupation. A l'inverse, bien qu'elles soient dispensées gratuitement par Dieu, elles ne doivent pas inciter l'homme à l'oisiveté, à l'imprévoyance ou à l'activisme. Le don gratuit et souverain de Dieu ébranle la sécurité et l'orgueil dans lesquels les hommes pourraient faussement placer leurs possessions ou leur travail, et les garde responsables. « Car d'où vient que les riches sont tant arrogans, et se plaisent par trop en mesprisant les autres, sinon qu'ils pensent estre bien heureux, et imaginent que rien ne leur défaut ? (...) Quelle folie doncques est-ce d'espérer en icelles [les richesses] ? Mais en Dieu vivant qui nous baille toutes choses⁵². » Dans la conception calvinienne, cette recherche de sécurité doit être trouvée en Christ.

Calvin ne fait pas de la pauvreté ou de la richesse un état spirituel particulier, à l'opposé des scolastiques, qui avaient valorisé la pauvreté, comme étant une meilleure situation d'identification à Christ. Il propose, au contraire, le contentement quel que soit le niveau de revenu. Calvin encourage ainsi à ce « que nous apprenions de porter aussi patiemment et d'un cœur aussi paisible pauvreté, que d'user modérément de l'abondance. Tous ceux qui

51. J. Calvin, *ibid.*, 2 Corinthiens, 9,10, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 307.

52. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., 1 Timothée, 6,17, 261.

veulent servir à Dieu sans feintise, se doivent étudier, à l'exemple de l'apôtre, de pouvoir porter l'abondance et l'indigence (Phil., ch. 4, v. 12) ; à savoir, de se tenir modérément en abondance, à avoir bonne patience en pauvreté⁵³. » Un chrétien doit pouvoir se réjouir, en toutes circonstances, que sa situation soit objectivement difficile ou aisée⁵⁴. Du point de vue de la foi, la pauvreté doit être supportée avec patience et reconnaissance pour la provision, aussi petite soit-elle. Nous retrouvons ici le pragmatisme de Calvin : il ne prêche pas seulement la confiance en la provision divine, mais il l'accompagne d'action pour que les plus démunis reçoivent effectivement ce dont ils ont besoin ; les hommes sont les collaborateurs de l'œuvre divine.

Selon Calvin, l'ordre socio-économique voulu par Dieu comprend une répartition des richesses déséquilibrée : cela stimule les échanges et la circulation des biens entre les hommes en les rendant interdépendants. En ce sens, les difficultés matérielles sont supposées être temporaires. Sur terre, une image de cette harmonisation des situations est possible dans l'Eglise, lorsque les croyants comprennent et mettent en pratique leur rôle. Dans le monde séculier, le déséquilibre est entretenu à cause de l'accaparement et de la recherche égoïste du profit, notamment par la confiance dans les richesses visibles. Cet environnement économique fluctuant et instable maintient les inégalités. Dans cette perspective, Calvin conçoit la pauvreté durable comme issue du péché collectif. Cependant, il remarque que Dieu est assez puissant pour pourvoir aux besoins de tous : il existe donc un sens à la permanence de la pauvreté.

53. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1560), III, xx, 4 et 5, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin, op. cit.*, 217.

54. En insistant sur le désir divin de donner avec abondance, Calvin ne construit pas pour autant une théologie de la prospérité : il n'assure pas la plénitude en toutes circonstances. En effet, le réformateur ne nie pas la difficulté de la vie, ni l'existence de la pauvreté ainsi que d'autres épreuves.

La théologie de la prospérité est une approche selon laquelle Dieu donne systématiquement la prospérité matérielle à ceux qui croient en lui et qu'il bénit. En filigrane, cette compréhension conduit à juger qu'un croyant manque de foi ou qu'il n'est pas béni par Dieu lorsqu'il est pauvre matériellement.

Or, venons maintenant à ce qu'il dit : Qu'il y aura toujours des pauvres. Notamment ceci a été prononcé afin que nous sachions que Dieu veut éprouver notre charité ; car il est assez riche pour fournir à chacun tout ce qui lui serait besoin ; et cela n'advent poins de chicheté qu'il ne déploie ses trésors. Pourquoi donc est-ce que Dieu permet qu'il y ait des pauvres ici-bas, sinon d'autant qu'il nous veut donner occasion de bien faire ?⁵⁵

Calvin considère donc que la pauvreté existe pour éprouver le cœur des plus aisés et leur donner l'occasion de manifester leur amour et leur foi en donnant aux autres. Il s'agit du « ministère du riche » et du « mystère du pauvre ».

Nous l'avons dit, le riche bénéficie gratuitement de la Providence souveraine : ses biens ne lui appartiennent pas en propre. Par conséquent, il doit les consacrer à Dieu en se considérant comme l'intendant des ressources divines. La manière dont le riche use de ses biens découle de sa relation d'amour et d'obéissance au Christ, afin qu'ils soient mis « au service et à la gloire de Dieu⁵⁶ ». L'épreuve de foi du riche consiste à vivre sobrement en jouissant de ces bénédictions matérielles pour lui-même, et en les distribuant aux plus démunis que lui qui sont dans le besoin, sans rien attendre en retour. Le riche manifeste ainsi la grâce de Dieu : « Christ requiert des siens une libéralité gratuite, qu'ils mettent peine d'aider aux povres, desquels on en peut attendre aucune récompense⁵⁷. » Il s'agit d'un don gratuit qui ne crée aucune dette de reconnaissance, ni attente d'un don réciproque quelconque. La récompense viendra éventuellement de Dieu ; mais, là aussi, Dieu est souverain et il n'y a aucun automatisme. Les plus démunis représentent donc une occasion pour Dieu de tester le cœur des plus aisés : ils sont ses « procureurs ». Calvin écrit ainsi en plaçant Dieu à la première personne : « Que

55. J. Calvin, *Sermon XCV sur le Deutéronome*, 15.11-15, *Op. Calv.*, tome XXVII, 337-338, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 316.

56. J. Calvin, *Leçons et expositions familières sur les douze petits prophètes*, Genève, 1565, Michée 4.13, in A. Biéler, *ibid.*, 315.

57. J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., Matthieu, 5.42, 370.

vous ne me fraudiez point de ce qui m'appartient ; je constitue les pauvres mes procureurs pour l'aller recueillir⁵⁸. »

Il faut noter, par ailleurs, que ces positions spécifiques ne concernent pas, dans la pensée calvinienne, des catégories sociales distinctes de riches et de pauvres. Chacun peut tour à tour être l'un ou l'autre. De plus, il n'existe pas de définition quantitative de la richesse dans la pensée de Calvin : chacun est le riche d'un autre. Dans cette perspective, le critère de discernement pour savoir combien donner repose sur le besoin d'autrui. Le don peut mener à des privations personnelles lorsque l'ensemble de la communauté traverse une crise. Les dons découlent de la relation d'amour du croyant avec le Christ et, au bout du compte, chacun est responsable devant Dieu : c'est à lui que les comptes seront rendus. Sans définition quantitative de la richesse, nous pouvons toutefois trouver un critère limitatif à celle-ci dans la pensée de Calvin. La richesse est juste dans la mesure où elle n'est pas un affront pour les plus démunis : l'inégalité ne doit pas être trop flagrante, ni impliquer une extrême pauvreté. Cela rejoint le principe d'équité selon lequel chacun est encouragé à faire aux autres ce qu'il voudrait qu'on lui fasse. A l'inverse, la libéralité ne doit pas aller jusqu'à la prodigalité, c'est-à-dire distribuer ses ressources à fonds perdus : « Or ce seroit une foie prodigalité de jettter à la volée ce que Dieu nous a donné⁵⁹. » En effet, il ne faudrait pas que l'encouragement à la générosité génère un système d'assistanat où les plus démunis restent dans leur condition. Pour Calvin, ceux-ci doivent profiter de ce qui leur est donné pour vivre au mieux provisoirement en attendant d'avoir le moyen de subvenir eux-mêmes à leurs besoins. Tous ceux qui le peuvent sont appelés à travailler et à ne pas perdurer dans un état de pauvreté. C'est pourquoi Calvin a concrètement, en son temps, non seulement encouragé

58. J. Calvin, *Sermon CXL sur le Deutéronome*, 24, 19-22, *Op. Calv.*, tome XLVI, 632, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 327.

59. J. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, op. cit., Matthieu, 5,42, 170.

la charité privée et publique, mais suscité également la création d'emplois, notamment pour les réfugiés français⁶⁰.

2. Le prêt de production

La Bible condamne la perception d'un intérêt là où devrait être pratiquée la charité, par un prêt sans intérêt ou un simple don. Elle ne dit rien de la situation dans laquelle le prêt d'une somme génère un surplus par son investissement. Calvin est contre la pratique de l'intérêt dans le cas où elle agrave l'état de pauvreté du débiteur. En revanche, il justifie le prélèvement d'un intérêt lorsque l'emprunteur a augmenté sa richesse grâce au prêt. Calvin différencie ainsi le prêt de consommation – destiné à un soutien financier temporaire pour pourvoir aux besoins nécessaires – du prêt d'investissement, ou prêt de production, qui a pour but « la mise en œuvre d'une nouvelle entreprise rémunératrice⁶¹ ». Le second type de prêt n'entre pas dans le cadre de l'interdit biblique : il s'agit des « types d'usures » que la Bible ne condamne pas d'après Calvin. D'ailleurs, il écrit qu'il serait « bien à désirer que les usures fussent chassées de tout le monde même que le nom en fût inconnu. Mais parce que cela est impossible il faut céder à l'utilité commune⁶² ». Calvin rappelle ici le caractère « politique » de la loi vétérotentamentaire interdisant l'intérêt. Si le principe d'adaptation de la loi aux circonstances contemporaines de la Réforme est appliqué, cela conduit à l'acceptation de l'usure dans le cas de création de richesses. En effet, l'*utilité commune* de l'époque requiert la pratique du crédit pour accompagner le développement économique florissant, celui-ci apportant une justification à la rémunération d'un prêt. Il faut ajouter à cet argument l'application du principe d'équité.

De fait, le réformateur trouve équitable que, dans cette situation, le créditeur reçoive une partie de la richesse que son argent

60. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 156.

61. M. Johner, « La liberté et l'argent : calvinisme et économie », in *La Revue réformée*, « Protestantisme et libertés » (Carrefour théologique, Aix-en-Provence, mars 2007), 244 (2007/5), 115.

62. J. Calvin, « Lettre à Jehan Calvin à quelqu'un de ses amis », datée du 7 novembre 1545, *Op. Calv.*, tome X, in A. Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 457.

a permis de créer. « Si un homme riche et aisé désirait acheter un champ, et empruntait une partie de la somme requise à quelqu'un d'autre, celui qui lui prête l'argent ne devrait-il pas recevoir une part des revenus de la ferme, jusqu'à ce que le principal fût remboursé ?⁶³ » Le partage des bénéfices entre le créditeur et le débiteur apparaît ici comme la meilleure expression du principe d'équité. C'est la partie du raisonnement calvinien qu'ont particulièrement bien retenue ceux qui se sont réclamés de lui pour justifier le développement du crédit. Cependant, Calvin écrit à Claude de Sachin : « Que celui qui emprunte fasse autant ou plus de gain de l'argent emprunté⁶⁴. » Que se passe-t-il dans le cas où l'investissement réalisé grâce à un emprunt ne génère pas le profit escompté ? Le principe d'équité mène alors au partage des risques. Il apparaît que Calvin souscrit à un type de prêt qui ressemble davantage à une prise de participation dans le capital d'une entreprise qu'à un prêt bancaire. « Le prêt à intérêt auquel Calvin donne sa bénédiction constitue une forme de « contrat de société », qui a pour caractéristique de mettre en commun les bénéfices et les risques. Certains auteurs l'appellent « prêt participatif », dont l'intérêt se calcule en proportion non pas de la somme prêtée, mais du profit réalisé par l'emprunteur. Ce qui évite de ruiner une entreprise temporairement déficitaire⁶⁵. » Cette démarche est cohérente avec l'idée du prêt sans intérêt accordé à un particulier dans une situation de pauvreté : le but est de l'aider à sortir de ses difficultés, afin qu'elles restent temporaires, et non de les rendre plus éprouvantes. D'après Calvin, le prêt accordé à une entreprise doit également lui permettre de grandir, sans peser davantage sur son bilan si elle se trouve déficitaire. Il s'agit donc bien d'une légitimité reconnue à l'intérêt seulement dans le cas d'une création de richesses réelle,

63. « If any rich and monied man, wishing to buy a piece of land, should borrow some part of the sum required of another, may not he who lends the money receive some part of the revenues of the farm until the principal shall be repaid ? » In J. Calvin, *Commentaries on the Last Four Books of Moses*, 130.

64. J. Calvin, « Lettre de Jean Calvin à quelqu'un de ses amis », datée du 7 novembre 1545, *Op. Calv.*, tome X, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 460.

65. M. Johner, « La liberté et l'argent : calvinisme et économie », art. cit., 116-117.

et pas simplement dans le cadre d'un investissement ou d'une entreprise. La logique de solidarité évangélique prévaut là encore sur une logique d'entreprise purement économique.

Au-delà du prêt d'investissement proprement dit, Calvin semble aussi autoriser la présence d'un intérêt lorsque l'emprunteur a les moyens de le payer.

Si un homme riche et aisé qui a assez bon revenu, ou grand patrimoine, emprunte de l'argent de son voisin, est-ce à dire que cet autre voisin fera mal s'il prend quelque profit de son argent ? Celui qui emprunte est plus riche que l'autre, et s'en pourrait facilement passer ; mais il a envie d'acheter quelque héritage dont il aura bon revenu ; à quel propos le créancier sera-t-il d fraud  de son droit quand son argent apportera profit à l'autre, voire qui est plus riche que lui ? Nous voyons qu'il peut quelque fois advenir, que celui qui prendra intérêt ne sera pas pourtant à condamner immédiatement, pour autant qu'il ne fait rien qui soit contraire à la loi de Dieu⁶⁶.

Calvin suggère finalement une approche au cas par cas : il n'y a pas de loi générale, mais chaque opportunité de prêt doit être étudiée à la lumière de l'Evangile et, en particulier, des principes d'équité et de charité. L'idée de permettre un prêt à intérêt entre deux personnes aisées n'est pas contradictoire avec la volonté d'éviter la mise en place d'une relation d'asservissement. Si la présence d'un intérêt n'appauvrit pas l'emprunteur et ne le rend pas dépendant de son créditeur, l'intérêt peut être justifié.

La légitimation de l'intérêt pour un prêt d'investissement reflète la position calvinienne qui diverge de celle des scolastiques sur la question de la fécondité de la monnaie. Le paragraphe suivant présente les arguments scolastiques philosophiques que Calvin a critiqués.

66. J. Calvin, *Leçons ou Commentaires et expositions sur les vingt premiers chapitres des R v l ations du prophète Ezéchiel : qui sont les dernières leçons qu'il a faites avant sa mort*, Genève, 1565, cf. texte latin, *Op. Calv.*, tome XXXIX, Ezéchiel 18.8 et 17, in A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, *op. cit.*, 469.

3. L'argumentaire de Calvin face aux objections philosophiques des scolastiques

Jean Calvin n'a pas cherché à construire un commentaire systématique des arguments scolastiques contre l'intérêt. Il s'est essentiellement prononcé sur la question de la stérilité de la monnaie, en rejetant cette position. Les scolastiques ont repris à leur compte l'idée aristotélicienne selon laquelle la monnaie n'est pas de nature productive, d'après la formule selon laquelle *pecunia pecuniam non parit*⁶⁷. Pour eux, il est donc par nature injuste que le prêt d'une somme d'argent engendre un surplus⁶⁸. La nature de la monnaie repose sur sa fonction d'intermédiaire des échanges et d'étalement monétaire. Comme intermédiaire, elle ne peut pas être considérée comme une marchandise, ce qui intervient lorsque le paiement d'un intérêt est envisagé. Comme étalon de mesure de la valeur des biens, la monnaie ne doit pas changer de valeur au cours du temps. Or, le taux d'intérêt n'est pas toujours le même, ce qui sous-entend que le prix de l'argent fluctue. « C'est en effet parce que la monnaie prêtée est détruite par l'usage de l'emprunteur et qu'elle demeure, comme la monnaie remboursée, instrument de mesure, qu'elle ne saurait être ni une même marchandise à deux dates successives, ni deux marchandises distinctes, mais une mesure qui se retrouve identique à elle-même à travers deux objets parfaitement substituables⁶⁹. » Toute rémunération est dès lors impossible pour les scolastiques.

De son côté, Calvin considère la monnaie comme une marchandise comme les autres. Il est évident que l'argent seul ne peut

67. In R. De Roover, « La pensée économique des scolastiques », *Publications de l'Institut d'études médiévales*, Montréal, 1971, 80.

68. Nous pouvons remarquer que, sur cette question, la position des scolastiques a parfois été ambiguë : « The various interpretations of that prohibition were, in truth, often unclear and sometimes contradictory. Even Aquinas claimed one thing in one place and its opposite in another: in the Summa Theologica (II-II, qu. 61, art. 3 and qu. 78, art. 1), for example, he asserts in one place that money is sterile, and in another compares it to a seed that, once planted, will yield fruit. St. Bernardino of Siena, in De evangelio cetermo (sermon 34, art. 1), took the seed analogy even further in reference to money which, once invested in an enterprise, becomes capital. » In G. Einer, « Christian Morality, the Medieval Turning Point », in *International Social Science Journal*, 57 (2005:185), 471.

69. A. Lapidus, « La propriété de la monnaie : doctrine de l'usure et théorie de l'intérêt », in *Revue économique*, 1987, 1102.

produire aucun fruit de lui-même et Calvin argumente qu'il en est de même pour la terre : c'est le travail allié aux marchandises qui les fait fructifier. Puisque la terre peut faire l'objet d'une location, pourquoi en irait-il autrement pour l'argent ? « L'argent n'est-il pas plus fructueux es marchandises, que aucunes possessions qu'on pourrait dire ? Il sera loisible de louer une aire en imposant tribut, et il sera illicite de prendre quelque fruit de l'argent ? Quoi ? Quand on achète un champ, à savoir si l'argent n'engendre pas l'argent ? Les marchands comment augmentent-ils leurs biens ?⁷⁰ » Pour Calvin, « la monnaie est stérile seulement si elle est laissée inutilisée⁷¹. » Par conséquent, lorsque l'argent est investi, il peut générer un surplus. Arnaud Berthoud remarque cependant à ce sujet que « Calvin confond l'argent et sa destination productive par quoi l'argent devient un capital⁷². » C'est pourquoi les scolastiques opèrent une distinction entre la chose et l'usage de la chose : pour eux, un intérêt additionné au principal revient à faire payer deux fois la même chose⁷³. Pour Saint Thomas d'Aquin, il n'est pas possible de prêter à intérêt un bien consomptible, car son usage implique un transfert de propriété. A ces injustices s'en ajoute alors une autre : il est injuste de gagner de l'argent sur quelque chose qui ne nous appartient plus⁷⁴.

Les scolastiques cherchent alors ce qui fait l'objet d'une vente en dehors du bien prêté dans un contrat de prêt. Les successeurs

70. J. Calvin, « Lettre de Jehan Calvin à quelqu'un de ses amis », in A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 458.

71. « Money is barren only if allowed to remain unemployed. » In J. Frierson, *Changing Concepts on Usury : Ancient Times Through the Time of John Calvin*, 124.

72. P. Berthoud, « Liberté et justice sociale : l'apport de l'Ancien Testament dans la pensée des Réformateurs, et de Jean Calvin en particulier », art. cit., 4.

73. « Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est de soi injuste, car c'est faire payer ce qui n'existe pas ; (...) Pour s'en convaincre, il faut se rappeler que l'usage de certains objets se confond avec leur consommation ; ainsi nous consommons le vin pour notre boisson, et le blé pour notre nourriture. (...) du fait même que l'on en concède l'usage à autrui, on lui concède l'objet. Voilà pourquoi, pour les objets de ce genre, le prêt transfère la propriété. » In T. d'Aquin, *Somme de théologie*, tome III, qu. 78, art. 1, 491.

74. Pour une critique de l'argumentation thomiste sur le prêt à intérêt, cf. A. Lapidus, *La propriété de la monnaie : doctrine de l'usure et théorie de l'intérêt*. Il relève notamment la confusion que fait Saint Thomas d'Aquin entre biens consomptibles et biens fongibles.

de Saint Thomas d’Aquin ont défini le temps comme étant, dans ce cas, la marchandise vendue. Or, pour eux, il est injuste de faire payer le prix du temps, car celui-ci est par nature un bien public, inaliénable et appartenant à Dieu⁷⁵. Calvin ne semble pas avoir réagi sur l’idée de l’intérêt comme prix du temps. D’après sa conception de la propriété, tout appartient à Dieu, pas seulement le temps. Par conséquent, si vendre quelque chose qui est la propriété de Dieu est impossible, il serait impossible de vendre quoi que ce soit. A la suite de son raisonnement, Arnaud Berthoud souligne que pour Calvin « aussi le prêt est une affaire de temps, mais la philosophie et la recherche d’une rationalité et d’une essence des choses ne l’intéresse pas. Calvin n’est pas philosophe et sa théologie n’est pas spéculative (...). Son intervention ici comme ailleurs est marquée par un esprit évangélique et une éthique de la liberté. Que lui faut-il dire ou que faut-il prêcher face au bouillonnement des affaires, des échanges et des prêts qui donne vie à Genève et dans toute une partie de l’Europe ?⁷⁶ » Calvin ne cherche pas à définir la nature des choses, mais il développe une approche plus pragmatique des questions qui se présentent à lui, en accord avec la Parole de Dieu.

La morale calvinienne se limite à l’éclairage biblique, sans réflexion philosophique approfondie comme chez les scolastiques. Au-delà de la monnaie qu’il conçoit comme féconde, Calvin se prononce donc peu par rapport aux arguments développés par ses prédecesseurs sur la nature de la monnaie et du prêt. Nous pouvons simplement noter un dernier cas où il trouve le prélèvement d’un intérêt justifié, tout comme les scolastiques : lorsque l’emprunteur ne rembourse pas au terme fixé par malveillance. « Si une mauvaise paye tergiverse et prolonge le terme avec le dommage de son créancier, serait-il convenable que sa malice et mauvaise foi lui profite pour avoir frustré ? Certes je crois que personne ne niera

75. A. Lapidus, « *La propriété de la monnaie : doctrine de l’usure et théorie de l’intérêt* », *art. cit.*, 1103.

76. A. Berthoud, « *Calvin et le taux d’intérêt* », conférence donnée le 13 novembre 2009 lors de la session sur « *Les idées économiques, sociales et environnementales de Calvin* », au colloque « *A la source de la pensée de Jean Calvin* », Université d’Orléans, 5.

qu'il ne doive payer usure de la somme, pour la récompenser de sa perte. Je sais qu'on nomme cela intérêt, mais ce m'est tout un⁷⁷. » Ce cas s'apparente au titre extrinsèque du *damnum emergens*. Il faut toutefois relever que le retard dans le remboursement est dû à une intention frauduleuse dans ce que décrit Calvin : encore une fois, c'est l'attitude de la personne qui est en cause. Un simple non-remboursement du capital à terme, s'il s'agit d'une situation où l'emprunteur a fait de son mieux pour assurer ce remboursement, ne conduirait probablement pas Calvin à légitimer le prélèvement d'un intérêt. Cela correspondrait davantage, pour lui, à une occasion d'exprimer la grâce de Dieu en rééchelonnant la dette, dans la mesure où cela ne met pas dans le besoin le créditeur lui-même.

Une fois le prêt rémunéré justifié dans un certain cadre, il reste une question : quel taux doit être pratiqué ? Dans le raisonnement de Calvin se dégage une certaine attention portée à l'« utilité commune », que nous pourrions, aujourd'hui, nommer « intérêt général ». Calvin est attaché à la responsabilisation individuelle, mais également à un encadrement étatique de l'intérêt. Il se situe dans la ligne des pratiques de son époque⁷⁸. Calvin attribue à l'Etat un rôle de garant en ce qui concerne la répartition équilibrée des ressources⁷⁹. Cela se manifeste notamment par la « légifération »

77. J. Calvin, *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, Exode, 22.25, in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 464.

78. L'Etat a légiféré sur un taux maximum dans plusieurs pays d'Europe, comme en France au XIII^e siècle (deux deniers par livre et par semaine pour un prêt de consommation), en Espagne sous Charles Quint et Philippe II, qui reconnaissent la légitimité du prêt à intérêt tant que le taux ne dépasse pas 12%, ou encore en Angleterre avec Henri VIII, qui le fixe à 10% en 1545. Cf. A. Biéler, *ibid.*, 167.

Autour du XVI^e siècle s'opère progressivement un transfert du contrôle de l'usure de l'Eglise vers l'Etat. Cf. L. Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Gallimard, 2008, 197.

79. C'est une des raisons pour lesquelles Calvin a soutenu le vote de lois somptuaires à Genève : « Au début de 1544, à la requête des prédicants, le Conseil vote des fonds pour l'entretien des pauvres. C'est à cause de cette extrême pauvreté des uns, d'ailleurs, que Calvin proteste contre le luxe des autres ; la charité chrétienne ne peut tolérer que certains dissipent leurs biens pendant qu'il en est qui manquent du nécessaire. » Il s'agit de préserver un équilibre entre les hommes : ni la pauvreté, ni la richesse ne sont une vertu ou un vice en elles-mêmes, mais l'écart de richesse ne doit pas être insultant pour les personnes démunies. » In A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 159, d'après le Registre du Conseil de Genève, 14 janvier 1544, *Op. Calv.*, tome XXI, 328, et 14 février 1542, *Op. Calv.*, tome XXI, 291.

sur un taux d'intérêt maximum. En effet, Calvin conçoit le coût d'un prêt non seulement au niveau de la personne qui emprunte, mais également à l'échelle de l'ensemble de l'économie. *In fine*, l'intérêt est payé par le consommateur, ce qui a une influence sur le coût de la vie. Ceci ne doit pas avoir pour résultat une augmentation excessive des prix. « Que nous ne regardions point seulement la commodité privée de celui avec qui nous avons affaire, mais aussi que nous considérons ce qui est expérient pour le public. Car il est tout évident que l'usure que le marchand paie est une pension publique. Il faut donc bien aviser que le pache⁸⁰ soit aussi utile en commun plutôt que nuisible⁸¹. » Nous retrouvons ici le concept d'utilité commune : si l'intérêt influe sur le cours des prix, l'Etat doit veiller à leur niveau pour tous, étant la seule instance capable d'être garante à l'échelle collective. C'est sous l'influence de Calvin que les autorités genevoises ont limité le taux d'intérêt à 5% et, plus tard, à 6,66%⁸². Calvin rappelle également que, quelle que soit la loi en la matière, le chrétien doit se demander quelle est la solution juste dans son cas, selon la loi de Dieu. Cette dernière reste le point de repère et non la loi civile ou la norme sociale. La barrière légale, à un « taux relativement bas pour l'époque », « devait empêcher que ne se développe immédiatement le prêt à intérêt à Genève et que n'apparaissent des prêteurs professionnels auxquels le réformateur est strictement opposé⁸³. » L'Etat genevois a utilisé la loi comme « aiguillon » pour engager ses citoyens à pratiquer le bien.

Conclusion

« Si j'ai fait de la banque, ce n'est pas par calvinisme ! Mais c'est parce que le calvinisme a fait que la banque s'est dévelop-

80. Contrat.

81. J. Calvin, « Lettre de Jehan Calvin à quelqu'un de ses amis », in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 460.

82. Loi sur le prêt à intérêt du 19 février 1544, confirmant celle du 17 janvier 1538, E. Rivoire et V. van Berchem, *Les sources du droit du canton de Genève*, Aarau, 1927-1935, tome II, 343 et 466, et tome III, 48 sq., in A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, op. cit., 168.

83. A. Biéler, *ibid.*, 168.

pée à Genève⁸⁴ », s'exclame un des banquiers genevois actuels interrogés par Daniel Alexander et Peter Tschopp dans leur enquête sur « l'empreinte de Calvin sur les notables de Genève ». Dans cette enquête, les banquiers genevois⁸⁵ établissent une filiation assez claire entre la doctrine de Calvin et l'existence de leur profession. Il n'est guère douteux que Calvin a entrouvert la porte pour une pratique plus généralisée du prêt à intérêt. Cependant, ce n'était nullement son intention, et surtout pas dans le cadre d'un établissement financier qui fait du prêt à intérêt son métier. De nombreuses étapes ont dû avoir lieu entre-temps, où certains points de la doctrine calvinienne ont été mis en exergue – comme l'autorisation du prêt à intérêt – et d'autres en veilleuse – comme le fait de donner sans attendre en retour une partie de ses ressources avant d'envisager de prêter. Dans cette perspective, notre analyse soutiendrait plutôt une position similaire à celle d'Ulrich Körtner, citant l'historien Karl Holl. « Peu après la mort de Max Weber, un historien de l'Eglise, Karl Holl (1866-1926), dans une étude sur la pratique de l'usure dans l'Eglise réformée, a démontré que jusqu'au milieu du XVII^e siècle, le calvinisme a été «résolument opposé aux ambitions capitalistes», et qu'ensuite seulement, en raison de son éthique du métier en partie compatible avec le capitalisme et d'une manière quasiment tragique, «il est devenu, en Angleterre et en Amérique du moins, l'un des plus solides piliers des ambitions capitalistes». Jusqu'en plein XVII^e siècle, il n'était pas rare, en France, aux Pays-Bas et en Angleterre, que des banquiers et des prêteurs fussent rappelés

84. D. Alexander, P. Tschopp, *Finance et politique : l'empreinte de Calvin sur les notables de Genève*, Labor et Fides, Genève, 1991, 114.

85. Edouard Pictet, un autre banquier genevois, réagit de manière un tant soit peu plus mesurée : « Il ne faut pas oublier que l'attitude du «calviniste» est certainement déterminante vis-à-vis des banques, du commerce de l'argent, des prêts à intérêt. Nos banques sont issues directement de la doctrine de Calvin, qui, contrairement à l'Eglise catholique, permettait le prêt à intérêt et a levé un certain interdit qui régnait sur ces questions économiques et financières, et qui sont à l'origine de nos maisons. (...) Il y a un impact, une tradition (...) Si ma famille s'est dirigée de ce côté-là c'est en partie à cause de l'influence de Calvin sur ces problèmes purement matériels. » In D. Alexander, P. Tschopp, *Finance et politique : l'empreinte de Calvin sur les notables de Genève*, op. cit., 115.

à la discipline ecclésiastique fondée sur les règles rigoureuses de Calvin⁸⁶. »

Finalement, l'originalité de Calvin repose essentiellement sur sa légitimation théologique d'une certaine pratique du prêt à intérêt et de l'économie en général. Avec lui, tout chrétien peut s'engager dans le commerce. Dans une époque où la foi imprégnait tous les domaines, cela apporta une libération. Le prêt à intérêt, comme toute transaction commerciale, doit être marqué par l'équité et la charité. Calvin a été extrêmement prudent sur la définition du cadre du prêt. Pour résumer sa perspective, l'intérêt est légitime si le prêt a pour but un investissement qui créera de la richesse et si un bénéfice est réalisé.

86. U.H.J. Körtner, « Calvinisme et capitalisme », in M.E. Hirzel, M. Sallmann, *Calvin et le calvinisme : cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Labor et Fides, Genève, 2008, 258.

LE COLLOQUE BIBLIQUE FRANCOPHONE 2013

aura lieu au Domaine Lyon St Joseph
F-69110 Ste Foy-lès-Lyon

du mardi 2 avril au vendredi 5 avril

Programme

« *Les voies de l'occultisme* »,
« *Les délivrances de l'occultisme* »
Florent VARAK

« *L'enseignement éthique de l'Ancien et du Nouveau Testament : une complémentarité trop souvent mal comprise* »
Daniel ARNOLD

« *Smartphones, Internet 2.0 et Jeux vidéo.
Le chrétien et les nouvelles technologies de l'information* »
Bertrand RICKENBACHER

« *Le motif de l'exode en Luc* »
Stephen NEILLY

Méditations du matin : X...

Prédications du soir : Samuel FOUCACHON

Renseignements et inscription
Thierry Comte, Colloque Biblique Francophone
Lot 30, Le parc du Château
Rue René Sibille 38780 PONT-EVEQUE
courriel: tcomte@sfr.fr
<http://www.colloque-biblique-francophone.fr>

LE SÉRIEUX ET LE SCANDALE DE LA SOUFFRANCE

Hébreux 12.5-17

Paul WELLS*

La souffrance est le problème numéro un des êtres humains. Kafka a dit que les souffrants fuient les bien portants et que les bien portants fuient les souffrants. Certaines formes de souffrances sont, en effet, insupportables à considérer.

La souffrance humaine a de multiples formes : physique, psychologique, individuelle, collective. Elle nous est soit imputable, soit causée très souvent par d'autres. Les mots pour la cerner sont multiples : douleur, peine, épreuve, mal, torture, angoisse, crainte, peur... La médecine moderne parle de « douleur totale » lorsque l'être humain n'est que douleur.

Les tentatives d'explication de la souffrance sont multiples et complexes ; aussi ne me risquerai-je pas dans ce labyrinthe. La plupart des livres sur ce sujet sont écrits par des bien portants, quelques exceptions ayant, entre autres, pour nom Primo Levi, qui en a connu les profondeurs, ou C.S. Lewis, qui a analysé la souffrance suscitée par un deuil.

Aucun domaine de notre vie personnelle ou sociale n'en est exclu. Toutes les religions s'en préoccupent. C'est donc une question sérieuse !

* P. Wells est professeur de théologie systématique et doyen adjoint de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Ce texte reproduit l'essentiel de la conférence qu'il a faite lors de la Convention d'Anduze (Gard) en octobre 2011.

Notre attitude face à la souffrance est un indicateur de la nature de notre relation avec Dieu. La souffrance est-elle pour vous un scandale ? Si tel est le cas, une réflexion s'impose. Avez-vous remarqué que la Bible ne traite jamais du « scandale de la souffrance » ? En revanche, elle parle du « scandale de la croix » pour ceux qui ne croient pas ; et pour celui qui croit, la croix est une sagesse de Dieu pour le salut (1 Co 1.23-24). Les souffrances, y compris les nôtres, sont donc un sujet de méditation sur la foi que nous avons en Dieu.

« Je ne crois pas en Dieu parce que la souffrance existe. » La réalité de la souffrance est souvent invoquée pour ne pas croire. Pourtant, si Dieu n'existe pas, pourquoi le mal ? Le croyant sait que Dieu existe et que la souffrance fait partie de sa réalité quotidienne. Comment, en effet, dans un monde déchu depuis Eden, la souffrance pourrait-elle être inexistante ? Ainsi, face à la souffrance, deux attitudes sont possibles : pour le croyant, elle est dramatique et douloureuse. Pour ceux qui ne connaissent pas le Dieu de la Bible, elle est un scandale.

Se pose alors la question : la souffrance peut-elle susciter une sagesse ?

Le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux propose une liste de personnes qui ont enduré une lourde épreuve et qui, *par la foi*, ont su la surmonter de façon remarquable. Il n'en reste pas moins que nombreux sont les chrétiens qui « perdent pied » face à la souffrance. Le doute s'insinue peu à peu dans leur esprit jusqu'au rejet de la foi. Pourtant Hébreux 12 dit que si, face à la souffrance, nous ne persévérons pas, nous serons perdus.

C'est pourquoi au début du chapitre 12, nous trouvons trois bons conseils :

- *Rejetons tout fardeau et le péché... (v. 1).* Tout ce qui nous charge, y compris la souffrance qui nous étreint, ne doit pas être, pour nous, une occasion de nous révolter contre Dieu, c'est-à-dire de pécher.

- *Courons avec persévérence... (v. 1)*, autrement dit, rien, pas même la souffrance, ne doit nous arrêter dans notre cheminement.
- *Les yeux fixés sur Jésus... (vv. 2a, 3)*, car il a souffert à la croix et enduré le mépris.

Leçon : souffrir ne peut être supportable que les yeux fixés sur Christ ; autrement, cela est intolérable, révoltant et injuste.

Est-ce une mission impossible ? Pourquoi, en effet, nos chemins sont-ils parsemés de difficultés, avons-nous à endurer épreuves, douleurs, tentations, souffrances morales ou/et physiques ? Pourquoi la vie du chrétien n'est-elle pas tout simplement facile ?

La tentation est, en effet, de penser que la vie chrétienne devrait être non seulement sans problèmes, mais faite de louanges et de bénédictions, de miracles de guérison, le tout vécu dans une joie permanente. Or, il n'en est pas ainsi et l'apôtre dit pourquoi par deux images à notre portée : versets 5-11, celle de la famille et, versets 12-17, celle de la marche.

Ces images montrent le rôle de la souffrance dans la vie du chrétien.

A. La famille : douleurs et joies (vv. 5-11)

Pourquoi faut-il souffrir ? En posant cette question, on met en évidence une ignorance du livre des Proverbes, car l'apôtre, en citant Proverbes 3.11-12, donne une réponse que nous oublions facilement.

Versets 5-6 : Dieu agit comme un père

- Il utilise un moyen de *redressement* ou de *correction* : la référence au bâton n'est pas littérale, elle symbolise toute forme de correction.
- Il l'utilise pour nous reprendre, nous faire comprendre que quelque chose ne va pas dans notre vie.
- Il nous corrige parce qu'il nous aime.
- Son action est la preuve que nous sommes ses enfants
- si, du moins, nous le prenons au sérieux.

Dieu nous fait faire, dans nos vies, des expériences de souffrance. L'exemple par excellence est celui de Job (1.21 à 2.9-10). C'est Dieu qui a pris la décision, et non le diable ; pour sa part, Job a eu la sagesse de reconnaître que sa souffrance venait de Dieu.

Notre réaction naturelle est de dire : si Dieu était bon, il ne se comporterait pas comme une sorte de tyran, avec méchanceté. Cette pensée est, certes, compréhensible mais *scandaleuse*. Il est bien vrai que la Bible bouscule nos façons naturelles de penser. Impossible de prendre son enseignement à la légère en le rejetant d'un revers de main. Notons-le, Job ne dit pas : « Je suis frappé, quelle joie ! Dans ma souffrance, gloire à Dieu ! » Bien au contraire, il ne comprend pas, il lutte, il est tout meurtri... et il s'humilie devant Dieu.

Il nous est demandé de dépasser les *pourquoi* en recherchant le but poursuivi : pourquoi cette souffrance, pour quel but positif, dans quelle perspective meilleure ? En matière de sport, un bon entraîneur ne craint pas de faire souffrir son équipe pour qu'elle gagne !

L'image de la famille (v. 7)

Les parents savent ou devraient savoir que, dans la relation avec leurs enfants, la fermeté est tout aussi importante que les bisous. Ils n'appliquent pas de correction à un enfant pour lui faire du mal ou par méchanceté gratuite, mais pour son bien, parce qu'ils l'aiment.

La preuve que nous sommes de vrais enfants (v. 8)

Nous n'avons pas à corriger l'enfant de notre voisin ou d'un tiers ; en revanche, il est de notre responsabilité de punir, de façon appropriée, le nôtre. Dieu agit de même avec nous et nous manifeste, par la punition qu'il nous inflige, qu'il est notre Père.

Dieu n'éduque pas ceux qui ne croient pas en lui. Il n'en est pas le Père. Ce verset ne les concerne pas.

Les désastres, naturels ou non, dont nous informent les médias manifestent que nous sommes dans un monde dangereux, déréglé et déchu. Il n'est pas juste de dire que les tsunamis, le sida, les

accidents nucléaires... sont autant de jugements de Dieu contre le monde. Ces catastrophes interpellent effectivement tout être humain et devraient lui rappeler qu'il faut « mourir un jour et qu'ensuite vient le jugement ». Ici, l'apôtre ne considère que les enfants de Dieu qui comprennent son intention. Toutes les autres souffrances, tous les autres malheurs restent, en effet, un mystère.

Dieu est un Père, parfait dans son amour, qui nous corrige par nos épreuves. Si notre vie se présente, à nos yeux, comme un long fleuve tranquille, il est permis de se demander si nous sommes vraiment des enfants de ce Père. La souffrance que nous avons à endurer les yeux fixés sur Jésus nous apporte une preuve que nous lui appartenons. Elle est comme un sceau qui authentifie notre qualité d'enfants de Dieu.

Dieu serait-il méchant en nous faisant souffrir ? (v. 9)

Nos pères humains le sont-ils

- lorsqu'ils nous éduquent et que nous les respectons à cause de leur présence, de leur force et de l'intérêt qu'ils nous portent ?
- lorsqu'ils nous apprennent la discipline ?

Au sein de nos épreuves, nous sommes donc appelés

- à rechercher l'intention de Dieu qui, loin de nous être hostile, a notre intérêt à cœur ;
- à respecter sa volonté même si nous avons de la difficulté à la comprendre ;
- à nous y soumettre en confiance avec l'aide qu'il a promise.

Mais il y a des différences à noter entre Dieu et les pères humains (vv. 10-11)

Les pères humains

- ne sont pas toujours justes : ce qu'ils décident leur paraît juste, mais il arrive qu'ils se trompent et se montrent injustes ;
- leur discipline est provisoire ;
- elle est ressentie désagréablement par l'enfant, qui n'aime pas être puni et menace, parfois, de quitter la maison...

En revanche, la discipline que Dieu fait subir à ses enfants est parfaite.

- Dieu a toujours raison, il ne se trompe pas, il ne fait pas preuve d'injustice ;
- la discipline qu'il administre par la souffrance ne lui plaît pas : elle est pour notre bien ;
- le « Père des esprits » nous exhorte à nous soumettre pour VIVRE (vv. 9, 11) ;
- Dieu veut nous faire participer à sa sainteté (v. 10).

Si nous percevions que nos épreuves, nos souffrances, nos peines viennent de Dieu dont la volonté « sainte, juste et bonne » est de nous entraîner à la sainteté, que ferions-nous ?

Nous lui demanderions de nous aider à nous jeter dans ses bras et à participer à sa sainteté. Nous apprendrions peu à peu que ce temps douloureux est une occasion qu'il nous donne de nous rendre de plus en plus conformes à lui.

Paul a demandé à trois reprises que son écharde soit enlevée. La réponse qui lui a été faite est « Ma grâce te suffit », et l'écharde est restée. La bénédiction suprême n'est pas obligatoirement la guérison, mais l'appropriation de la grâce qu'est l'amour de Dieu au milieu de nos souffrances.

La situation de l'enfant de Dieu se trouve résumée par Jésus en Jean 15.2 : « Tout sarment qui est en moi et qui ne porte pas de fruit, il [mon Père] le retranche ; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il porte encore plus de fruit. » Etre émondé n'a rien de plaisant, mais l'objectif est notre bien et notre croissance dans la foi, même s'il nous est très difficile de le reconnaître sur le moment.

Alors, quand le trouble, les épreuves et les souffrances arrivent, quelle attitude adopter ? Le texte précise qu'il convient :

- de bien reconnaître que « la correction du Seigneur » est pour notre bien (v. 5a) ;
- de ne pas nous décourager (v. 5b) ;
- de nous soumettre au Père pour avoir la vie (v. 9).

Dieu nous traite ainsi parce que nous sommes ses enfants. Nous devons en être conscients, nous le répéter et lui demander le secours nécessaire pour avancer malgré tout.

B. L'image de la course : continuez à courir (vv. 12-17)

Qu'en est-il en pratique ? Certains se demandent même pourquoi être chrétien si on doit souffrir, être éprouvé. A quoi bon ?

Cette question est mal posée. Les chrétiens, en effet, ont à endurer comme les non-chrétiens les conséquences de la désobéissance en Eden : la souffrance. La différence tient au fait que, seul, le croyant sait, avec certitude, que Dieu, selon sa promesse, prend soin de lui... même si, en particulier, la guérison tant désirée par tous les malades ne se produit pas.

L'apôtre expose, aux versets 1 à 4, quelle est la bonne attitude : « Courons avec persévérance l'épreuve qui nous est proposée. » La persévérance nous est donnée dans la souffrance si nous regardons à Jésus, « qui est l'auteur de la foi et qui la mène à la perfection ».

L'apôtre formule trois exhortations :

a. *Ne vous découragez pas*

- Il est naturel face à la souffrance de se sentir las, incapable de continuer. La souffrance nous rend amers, nous épuise, nous coupe des autres... Pourquoi lutter davantage ?
- Ne vous laissez pas abattre (v. 12), reprenez-vous ! Regardez à Jésus, priez, « suivez des pistes droites », considérez, sans vous laisser distraire même par votre souffrance, le but de la course ! Jésus nous y a précédés, il a regardé devant lui (12.2).

b. *Luttez*

Quand la course devient difficile, il faut se préoccuper d'avoir la bonne tactique, qui consiste à se projeter en avant. Dieu, en effet, veut que nous progressions.

- « Recherchez la paix » (v. 14) recommande l'apôtre. Pourquoi la paix ? Parce que nombre de nos problèmes sont en rapport avec les autres, avec ce qu'ils nous ont fait. Il convient

d'être en paix même avec ceux qui nous ont atteints d'une manière ou d'une autre. Pas de vengeance en faisant souffrir les autres. Apprendre à pardonner. Dans la douleur, au sein des épreuves, il est plus aisé de faire preuve de compassion que lorsque nous sommes bien portants.

– « Recherchez la sainteté. » Dans la souffrance, nous percevons mieux combien nous sommes loin de Dieu. Les bien portants apprécient les agréments de ce monde qui deviennent fades lorsque nous sommes dans l'épreuve. Le moment est alors favorable pour se tourner davantage vers Dieu, pour se réconcilier le cas échéant avec lui, et pour rechercher la vraie sainteté, « sans laquelle personne ne verra le Seigneur ».

c. Veillez

Ce mot se trouve deux fois dans les versets 15 et 16.

- Verset 15. Pensez à ceux qui courent avec vous et faites en sorte qu'ils vivent de la grâce de Dieu. Evitez tout ce qui peut susciter le trouble, l'incompréhension en majorant vos difficultés.
- Verset 16. Que les « joies » de ce monde, l'immoralité jugée normale ne prennent pas le pas sur la bénédiction de Dieu. Le « ici et maintenant » de la satisfaction a fait oublier à Esaü la bénédiction de Dieu et, lorsqu'il l'a voulu, il était trop tard. Notre présent avec toutes ses richesses ne doit pas nous suggérer de nous détourner de Dieu.

Conclusion

La souffrance, l'épreuve, qu'elle soit correction d'un père aimant ou non, sont une invitation à tout attendre de Dieu et à ne pas douter de son amour pour nous, amour qui est réel et éternel.

Comment éviter, en particulier, la situation terrible d'Esaü, qui s'est détourné de Dieu pour un plaisir immédiat ? Dans les bons comme dans les mauvais jours, ne permettons pas au doute de s'insinuer dans notre cœur et regardons à Jésus-Christ, qui a acquis à grand prix notre salut, expression de l'immense compassion de Dieu pour nous, ses enfants !

REVUE DE LIVRES

Jean-Marc Berthoud : *L'alliance de Dieu à travers l'Ecriture sainte ? Une théologie biblique* (Messages, L'Age d'Homme, Lausanne 2012, 745 pp.).

Une sentence de sagesse du judaïsme dit : « Quiconque rapporte une citation au nom de son auteur amène le monde vers la rédemption. » Lorsqu'une personne attribue une idée à son auteur, il devient évident qu'il ne cherche pas à se mettre en avant, mais à faire avancer la réflexion de ses interlocuteurs. Cette réflexion empruntée à Antoine Nous (in *L'aujourd'hui de la loi*, Olivétan, 2006) nous fait entrer dans le propos que développe Jean-Marc Berthoud dans le dernier ouvrage qu'il donne au public, ouvrage qui témoigne de son amour des Saintes Lettres et de l'attention qu'il porte à leurs interprètes fidèles. L'ouvrage reprend un cours donné au Collège biblique de Lausanne, avec les qualités et les défauts de ce genre littéraire. Qualités, car J.-M. Berthoud ne lâche pas son lecteur tant qu'il n'est pas certain d'avoir développé et argumenté tout son propos. Défauts, parce que l'art même du cours *ex cathedra* est fait de reprises et d'approfondissements ; le développement avance en spirales, pour ainsi dire : on revient à ce qui a été dit en progressant petit à petit. Conscient du fait, l'auteur propose d'ailleurs à ses lecteurs de « pénétrer dans la vaste demeure de cet ouvrage pour s'y promener à loisir » (p. 12). D'où la nécessité du remarquable index en fin de volume.

J.-M. Berthoud illustre et défend méthodiquement un certain nombre de thèses qu'il sait ne pas être dans l'air du temps. La thèse fondamentale consiste à rappeler que l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu est une et qu'il s'agit de ne pas disloquer et fragmenter en alliance disparates, en dispensations qui s'abolissent en se succédant, le projet de Dieu. Toute idée d'opposition, dans ce domaine, doit faire place aux notions de révélation progressive et de développement harmonieux. J.-M. Berthoud est un théologien du cosmos, c'est-à-dire d'un univers considéré comme un système bien ordonné. La pensée humaine,

lorsqu'elle se veut juste, ne peut que penser les pensées de Dieu après lui. Ainsi J.-M. Berthoud reprend à nouveaux frais la fameuse querelle des universaux qui consistait à déterminer la portée et la valeur des idées générales : correspondent-elles à des réalités hors de nous ou ne sont-elles que des noms ou des conceptions de notre esprit ? Le débat n'est pas d'arrière-garde : il touche notre façon même de comprendre le monde qui est le nôtre. Voilà pourquoi J.-M. Berthoud rappelle avec force la nécessité de revenir au principe aristotélicien selon lequel c'est l'objet lui-même qui doit déterminer la méthode à utiliser pour le percevoir exactement et l'analyser correctement. Il dénonce « la tentation de réduire toutes les réalités créées dans un seul moule, au modèle qui seul se prétendrait scientifique, celui de la méthode mathématique et expérimentale » (p. 27). De là, le refus de toute logique binaire (logique par laquelle les ordinateurs fonctionnent), la logique de l'antithèse, celle du *ou bien... ou bien* pour accéder à la logique du *et... et* qui est la description correcte des relations entre les divers ordres et aspects de la création divine. Sans avoir l'air d'y toucher, J.-M. Berthoud bouscule non seulement la méthode historico-critique, mais aussi une façon de penser qui ne vit que de tensions, d'oppositions à dépasser, de contradictions à lever. On n'étudie pas la Bible en se mettant au-dessus d'elle, mais en conformant sa lecture et son intelligence au texte.

Le texte est toujours maître de la lecture, selon Thomas d'Aquin. Il est nécessaire d'exercer un esprit de finesse, à distinguer de l'esprit de géométrie (selon les termes de Pascal), pour comprendre les vérités affirmées par la Bible et en saisir pleinement les articulations.

Sur cette lancée, J.-M. Berthoud illustre ce qu'il entend par cette interprétation qui refuse toute logique binaire. « Il existe dans les milieux chrétiens un enseignement qui conduit à développer une fausse sécurité, une sécurité spirituelle trompeuse. Cet enseignement qui, comme toute hérésie, contient une parcelle de vérité, se résume par le slogan : *Une fois sauvé, toujours sauvé.* » (p. 206) Cela représente le point de vue de Dieu, celui de sa fidélité envers ceux qu'il sait être ses élus. Cela n'épargne pas au chrétien la tâche de parfaire son salut avec crainte et tremblement. Le pécheur justifié doit devenir un pécheur sanctifié et le jugement de Dieu portera précisément sur les fruits de la foi. De la part de Dieu, l'alliance est souveraine, unilatérale et inconditionnelle ; par contre, du point de vue des hommes, elle est bilatérale, responsable et conditionnelle. La trop fameuse opposition Loi/Evangile est ainsi

retravaillée et corrigée dans la meilleure veine calviniste qui articule ces deux dimensions.

L'attaque contre l'alliance mosaïque est d'ailleurs le plus grand contresens de l'interprétation chrétienne. L'œuvre de Dieu est la même dans toute la Bible. Elle départage l'humanité en deux voies qui s'opposent et s'excluent : voie de la piété et voie de l'impiété, de la fidélité et de l'apostasie, de la vraie religion biblique et de sa contrefaçon.

En marge de la défense et de l'illustration de ces thèses fondamentales, J.-M. Berthoud se livre à toute une série d'analyses qui ne sont pas tant des digressions que des modulations sur les thèmes essentiels. Relevons l'interprétation toute en nuances de la loi donnée à Moïse, reflet de sa sainteté et de la vie divine, type d'une réalité à venir ; type dont la plénitude s'accomplit avec la venue du Messie. Grâce et vérité sont venues en Jésus, c'est en lui que se trouve la réalité promise tout entière. J.-M. Berthoud se risque à reprendre la formule qui qualifie Israël de peuple déicide pour redéfinir le rôle et la place du peuple élu. Cela tout particulièrement dans le contexte d'imprécision, voire de confusion qui caractérise la pensée chrétienne au sujet d'Israël. Pourquoi s'obstine-t-on constamment à minimiser le témoignage des évangiles sur l'hostilité terrible des dirigeants d'Israël à l'égard de leur propre Messie ? J.-M. Berthoud nous livre quelques réflexions sur l'acte même du sacrifice qui ouvre la voie à la restauration de l'alliance. Il traque les présuppositions qui sous-tendent les multiples et contradictoires interprétations de la Bible, en rappelant que ce n'est pas à l'être humain de critiquer la Parole de Dieu, mais que c'est à lui de s'exposer au feu roulant de la critique que lui adresse cette Parole.

En conclusion, J.-M. Berthoud veut apprendre à ses lecteurs à respecter les diverses profondeurs de sens des textes bibliques sans les forcer à entrer dans le moule d'une interprétation unilatérale. Cette exigence renvoie dos à dos la lecture fondamentaliste de la Bible et l'exégèse historico-critique. Autant dire que J.-M. Berthoud se tient en délicat équilibre sur le fil du rasoir. « Il nous faut citer la Bible de manière appropriée, dans le sens propre de l'Écriture que l'on utilise. » (p. 373) J.-M. Berthoud procède – tel un peintre – par couches successives pour rendre la profondeur de sa pensée. Il se plaît à énumérer les noms et les propos de ses devanciers dont il se réclame et accumule les citations de textes bibliques. J.-M. Berthoud milite pour une vision cohérente et globale

de l'Écriture sainte qui tient compte de toutes ses données de manière équilibrée. Ce postulat explique et justifie jusqu'au style de l'ouvrage qui doit retenir toute notre attention et qui nous conduit à parcourir le témoignage biblique au gré de longues et passionnantes pérégrinations.

Yvan Bourquin,
pasteur de l'Eglise réformée évangélique
du canton du Jura (Suisse),
paroisse de Porrentruy

Anne-Frédérique Mochel-Caballero : *L'Evangile selon C.S. Lewis. Le dépassement du masculin/féminin dans la quête de Dieu* (Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, 298 pp.)

C.S. Lewis, l'un des plus grands apologistes du XX^e siècle et l'un des auteurs les plus connus du monde chrétien anglo-saxon, trouve dans l'ouvrage d'Anne-Frédérique Mochel-Caballero une place originale. Mais que le lecteur ne se laisse pas tromper : *L'Evangile selon C.S. Lewis* n'est pas un énième ouvrage parlant de la théologie de Lewis ou de sa compréhension de l'Evangile. Le sujet de cette étude est beaucoup plus original et fascinant.

Si Lewis est l'un des apologistes les plus connus, son nom suscite pourtant la méfiance dans certains milieux, voire une certaine misogynie patriarcale héritée d'une vision dépassée du monde biblique. Après avoir brièvement, mais avec succès, réglé leurs comptes aux arguments en faveur de cette misogynie supposée et après avoir indiqué que la méfiance de Lewis concernait les « femmes dominatrices » (pp. 39s.), l'auteur s'attarde sur la distinction masculin/féminin, aspect de l'œuvre de Lewis qui est au centre de sa recherche. Comme il l'indique, « cette étude a précisément pour but de montrer que Lewis explique quel parcours devrait suivre selon lui l'être humain, homme ou femme, désireux de s'approcher de Dieu, en passant par ce qu'on pourrait appeler un processus de féminisation » (p. 19). A.-F. Mochel-Caballero précise que son but n'est pas de faire une description émotionnelle ou psychologique. Elle ne cesse de rappeler que la condition nécessaire à la description de ce processus de féminisation dans l'œuvre et la théologie de

Lewis consiste premièrement à formuler la définition de « masculin » et « féminin » selon Lewis.

Le deuxième chapitre explore les visions traditionnelles du masculin/féminin dans lesquelles Lewis a puisé certaines de ses intuitions, comme la distinction platonicienne entre *Forme masculine* et *Matière féminine*, ou encore une certaine hiérarchie des sexes, qui serait due à Aristote. Au-delà de ces vues traditionnelles, Lewis procède à un premier dépassement de la dichotomie masculin/féminin qui se réfère à une identification évangélique entre le « Dieu masculin » (qui se présente dans une position masculine) et l'homme (l'humanité) qui se présente, face à Dieu, dans une position féminine de « désirant » (pp. 104 s.). L'auteur démontre que Lewis a su éviter à la fois l'idéalisation de la femme et la dévalorisation courante de la féminité.

L'origine de cette étude est exposée, dans le troisième chapitre, dans l'association du sentiment mélancolique de la joie au désir de transcendance, au désir de Dieu. Cette recherche intense de Dieu reflète, pour Lewis, la relation platonicienne entre beauté terrestre et beauté divine. C'est ainsi que Lewis associe désir humain et désir divin, amour naturel et amour spirituel. En explicitant l'attachement de Lewis à une religion de l'Agapé, A.-F. Mochel-Caballero essaie de démontrer que, pour Lewis, ce désir de Dieu constitue comme une preuve ontologique de son existence. Dans cette « ascendance » de l'homme vers Dieu, l'homme est élevé par Dieu vers lui-même.

Ce mouvement ascendant de conversion et de réception de Christ, Lewis le décrit comme un processus de « féminisation », ce qu'il ne faut pas, bien sûr, comprendre au sens sexuel du terme. C'est sur ce point précis que se fait la réelle originalité de cette étude sur Lewis : la description de la conversion et de l'incarnation comme processus de symbolique « féminisation ». Consciente qu'une telle présentation peut être *a priori* mal comprise, l'auteur rattache ce processus spirituel de féminisation au fait que Lewis s'est référé à un grand nombre de passages bibliques ainsi qu'à la littérature chrétienne médiévale (Thomas à Kempis, John Donne, par exemple). L'union de l'âme avec Christ est analogiquement semblable à la relation masculin/féminin. « Pour Lewis, l'expérience de féminisation doit être vécue par tout être humain désirant connaître Dieu. L'être humain se trouve dans une religion de l'Eros pure dans une position masculine, étant actif, en recherche de la divinité. » (p. 123)

La description de la conversion comme féminisation est assez surprenante, à savoir un positionnement de réceptivité passive de l'homme par rapport à Dieu, semble bien soutenue dans l'œuvre de Lewis. La description parallèle de l'incarnation comme processus de féminisation est moins convaincante, probablement à cause d'une lecture particulière de l'œuvre de Lewis. Cependant, ce point particulier de l'interprétation « lewisienne » de l'œuvre de rédemption est bien résumé lorsque A.-F. Mochel-Caballero indique que Christ « a accepté de prendre un corps fait de matière, de passer par la naissance, l'enfance, la souffrance, l'obéissance et finalement la mort, expériences ayant toutes un lien plus ou moins marqué avec le symbolisme attaché à l'image de la femme » (p. 282). Ainsi, l'argument liant chez Lewis cette « féminisation » à une prise de la chair humaine possède une base légitime pour qualifier l'incarnation de processus de féminisation. Si cette présentation de l'incarnation n'est pas traditionnelle ou théologiquement répandue, elle n'en est pas moins « lewisienne ».

La pertinence de l'argument est renforcée par le lien opéré, dans les chapitres 5 et 6, entre le dépassement de l'opposition féminin/masculin avec l'obéissance à travers la souffrance et le thème cher à la littérature néotestamentaire de la mort à soi-même. En réalité, indique l'auteur, « les notions d'humilité et de dépendance sont au cœur du processus de féminisation et imprègnent littéralement l'œuvre de Lewis » (p. 225). L'homme, désirant Dieu, est donc en position d'être transformé d'Eros en Agapè par son union avec Christ, de recevoir la grâce. Lewis, utilisant au mieux la symbolique féminine de l'Ancien et du Nouveau Testament, montre que l'Évangile est essentiellement affaire de renoncement, de service et de don (pp. 282s.).

On pourrait regretter, dans cette étude, le peu de références théologiques, non seulement à des théologiens contemporains de Lewis, mais aussi à des études théologiques sur Lewis, notamment lorsque l'auteur se risque à des applications contemporaines. Une telle recherche, au titre ambitieux, aurait gagné à plus d'approfondissement théologique et à ne pas se limiter à une démarche dans les domaines psychanalytique et littéraire. Cela n'enlève rien au grand intérêt de cet ouvrage au croisement de plusieurs disciplines.

Yannick Imbert,
professeur à la Faculté Jean Calvin

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176 229 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

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 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: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France : tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

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

N° 266 – 2013/2-3 – JANVIER 2013 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Avril 2013

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0717 G 81942.



SOLI DEO GLORIA