

INTRODUCTION

Gert KWAKKEL¹

Dans ce numéro de *La Revue réformée*, le lecteur trouvera les textes des conférences présentées pendant une journée interdisciplinaire, qui a eu lieu à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, le 22 mai 2015.

Le thème de cette journée était l'ecclésiologie, c'est-à-dire la branche de la théologie qui s'occupe de la révélation de Dieu au sujet de l'Église, sa structure, ses activités, notamment. Comme les sacrements jouent un rôle important parmi les actes de l'Église, et qu'ils ont été le sujet de beaucoup de débats par le passé, la théologie des sacrements était bien présente dans plusieurs interventions. Il en est de même pour la doctrine de l'alliance, ce qui s'explique par le fait que les membres de l'Église constituent le peuple de l'alliance, tandis que les sacrements en sont les signes.

Or, lorsqu'on parle des membres de l'Église et des sacrements, la question qui divise baptistes et pédobaptistes est incontournable : les enfants des chrétiens peuvent-ils être baptisés, compte tenu du fait qu'ils sont inclus dans l'alliance de Dieu avec son peuple ? Le lecteur verra que les auteurs sont tous convaincus de la pertinence du point de vue pédobaptiste. D'une part, cela n'a rien d'étonnant, étant donné que cette conviction fait partie de la *Confession de La Rochelle*, base doctrinale de la Faculté Jean Calvin (voir *Confession de La Rochelle*, art. 35b),

¹ G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

mais, d'autre part, dans le contexte actuel, cela nécessite quelques précisions, lesquelles feront l'objet des lignes suivantes.

En France, aujourd'hui, comme dans beaucoup d'autres pays, le pédobaptisme pratiqué par plusieurs Églises semble impliquer la conviction qu'il faut baptiser tous les bébés dont les parents le désirent. Les auteurs des articles qui suivent ne partagent pas cette idée. Selon eux, il ne faut baptiser que les enfants des fidèles, comme le dit la *Confession de La Rochelle*, art. 35b : « [...] les petits enfants engendrés des fidèles doivent être baptisés. » Or, lesdits « fidèles » ne sont pas tous ceux qui sont formellement inscrits comme membres d'une Église, ou qui n'ont qu'un rapport sociologique avec telle ou telle communauté chrétienne. Il s'agit de chrétiens confessants, qui vivent leur foi et sont prêts à s'engager dans la vie de l'Église.

La pratique pédobaptiste défendue dans ce numéro de *La Revue réformée* présuppose donc la présence d'une Église qui ose dire « non » à la demande des parents si elle n'est pas convaincue de leur engagement chrétien. Il s'ensuit également que cette Église mettra en œuvre une discipline chrétienne pour encourager les fidèles, et reprendre ceux qui, par leurs actes ou leurs convictions, risquent de s'égarer.

Les auteurs sont conscients que, dans la situation actuelle, cela peut être vu comme assez idéaliste. Pour autant, et parce qu'ils sont convaincus qu'il s'agit bien là de l'enseignement biblique au sujet de l'Église, ils voudraient œuvrer à la réalisation de cette idéal. C'est dans cette perspective qu'ils se sont exprimés pendant la journée interdisciplinaire, et qu'ils ont mis leurs contributions par écrit.

AUX FONDEMENTS DE L'ALLIANCE DE GRÂCE : LA PROMESSE FAITE À ABRAHAM

Essai de conceptualisation

Michel JOHNER¹

Nul ne pourrait clarifier l'articulation de l'« ancienne » et de la « nouvelle alliance » en théologie biblique sans préciser préalablement ce qu'il désigne par l'ancienne : s'agit-il, à l'aube de l'humanité, de l'alliance de Dieu avec Adam et ses fils, que le péché des hommes est venu rompre et l'œuvre du second Adam restaurer et accomplir ? S'agit-il de l'alliance faite avec Noé ou avec Abraham ? S'agit-il du régime légal institué par l'intermédiaire de Moïse ? Ou encore de l'interprétation faite de celui-ci dans la pensée des Juifs et pharisiens ? Dans ces différents cas de figure, les réponses seront distinctes, voire opposées.

L'opposition courante, déjà chez les écrivains du Nouveau Testament, entre l'alliance de grâce et la loi de Moïse prise comme moyen de justification (érigée en « alliance des œuvres »), ne saurait s'appliquer à l'enseignement même de Moïse, que Jésus puis Paul reprochent aux Juifs d'avoir trahi², et encore moins au régime antérieur institué par la promesse de grâce faite à Abraham. Ne pas faire ces distinctions serait perdre le moyen de

1. Michel Johner est professeur d'éthique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. Cf. Jn 5.45-47 ; Rm 4.14 ; 7.7-13 ; 9.31-32 ; 10.3-4 ; Ga 5.4-7 : « Vous êtes séparés de Christ, vous qui cherchez la justification dans la loi, vous êtes déchus de la grâce [...]. Vous courriez bien, qui vous a arrêtés, en vous empêchant d'obéir à la vérité ? »

discerner la cohérence et la continuité de l'histoire de l'alliance. Dans le Nouveau Testament (notamment dans les épîtres aux Romains et aux Galates), rien n'est plus fondamental que la référence à « la promesse » faite à Abraham antérieurement à la révélation de la Loi (Ga 3.17-18), pour désigner le fondement ou le soubassement de la construction³.

Expliciter les principales caractéristiques du régime institué par les promesses adressées à Abraham, dont les croyants du Nouveau Testament sont les héritiers directs, sera l'objet de cet essai.

Si vous êtes à Christ, alors vous êtes la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse.
(Ga 3.29)

I. LE RÉGIME DE LA PROMESSE : SON ACTE FONDATEUR

Cherchant, dans le texte de la Genèse, après la chute, les signes d'une action rédemptrice de Dieu dans l'histoire, le lecteur en trouve les prémices dans les promesses divines adressées à Ève (chap. 3) puis à Noé (chap. 9). Mais il doit attendre les chapitres 11 à 18 pour que soit instituée une véritable « alliance de grâce » avec Abram (devenu « Abraham ») et ses fils.

Concrètement, l'histoire du salut est instituée par des *promesses* que Dieu, du ciel, adresse à Abraham, parfois de manière directe au travers d'« apparitions », parfois par l'intermédiaire d'anges (18.1-2), et dont on trouve la mention de manière répétitive au fil des chapitres 11 à 18, le développement le plus magistral de celles-ci étant le grand chapitre 17 sur l'établissement par Dieu d'une « alliance éternelle » : « J'établirai mon alliance avec toi et

3. Dans la perspective de l'apôtre Paul, il y a antériorité de la Promesse sur la loi (Ga 3.17-18), une antériorité qui est non seulement chronologique, mais aussi théologique : c'est dans le cadre juridique créé par la promesse de grâce que la vocation de la loi mosaïque doit être appréhendée, et non l'inverse. La loi est *servante* de l'Évangile. Droitement comprise, elle a été donnée aux fils d'Israël dans un *second temps*, et sans annuler ce qui précède, comme un révélateur de l'étendue du péché (Rm 7.7-13), et comme « un pédagogue pour conduire (les fils d'Israël) au Christ », et leur donner d'approfondir ce que veut dire « la justification par la foi » (Ga 3.19, 22, 24), telle que leur père Abraham l'avait découverte.

ta descendance après toi, dans toutes leurs générations. Ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi » (17.7), et l'institution de la circoncision pour sceller sa dimension transgénérationnelle et perpétuelle (« signe dans la chair d'une alliance éternelle », 17.13).

Ici est instituée une véritable *économie de la promesse*, qui ne sera jamais abrogée en théologie biblique (Ga 3.17), et servira de fondement ou cadre juridique à toutes les relations qui pourront se développer au fil des siècles entre Dieu et son peuple, au cœur desquelles figure l'œuvre de salut accomplie par le Christ (Lc 1.55).

II. LE RÉGIME DE LA PROMESSE : SES CARACTÉRISTIQUES MATÉRIELLES

A. Le contenu des promesses faites à Abraham

Quel est le *contenu* ou l'*objet* des promesses adressées par Dieu à Abraham, Isaac et Jacob ?

C'est tout d'abord, dans le texte de la Genèse, la promesse *d'une grande bénédiction* (« Je te bénirai » est un des refrains du récit, cf. 12.2 ; 14.19 ; 17.16), puis des précisions sur les aspects matériels de cette bénédiction :

- Promesse d'une *terre*, de l'héritage d'un pays (la « terre promise »). C'est là le thème qui revient le plus fréquemment (12.1, 7 ; 13.15 ; 15.7, 18 ; 17:8).
- Promesse d'une *protection* envers ses ennemis (15.1).
- Promesse d'un *riche héritage* et d'une riche *récompense* (15.1).
- Promesse d'une *souveraineté/domination* sur les rois de la terre (chap. 14 ; 17.6, 16).
- Promesse d'une *infinie fécondité ou multiplication* : « Je te multiplierai, ferai de toi une grande nation (12.2), te multi-

plierai à l'extrême (17.2), te donnerai des descendants aussi innombrables que la poussière de la terre (13.16) ou que les étoiles du ciel » (15.5).

– Et ceci, mystérieusement, *par l'intermédiaire d'un fils biologique*, qui doit naître des relations conjugales d'Abraham et Sara malgré leur grand âge (15.45 ; 17.16 ; 18.10-15), précisions qui déclenchent chez eux une franche hilarité (16.17 ; 21.10), immortalisée par le nom donné à l'enfant (« Itsrak », 21.3).

– Enfin, la promesse faite à Abram devenu « Abraham » (Père d'une multitude) de devenir à son tour une *source de bénédiction pour toutes les nations* (12.2, 3), le père (spirituel) d'une foule de nations (17.4-5, 16), que Dieu veut bénir au travers de lui.

Dans le Nouveau Testament, Abraham est salué comme le « père des croyants » (Rm 4.1-25.), celui qui, à la suite d'Abel, Hénoch et Noé (*cf.* Hé 11.4-7), a montré l'exemple de ce que signifie la justification non par les œuvres, mais par la foi en l'œuvre du Messie, dont il a vu le jour (Jn 8.56).

Mais cette lecture n'est-elle pas surfaite ? Pour l'exégète juif qui n'aurait entre les mains que le seul texte de la Genèse, l'interprétation de Paul ne pourrait-elle pas prêter à sourire ? Il faut admettre que les promesses citées font plus spontanément penser à la réitération des ordres de mission que Dieu avait adressés à Adam avant la chute au premier chapitre du livre (« se multiplier, remplir, gouverner, assujettir la terre », Gn 1.28) qu'à l'Évangile du salut par la foi, tel qu'exprimé par exemple en Jean 3.16.

C'est ici que se mesure l'importance que revêt l'*histoire de la Révélation* dans l'interprétation chrétienne des Écritures. Tout l'Évangile ne peut pas être décrypté dans le récit de la Genèse comme il le sera dans le Nouveau Testament. Dans sa compréhension de l'expérience spirituelle d'Abraham, le lecteur

chrétien recourt à des clés d'interprétation qui lui sont données rétroactivement dans l'Évangile de Jean, dans les épîtres aux Galates, aux Romains et aux Hébreux. Une forme de voile doit être levée. Que saurait-il d'Abraham si Jésus n'avait dit : « Abraham, votre père, a tressailli d'allégresse (à la pensée) de voir mon jour : il l'a vu et il s'est réjoui. [...] avant qu'Abraham fût, moi, je suis. » (Jn 8.56-58)

Ce dévoilement progressif, toutefois, ne signifie pas que l'Évangile de la grâce serait imperceptible dans le récit de la Genèse :

- L'initiative divine, tout d'abord, est tout entière reçue, par Abraham et ses fils, comme une marque de la bienveillance de Dieu et de sa miséricorde. Abraham perçoit la bénédiction promise comme une faveur, et non comme un dû. Abraham ne doute pas d'être le débiteur de Dieu.
- Du temps de Noé déjà (quelques chapitres plus haut, chap. 9), le lecteur apprend que Dieu s'est engagé à retenir son jugement, à ne plus frapper l'humanité des punitions qu'elle aurait pourtant méritées. Il en a fait serment.
- En outre, le récit de la Genèse ne dissimule pas les faiblesses et démérites d'Abraham. Au chapitre 12, son mensonge : pour se protéger, Abraham présente sa femme au pharaon comme sa sœur. Ce faisant, il l'abandonne aux désirs du monarque, qui la déshonore. Au chapitre 15, les doutes d'Abraham sur la filiation promise : comment Dieu pourrait-il donner d'engendrer à deux grands vieillards ? Au chapitre 16, la proposition faite par Sara (empruntée aux mœurs antiques des familles « patriciennes ») de mettre sa servante dans le lit d'Abraham, proposition à laquelle il cède (comme Adam, jadis, céda aux sollicitations d'Ève⁴), par impatience à l'égard de la promesse divine, et comme pour en précipiter ou forcer l'accomplissement par des moyens humains.

4. Cf. Ronald Bergey, « Naissance d'Ismaël : la chute réactualisée », *La Revue réformée* 272 (2014/5), p. 59-70.

Il est aussi question d'obéissance dans la Genèse, mais d'une obéissance d'un type particulier : qui s'exprime *a posteriori*, sur le mode de la *reconnaissance* à l'égard de la promesse donnée. C'est d'une « obéissance de la foi » dont il est question. Par elle, il ne s'agit pas pour Abraham et ses fils d'entrer ou d'accéder, comme dans le concept supposé d'une « alliance des œuvres »⁵, à des faveurs divines qui leur auraient été précédemment étrangères, mais de « marcher sur la voie tracée par l'Éternel », de ne pas « se détourner de la voie que les promesses de grâce ont ouvertes devant eux », de ne pas trahir cette vocation.

B. Un héritage qui n'est pas de ce monde et des rencontres inouïes

D'autre part, Abraham comprend d'emblée que la parole divine lui promet un héritage qui n'est ni à portée des hommes ni de ce monde : « une cité dont Dieu lui-même est l'architecte et le constructeur » (Hé 11.10), un héritage qu'il ne pourra, avant de mourir, que « saluer de loin en confessant qu'il est étranger et résident temporaire sur la terre » (Hé 11.13). L'exaucement de

5. Par « alliance des œuvres », nous désignons l'idée, que nous croyons étrangère aux institutions du Pentateuque, selon laquelle Dieu aurait lui-même, sous Moïse, institué un régime de type « rétributif », conçu la justification des humains comme le *salaires* ou la *conséquence* de leur obéissance à sa loi. Une désobéissance ultérieure, dans cette seule optique, aurait également pour effet de briser ce lien de manière irrémédiable.

Mais récuser cette obéissance *a priori* n'empêche pas de reconnaître, tout au long de la révélation biblique, l'exigence d'une obéissance *a posteriori*, comme expression de *reconnaissance* pour la bienveillance ou la grâce préalablement reçue de Dieu, ou seulement promise par lui (l'obéissance de la foi). Cette exigence de reconnaissance, loin de faiblir, se renforce plutôt au travers des dispensations successives de l'alliance de grâce. Elle est plus contraignante dans la « nouvelle » alliance que dans l'« ancienne ».

On notera également qu'à aucun moment, dans cette histoire de la Révélation, la satisfaction de la loi ne devient obsolète : au sommet de l'histoire du salut, la doctrine de l'obéissance de Jésus (active et passive) est bien là pour l'assurer. La satisfaction de la loi divine, reconnue intrinsèquement bonne et ordonnée à la vie (Rm 7.1-13), reste jusqu'à la fin une des composantes du système. La question discutée ici ne porte pas sur la pérennité de la justice de la loi, mais sur la question de savoir si cette justice est appréhendée par le croyant comme propre, étrangère (*justitia propria, aliena*) ou les deux à la fois.

De plus, dans cette économie de la grâce, la porte n'est pas fermée à la possibilité de formes inattendues de « rétributions », « récompenses », voire « rémunérations ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, jusque dans l'héritage des choses totalement gratuites, l'Écriture (à la manière de la « parabole des talents ») fait état de plusieurs qualités de réceptions possibles, promises elles-mêmes par la générosité de Dieu, comme par ricochet, à des surcroûts d'enrichissements (*cf.* Mt 6.4 ; 15.14-30 ; 20.15 ; 1Co 3.8-15 ; Col 3.24 ; Hé 10.35 ; 11.6, 26).

cette promesse exige une foi indéfectible en la toute-puissance de Dieu et au-delà des limites du temps présent, « une espérance qui, telle une ancre solide et ferme, pénètre au-delà du voile, là où Jésus est entré comme précurseur » (Hé 6.19).

L'un des exemples les plus frappants, dans la biographie d'Abraham, est sans conteste la résurrection de son fils, Isaac, qu'Abraham aurait égorgé, si le bras de l'ange de Dieu ne l'avait pas retenu, « comptant que Dieu (l'ordonnateur du sacrifice) est puissant même pour ressusciter les morts » (Hé 11.19). L'héritage promis n'est pas perçu ici comme le prolongement et le couronnement naturel des actions humaines. Il engage Abraham à croire que Dieu ira jusqu'à « donner la vie aux morts et appeler à l'existence ce qui n'existe pas » (Rm 4.17).

De plus, Abraham a vécu dans la Genèse des rencontres inouïes qui l'ont comme propulsé, avant l'heure, au cœur des mystères les plus profonds de la foi chrétienne, comme la bénédiction du sacrificateur Melchizédec, au chapitre 14, à la manière duquel le Christ, ultérieurement, remplira le même office (*cf.* Hé 5.6, 10 ; 6.20 ; 7.17, 21), ou l'apparition de forme « trinitaire » sous le chêne de Mamré, où « l'Éternel lui apparut » sous les traits de trois mystérieux personnages qui lui réitérèrent les promesses divines antérieures (18.1-2).

C. Au cœur des promesses faites à Abraham : l'œuvre du Christ

Quand, dans les épîtres du Nouveau Testament (Romains, Galates et Hébreux), il est parlé de l'exemplarité de la foi d'Abraham, l'affirmation s'entend non seulement de son extraordinaire confiance en la parole divine, et des actes héroïques que cette confiance lui a inspirés, mais englobe aussi sa relation au Christ, l'appropriation des bénéfices positifs de l'œuvre du divin Médiateur⁶, sans laquelle, dès l'origine, la promesse faite à la lignée d'Abraham serait restée stérile (Rm 4.1-25). L'œuvre

6. La position du Christ par rapport à l'alliance de grâce est désignée, dans l'épître aux Hébreux, par les termes « médiateur » (8.6 ; 9.15 ; 12.24) ou « garant » (7.22).

du Christ fait dès le départ partie du « contrat », si l'on peut dire, d'abord de manière implicite, puis explicite.

Dans le récit de la Genèse, il est déjà acquis pour Abraham que l'accomplissement des promesses données passera par l'œuvre d'un divin médiateur (*cf.* 3.15). En particulier, dans l'épreuve dite « du sacrifice d'Isaac » (ou de « la ligature d'Isaac », 22.1-19), il est révélé à Abraham que le salut de sa lignée est redevable à la substitution sur le bois de son fils unique par un mystérieux agneau, auquel Dieu lui-même veut pourvoir. Par l'épreuve psychologique qu'il a subie, Abraham éprouve, dans sa chair paternelle, une partie de ce que sera la douleur de Dieu le Père sacrifiant son Fils unique pour le salut d'Israël et du monde (Jn 3.16). Par cette épreuve, Abraham perçoit une partie du coût par lequel la promesse faite à sa descendance pourra s'accomplir. « Abraham a vu mon jour, et s'en est réjoui », dira Jésus (Jn 8.56-58).

Les prières qui, plus tard dans le temple de Jérusalem, salueront la naissance de Jésus soulignent également le lien qui relie l'événement à Abraham :

La Vierge Marie, dans la prière du Magnificat (Lc 1.46-55), non seulement salue en l'enfant qu'elle porte la réalisation de tous les hauts faits de Dieu (« Il a déployé la force de son bras, il a dispersé ceux qui avaient dans le cœur des pensées orgueilleuses... »), mais salue aussi en chacun d'eux l'accomplissement de la promesse faite par Dieu à son ancêtre : « comme il l'avait dit à nos pères, envers Abraham et sa descendance à toujours » (v. 55). C'est l'antique promesse, dont la pérennité est scellée dans la chair de tous les enfants d'Israël, qui constitue à ses yeux le « cadre juridique » par lequel s'éclaire tout ce qui sera donné par Dieu à l'humanité au travers de l'incarnation du Fils de Dieu qu'elle porte en son sein.

Zacharie, après la naissance de Jean-Baptiste, la sentinelle annonciatrice de la venue du Christ, s'écrie :

Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple, et nous a procuré une pleine délivrance dans la maison de David son serviteur, comme il en avait parlé par la bouche de ses saints prophètes depuis des siècles, la délivrance de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent. *Ainsi fait-il miséricorde à nos pères, et se souvient-il de sa sainte alliance, selon le serment qu'il a juré à Abraham notre père.* Ainsi nous accorde-t-il, après avoir été délivrés de la main de nos ennemis, de pouvoir sans crainte lui rendre un culte, dans la sainteté et la justice, en sa présence, tout au long de nos jours.

(Lc 1.68-73)

Anne, la prophétesse, de même, voyant Jésus, loue Dieu, et parle de Jésus « à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël » (Lc 2.38).

Dans l'économie ancienne, c'est bien par leur espérance en l'œuvre du Messie que les Juifs croyants, Abraham en tête, accèdent au salut. De même, Paul précise, sur le mode négatif, que c'est en s'écartant du Christ qui, tel un rocher, les suivait et les abreuvait, que les Juifs incrédules sont tombés dans le désert (1Co 10.4).

Doivent encore être soupesées ici les paroles de Paul en Romains 9.1-5 sur le « patrimoine spirituel » des Juifs (*cf.* Mt 15.24 ; Rm 1.16 ; Ep 2.12) : l'œuvre du Christ est reconnue par l'apôtre comme faisant partie du privilège des Juifs dès la fondation de l'alliance. Elle est la pièce maîtresse du patrimoine de ses coreligionnaires, pour qui il voudrait devenir anathème, eu égard à tout ce que le Christ est venu leur apporter et qu'ils rejettent. Jésus lui-même, en Matthieu 23.37, exprime une tristesse analogue en disant : « Israël, Israël, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins, et vous ne l'avez pas voulu ! »

Appuient encore la conviction d'un lien entre Abraham et Jésus les nombreuses paroles qui, dans les évangiles, les Actes et

les épîtres, affirment que Jésus est venu en priorité ou en primeur pour le salut des brebis perdues d'Israël (Lc 2.25), parfois même de façon brutale, comme lorsque Jésus oppose aux sollicitations de la femme cananéenne : « il ne convient pas de donner le pain des enfants aux petits chiens », réponse à laquelle celle-ci réplique avec une pugnacité que Jésus honore : « Oui Seigneur, mais les chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » (Mt 10.16 ; 15.24 ; Jn 4.22 ; Ac 3.26 ; 11.9 ; 13.23 ; Rm 1.16 ; 2.9) L'œuvre du Christ est inscrite au nombre des privilèges du Juif, bien avant qu'il soit donné aux non-Juifs de pouvoir en goûter à leur tour les faveurs, et à condition qu'ils n'oublient pas leur rang, ni qu'ils ne perdent de vue ce qu'ils doivent aux Juifs (Rm 9-11).

Dans l'épître aux Hébreux, enfin, frappe l'attention du lecteur le fait que les figures qui forment au chapitre 11 le « panthéon des croyants » (la liste de ceux qui ont donné l'exemple de ce que signifie être justifié par la foi en Jésus-Christ) soient toutes des figures ayant vécu sous la première dispensation de l'alliance. Ce sont des hommes et des femmes qui, bien avant l'heure de l'incarnation, ont vécu et ont été sauvés par leur attachement au Christ, dont ils ont perçu, par anticipation, toute la substance. Et s'« ils sont tous morts sans avoir reçu l'héritage que Dieu leur avait promis », c'est que « Dieu ne voulait pas qu'ils parviennent sans nous [les chrétiens des nations] à la perfection. » (Hé 11.39-40)

Au final, le texte de la Genèse décrit-il un régime du mérite et de la rétribution, une « alliance des œuvres », ou écrit-il le premier chapitre de l'histoire du salut au sens paulinien du terme ? S'il est difficile de décrypter tout l'Évangile dans la seule exégèse de la Genèse, force est de constater que rien dans la Genèse ne s'oppose à l'Évangile. Tous comptes faits s'impose même la question : n'est-ce pas l'Évangile du salut par la foi en l'œuvre du Christ qui en fournirait rétroactivement la clé d'interprétation la plus complète et satisfaisante ?

III. LE RÉGIME DE LA PROMESSE : SES CARACTÉRISTIQUES FORMELLES

A. Une alliance unilatérale dans sa fondation

1. *Établissement souverain et unilatéral*

La première caractéristique du régime de la promesse faite à Abraham est d'être un lien établi dans l'histoire par Dieu lui-même, de manière libre, souveraine et unilatérale. Si cette alliance, comme précisé ci-dessous, est bilatérale (et conditionnelle) dans son accomplissement, elle est unilatérale (et inconditionnelle) dans sa fondation⁷. C'est souverainement que Dieu, un jour de l'histoire humaine, prend l'initiative d'adresser cette promesse à Abraham et à ses fils après lui, un homme que l'événement a totalement surpris et pris de court. Dieu s'engage envers une lignée qui ne lui a rien demandé, ni ne l'a cherché.

À cette promesse fondatrice, dit l'épître aux Hébreux, Dieu, tout Dieu qu'il soit, a tenu à ajouter un serment, afin de

donner aux héritiers de sa promesse une preuve supplémentaire du caractère immuable de sa décision [...], afin que, par deux actes immuables, dans lesquels il est impossible que Dieu mente, nous [les chrétiens héritiers d'Abraham] recevions *un puissant encouragement*, nous dont le seul refuge a été de saisir l'espérance qui nous était ainsi proposée.

(Hé 6.17-18)

Deux actes immuables, auxquels Dieu ajoute un troisième dans la vie d'Abraham et de ses fils, un signe indélébile : la circoncision, au huitième jour, de tous les enfants mâles, comme « signe dans la chair d'une promesse/alliance éternelle » (Gn 17.13).

7. Selon la formule utilisée par plusieurs dogmaticiens réformés néerlandais : « l'alliance de grâce est unilatérale dans sa fondation et bilatérale dans son accomplissement ». Cf. Klaas Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, Goes : Oosterbaan & Le Cointre, 1947-1951, tome I, p. 382, ou *Wat is de hemel ?*, Kampen : Kok, 2^e éd., 1954, p. 176. La formule est aussi utilisée par H. Berkhof dans *Christelijk geloof*.

Quels sont les mots utilisés dans le récit biblique pour décrire ce lien initial créé par la seule initiative divine ? Quelles sont, pour Abraham, Isaac et Jacob les conséquences juridiques objectives du serment que Dieu leur adresse ?

– La création d’un lien d’appartenance spécifique : *Je suis votre Dieu, vous êtes et serez mes fils* – l’expression qui revient comme un refrain – *Je suis à toi, tu es à moi. Tu m’appartiens*. C’est d’un lien d’appartenance particulier et spécifique dont il s’agit, d’un lien privilégié qui, pour Dieu, *différencie* désormais le statut d’Abraham et de ses fils de celui des autres hommes.

– De la promesse divine découle aussi la « sainteté » de la famille d’Abraham, définie comme sa « mise à part » pour Dieu. C’est aussi la « consécration » à l’Éternel des fils d’Abraham, qui, avant de naître, avant d’avoir cru ou pas cru, ne s’appartiennent déjà plus à eux-mêmes.

– Pour souligner la préséance de l’appel divin, il est aussi parlé dans l’Ancien Testament d’une *élection* d’Israël (le peuple « élu » ou « choisi »), non dans le sens paulinien du terme (qui désigne le don de la foi et de la persévérance) mais dans le sens hébraïque d’« appelé », renvoyant à une *vocation* historique dont il n’est pas établi *a priori* que les enfants d’Israël la respecteront nécessairement⁸.

2. Promesses particulières et promesses universelles

Pour Abraham et pour chacun de ses fils, le lien établi par la promesse divine est aussi un lien personnel et nominal, *je t’ai appelé par ton nom, tu es à moi*, qui ne saurait *a priori* être

8. C’est au théologien néerlandais J.R. Wiskerke que l’on doit d’avoir mis en évidence la diversité des sens donnés au mot « élection » dans l’histoire biblique, et notamment que l’usage vétérotestamentaire n’égale pas toujours le sens donné à « élection » par l’apôtre Paul ou les Canons de Dordrecht (*Volk van Gods keuze*, Goes : Oosterbaan & Le Cointre, 1955). Celui qui ne fait pas cette distinction est obligé de plaquer rétroactivement et artificiellement sur l’élection d’Israël les caractéristiques qui sont celles de l’élection paulinienne : efficacité, inamissibilité, infrangibilité, irrésistibilité, fût-ce au prix de périlleuses constructions théologiques, ou relativisations de la doctrine de la justification par la foi seule.

réduit ou confondu ni avec le lien initial qui, dès l'origine, unit l'ensemble des créatures au Créateur, ni avec la catégorie des promesses universelles sur lesquelles se focaliseront, pour l'Église, la mission et l'évangélisation du monde. Jean 3.16, par exemple, est une promesse qui apparaît en un sens plus généreux, en ce qu'elle ouvre les bras de l'amour de Dieu à l'humanité entière (à « quiconque... »), mais qui est aussi moins décisive, en restant sur le registre hypothétique et impersonnel. La promesse fondatrice de l'alliance de grâce, quant à elle, est aussi individuelle et personnelle que la circoncision qui vient la sceller⁹. Elle établit un lien qui n'est pas réductible à ce dénouement positif.

3. *Vocations individuelles et collectives*

S'il est individuel, l'appel divin est aussi collectif. Parce que Dieu l'a voulu ainsi, il engage tous les individus qui composent le groupe, il devient la consécration d'un « peuple »¹⁰, d'une communauté historique, d'un corps social auquel on appartient normalement par naissance. Abraham est choisi, lui et sa maison (Gn 17.7), et la circoncision obligatoire de tous les nouveaux-nés mâles confirme que toute la lignée est englobée par avance dans le choix « électif » de Dieu. De toute évidence, la manière moderne de distinguer, voire d'opposer l'individuel et le collectif est inconnue à ce stade de l'histoire de la révélation.

B. Une alliance bilatérale dans son accomplissement

1. *Promesses et accomplissement eschatologique*

Si elles sont le point de départ historique de l'alliance de grâce, les promesses divines adressées à la famille d'Abraham n'en sont pas pour autant le point d'arrivée. Ces promesses ont un

9. Ces deux types de promesses se rejoignent par leur finalité (le salut des croyants par la foi), mais se différencient sur le plan formel. L'une s'exprime de manière particulière et personnelle, l'autre de manière universelle et impersonnelle, sans se contredire ou s'exclure pour autant, puisque c'est au travers de la mise à part des héritiers d'Abraham que Dieu a dessein de bénir « quiconque croit en lui ». Du point de vue du membre de l'alliance, ces deux promesses se superposent et se complètent.

10. Le terme joue un rôle important dans l'Ancien Testament, cf. notamment Dt 7.6-9.

caractère eschatologique marqué : leur plein accomplissement est perçu par les croyants comme à venir, au-delà même de leur existence terrestre (« ils sont morts sans avoir obtenu ce qui leur avait été promis », Hé 11.39).

L'effet concret de la promesse divine dans le présent n'est pas d'asseoir Abraham, Isaac et Jacob dans un fauteuil de certitudes, et encore moins de les coucher sur un lit de richesses acquises, mais de les engager en ce monde à des formes de *ruptures* et *mises en marche* sur le chemin d'une terre promise, d'un héritage à conquérir. Dans leur nouveau statut, rien n'est statique, tout est dynamique : la promesse donnée, pour utiliser une métaphore militaire, les « mobilise », les engage, leur confère des obligations, en tête desquelles vient l'appel à la foi et à l'obéissance de la foi, une foi qui, jusqu'au bout de leur pèlerinage terrestre, restera définie comme « assurance des choses qu'ils espèrent et démonstration de celles qu'ils ne voient pas » (Hé 11.1).

2. La conditionnalité de l'alliance de grâce

Ici s'éclaire le sens que revêt la « conditionnalité » de l'alliance conclue avec Abraham, qui n'est pas une conditionnalité *a priori* (pour y entrer), mais *a posteriori*, pour y demeurer et entrer effectivement en possession de l'héritage promis par elle¹¹.

L'obéissance, ici, n'est pas un préliminaire ou un prérequis, mais une conséquence. Ce n'est pas *parce que Abraham* a cru que Dieu s'est engagé envers lui en lui adressant son serment, mais c'est *afin* qu'il croie... et marche dans l'obéissance de la foi. L'obligation de la foi découle de l'appel reçu, mais ne le

11. Quels sont les enjeux de l'éducation religieuse des enfants selon le Deutéronome ? La plupart des exhortations visent la conservation d'un acquis : *ne pas oublier, ne pas s'éloigner, prolonger, ne pas dévier, ne pas rejeter, ne pas mourir*, etc. Elles font référence à un acquis, à un patrimoine spirituel dont l'éducation religieuse des enfants veut favoriser la conservation et la jouissance.

Le préambule du Décalogue (Dt 5.6) en est une autre illustration : qui racine le respect des dix commandements dans la reconnaissance de l'action salvatrice préalable de Dieu envers son peuple. Le respect des dix règles apparaît ici, pour les fils d'Israël, comme la manière de préserver le patrimoine de liberté que Dieu leur a préalablement acquis.

précède pas, ni même ne conditionne la réalité de cet appel. C'est l'appartenance qui crée l'obligation, non l'inverse¹².

3. *La promesse : une parole à double tranchant*

De manière corolaire doit être souligné que la parole divine fondatrice de l'alliance de grâce est toujours, de manière explicite ou implicite, une parole à double tranchant : si elle est d'abord une promesse, elle est aussi un avertissement. Elle promet la bénédiction aux fils d'Abraham qui marcheront sur la voie de l'Éternel et la malédiction à ceux qui s'en éloigneraient durablement. La promesse de l'alliance n'exclut pas la possibilité de son rejet : elle va jusqu'à prévoir la possibilité de son mépris ou de sa trahison, et à avertir les enfants d'Abraham des châtiments encourus par ceux qui en mépriseraient les ordonnances. C'est un châtiment qui est annoncé d'autant plus aggravé, par rapport à celui mérité par les incrédules des nations environnantes, que les fils d'Israël auront davantage reçu, et que Dieu se sera engagé envers eux de manière spécifique.

Dans cette perspective veulent être pesés à leur juste valeur la nature, le nombre et la gravité des reproches qui, sous la plume des prophètes dans l'Ancien Testament, comme sous celle des apôtres dans le Nouveau Testament, sont adressés aux membres de la communauté choisie, dans le domaine de la foi comme dans celui de la morale. À plusieurs reprises, les membres de l'Église du Nouveau Testament seront appelés à prendre leçon des châtiments aggravés qui, dans la première économie, ont été infligés aux enfants d'Israël incrédules, et avertis que leur propre sort serait identique, et même pire, s'ils suivaient le même exemple d'incrédulité (1Co 10.1-12 ; Rm 11.17-24). Ici, les comportements négatifs désignés ne sont pas

12. Plus tard, Jésus dira à ses disciples de manière analogue : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure [...] » (Jn 15.16) Ce n'est pas *parce que* vous portez du fruit que je vous ai choisis, mais *afin* que vous en portiez. Porter du fruit (en l'occurrence marcher dans l'obéissance de la foi) n'est pas ici la cause de son appel, mais sa finalité. Quelle est à proprement parler la « cause » de cette mystérieuse élection ? Son amour gratuit et immérité.

seulement hypothétiques, ni les avertissements divins purement exhortatifs ou rhétoriques. L'infidélité est un comportement qui, certes, décevrait le serment de Dieu, mais qui, formellement, ne le prendrait pas à défaut ni ne le contredirait. Au niveau de l'alliance de grâce, la sincérité de la promesse divine ne saurait être jugée à sa réception positive.

Ici, il semble également évident que le combat pour la fidélité, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament, ne se joue pas seulement aux frontières de l'Église et du monde, mais aussi au sein de la communauté « mise à part ». La mission pastorale des prophètes puis des apôtres est de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour que ceux sur qui le nom du Seigneur a été invoqué marchent effectivement sur le chemin de vie que les promesses divines ont ouvertes devant eux. Leurs exhortations et avertissements ne présupposent pas acquise la fidélité des personnes ou des communautés auxquelles elles s'adressent, mais plutôt leur propension à l'infidélité et à l'assoupissement, contre laquelle l'œuvre du Saint-Esprit dans leur vie travaille sans relâche.

4. *Différence entre promesse et prédiction*

Ce qui est appelé la *promesse* du salut, dans le récit biblique, ne saurait davantage être confondu avec une *prophétie*, une *prédiction*, une *déclaration* de salut, et encore moins un « décret d'élection » qu'une éventuelle issue négative viendrait contredire ou prendre à défaut.

Les attributs d'irrésistibilité et d'efficacité reconnus aux décrets d'élection au niveau du conseil éternel de Dieu ne pourraient être reportés sur des promesses de salut dans l'histoire sous forme de paroles à double tranchant (promesses et avertissements) et conditionnelles dans leur accomplissement.

Les prophéties bibliques, elles-mêmes, ne se laissent pas ranger dans la catégorie des prédictions. Il y a certes quelques visions et oracles chez les prophètes (notamment

eschatologiques). Mais c'est une petite partie de leur discours, qui s'apparente pour l'essentiel à ce qui serait aujourd'hui la prédication et l'exhortation. Et même dans les cas limités où la parole prophétique prend la forme d'une prédiction, elle va généralement de pair avec des formes de conditionnalités explicites ou seulement implicites. Le critère donné en Deutéronome 18.22 pour reconnaître le faux prophète (« lorsque sa parole ne s'accomplit pas ou ne se réalise pas ») n'est pas applicable à l'ensemble des prophéties bibliques. La prophétie de Jonas (« encore trois jours et Ninive sera détruite »), par exemple, ne s'accomplit pas, mais Jonas n'en reste pas moins un vrai prophète, car il y a derrière la parole divine qu'il transmet une conditionnalité implicite (« à moins qu'ils ne se repentent »), celle qui précisément irrite Jonas.

5. *La dissymétrie des deux volets de l'alliance (bénédition et malédiction)*

Comment se présente dans la théologie biblique l'articulation des deux volets de l'alliance de grâce (promesse et avertissement) ?

Une confusion est ici assez fréquente, qui nuit à la bonne compréhension de leur rapport : une représentation bipolaire, qui, à la manière d'un diptyque¹³, déploie la bénédiction et la malédiction de manière symétrique, à droite et à gauche d'un axe central, sur lequel les fils d'Israël seraient placés, à équidistance des deux options. Après leur chute, la grâce de l'alliance constituerait, pour les fils d'Israël, à être en quelque sorte remis par Dieu sur le « trône du libre arbitre », en position de choisir (de manière semi-pélagienne) entre deux voies à nouveau ouvertes : la fidélité ou l'infidélité, la vie ou la mort.

La perspective biblique est bien différente. Il faut, pour se représenter l'articulation de la bénédiction et de la malédiction

13. La théologie s'inspirerait ici de l'image spatiale d'Ebal et Garizim, les deux montagnes qui se font face dans le Deutéronome (Dt 27), sur lesquelles sont prononcées les bénédictions et les malédictions. Il y aurait entre elles une forme de symétrie.

qui s'y exprime, substituer à ce schéma bipolaire un schéma monodirectionnel : Dieu ne place pas la vie et la mort devant les fils d'Abraham de manière égale. Dans l'alliance, tout est fait par Dieu, qui n'adopte pas une position de neutralité, pour qu'ils choisissent la vie et s'écartent de la mort. Loin d'une position de « liberté indifférente », les enfants d'Abraham naissent déjà engagés par Dieu sur la voie d'un salut dont l'accomplissement leur est promis dans la foi, et sur le trajet duquel se trouve quelque part *la croix*, l'œuvre d'un divin Médiateur.

Dans ce schéma monodirectionnel (construit sur l'axe de la bénédiction), comment se représenter la place des menaces et avertissements ? Ceux-ci, pour le dire avec une expression biblique, viennent se déployer « à droite et à gauche » (Dt 5.32 ; Es 30.21) de cet axe unique, en contre-bas, comme autant d'avertissements de *ne pas se détourner*, *ne pas s'écarter* ou *se défausser* de « la voie (de l'Éternel) » (Gn 18.19 ; cf. Ac 19.9 ; 24.22) sur laquelle Dieu les a propulsés, des dérapages dont la sanction la plus sévère, au terme d'un processus d'endurcissement, pourrait être *leur retranchement de l'alliance*. Outre dans l'Ancien Testament, il en sera largement question dans l'épître aux Romains : la parabole de l'olivier franc (chap. 9-11), avec cette réserve que la possibilité de leur repentir et réintégration sur l'arbre de l'alliance (leur « greffage », comme dit Paul) restera ouverte jusqu'au dernier jour (Rm 11.23-24, cf. Jn 15.2).

Quand Dieu dit à son peuple : « j'ai mis devant toi la vie et la mort, choisis la vie », il ne lui a pas présenté les deux options de manière neutre ou indifférente. Il ne lui a parlé de l'option négative que pour mieux l'en détourner. Sans aller jusqu'à dire que l'option négative ne serait ici que rhétorique, son avertissement a bien pour premier objectif de le détourner de ce choix funeste. Et quant il dit : « j'ai mis devant toi la vie », Dieu le fait avec toute la force de persuasion de son Esprit, afin

que les héritiers de la promesse embrassent cette voie, la seule à ses yeux qui soit concevable.

De telle sorte que, pour le fils d'Abraham, se dérouter vers la malédiction ne serait pas choisir une des deux options indifféremment envisagées par l'alliance, mais à proprement parler « rompre l'alliance », tourner le dos aux intentions bienveillantes du divin Vis-à-Vis, choisir ce dont il a voulu le détourner, sortir de la voie dans laquelle il travaille à le propulser.

Ici est mise en évidence la profonde dissymétrie ou asymétrie des deux volets de l'alliance conclue avec Abraham. La promesse reste prééminente sur l'avertissement, autant que la bénédiction sur la malédiction. Au-delà de la promesse de la bénédiction et du châtement, les fils d'Israël sont mus par Dieu dans une direction unique. Comme dira l'apôtre Paul : « Le Fils de Dieu qui a été prêché parmi vous [...] n'a pas été oui et non, mais en lui il n'y a que oui. Toutes les promesses de Dieu sont ce Oui en lui. » (2Co 1.19-20)¹⁴

Cette prééminence de la bénédiction sur la malédiction est remarquablement soulignée par le prophète Ézéchiël. Au chapitre 18 de son livre se trouve un long développement qui vise à réfuter, chez les fils d'Israël, la vision fataliste selon laquelle les enfants exilés (la seconde génération en exil) paieraient pour des fautes qu'ils n'auraient pas commises, ou dont ils ne seraient pas eux-mêmes coupables, exprimée par cet adage cynique « les pères mangent des raisons verts et les dents des fils sont agacées » (18.2), mettant en question la justice divine.

14. Dans le Décalogue, cette dissymétrie est soulignée par le second commandement, lorsque Dieu dit à propos de la solidarité transgénérationnelle : « je suis un Dieu jaloux, qui punis la faute des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération de ceux qui me haïssent, et qui use de bienveillance jusqu'à mille générations envers ceux qui m'aiment. » (Dt 5.9-10) C'est dire que les poids respectifs de la malédiction et de la bénédiction, dans l'héritage, sont aussi disproportionnés que le seraient les nombres 3 et 1000. Certes, il y a deux volets dans l'alliance (et bivalence du principe de solidarité) mais l'alliance n'en devient pas pour autant double (ou bidirectionnelle). La bénédiction reste prépondérante sur la malédiction. En d'autres termes : il n'y a pas de déterminisme dans l'héritage de la faute, dont un enfant puisse être prisonnier, mais un appel au repentir et à l'amour de Dieu qui interpelle chaque génération. « Là où le péché abonde, la grâce veut surabonder », dira Paul (Rm 5.20).

Le prophète réfute cet adage comme blasphématoire, et lui substitue une autre version : « c'est celui qui mange des raisins verts qui a les dents agacées » (cf. Jr 31.29), rappelant le principe individuel de justice déjà présent dans le Pentateuque (Éz 18.20). Puis il rappelle aux enfants d'Israël qu'il leur suffit de se désolidariser du péché de leurs pères pour entrer à nouveau dans la faveur de Dieu, qu'il n'y a pas de fatalisme dans la faute, ni de solidarité transgénérationnelle dans l'alliance, qui ferme la porte à leur repentir et libération.

Enfin, on retrouve dans ce texte l'asymétrie des deux volets de l'alliance : « Pourquoi devriez-vous mourir maison d'Israël ? dit l'Éternel. Car je ne désire pas la mort de celui qui meurt, mais qu'il se détourne de sa voie et qu'il vive. » (Éz 18.31-32, 23) Il n'y a pas de rivalité au sein de l'alliance entre « Déterminisme » à la vie et « déterminisme » à la mort, mais prépondérance absolue de la première vocation. C'est pourquoi le discours d'Ézéchiel s'achève sur un vibrant rappel de la fidélité de Dieu, rappel de l'actualité de ses promesses de pardon, et, en conséquence, appel solennel à la conversion : « Revenez » (Éz 18.30), « Détournez-vous de tous vos crimes » (Éz 18.30-31), « Faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (Éz 18.31), « Convertissez-vous et vivez » (Éz 18.32).

6. *Les certitudes données par l'alliance de grâce*

Si la promesse divine seule ne confère pas aux membres du peuple de Dieu l'« assurance du salut » au sens évangélique actuel du terme, que leur apporte-t-elle avec certitude ? Quelles sont les certitudes *a priori* que leur apporte l'alliance, auxquelles pourront s'ajouter ensuite les certitudes *a posteriori* accessibles dans la foi ?

Par son serment, Dieu crée un lien positif, de nature « juridique », pourrait-on dire, *qui vise le salut* de l'individu auquel il est destiné. Il l'assure de la vocation particulière que Dieu lui adresse, de la direction dans laquelle le Saint-Esprit

l'attire et travaille à le conduire, et l'assure de sa fidélité indéfectible sur ce parcours. Cet engagement de Dieu envers lui a pour effet de le placer *a priori* dans l'économie de la grâce, dans une position privilégiée, en position d'« ayant droit », pourrait-on dire, dans un statut analogue à celui des Juifs de l'Ancien Testament (Mt 10.16 ; 15.24 ; Jn 4.22 ; 15.2 ; Ac 3.26 ; 11.9 ; 13.23 ; Rm 1.16 ; 2.9). La promesse divine assure le bénéficiaire de son droit à l'héritage, sans pour autant, à ce premier stade, valoir pour lui « certitude du salut » (ou grâce efficace et irrésistible), ni exclure *a priori* la possibilité de son infidélité ou rejet. Ce n'est qu'à l'étape suivante de son parcours spirituel, après avoir subi positivement l'épreuve de l'histoire et confessé la foi chrétienne, que les cinq points de doctrine défendus par le Synode de Dordrecht¹⁵ vont *a posteriori* prendre un sens pour lui, devenir des réalités dans sa vie.

C. Du particulier à l'universel : Israël et les nations

Enfin, il convient de prendre la mesure de la dimension universelle et internationale que revêt, dès ses origines, la vocation du peuple d'Israël.

Une erreur de perspective est souvent faite, à ce propos, entre une « ancienne alliance » qui limiterait sa portée à la seule race juive et une « nouvelle alliance » qui, par opposition, engloberait tous les peuples, comme si tous les peuples recevaient, dans la nouvelle économie, le statut religieux qui était celui d'Israël dans l'ancienne.

La perspective biblique est différente : l'Ancien Testament parle, en réalité, de la vocation d'un peuple particulier (le « peuple de l'alliance ») envers toutes les nations de la terre, vocation qui se prolonge et s'accomplit, dans le Nouveau Testament, par la mission de l'Église envers toutes les nations.

15. Les cinq points de doctrine opposés par le calvinisme au discours arminien sur la doctrine de l'élection, lors du Synode de Dordrecht (1618-1619, sont 1) la prédestination, l'élection et la réprobation, 2) la mort de Jésus-Christ et la rédemption, 3) la corruption de l'homme, 4) sa conversion à Dieu, 5) la persévérance de saints. *Canons de Dordrecht*, Kerygma, Aix-en-Provence, 1988.

Cette universalité de la mission d'Israël n'est pas non plus le produit d'un processus tardif d'évolution religieuse. Dès ses origines, Israël sait qu'à travers lui l'ensemble des peuples de la terre est l'objet de la bénédiction divine. En Abraham (nom qui signifie « père d'une foule de nations », Gn 17.4-5) « seront bénies toutes les nations de la terre » (18.18). C'est à Jérusalem que Dieu a donné rendez-vous à toutes les nations, dans la maison du Dieu de Jacob (Es 2.2). C'est en Sion que se trouve le salut pour tous les peuples, c'est là que « tous sont nés » (Ps 87.5). L'Église missionnaire du Nouveau Testament ne pourrait élever de plus haute prière que celle d'Israël au Psaume 67 : « Que Dieu nous accorde sa grâce et qu'il nous bénisse, qu'il fasse briller sur nous sa face, afin que l'on connaisse sur la terre ta voie, et parmi toutes les nations ton salut ! » (67.2-3) *A contrario*, lorsqu'Israël s'égaré loin des voies de Dieu, il lui est reproché par les prophètes de compromettre le témoignage qu'il est appelé à rendre aux nations avoisinantes, de profaner aux yeux des nations la sainteté du nom de Dieu (Ez 36.20-23).

À aucun moment de son histoire, la « mise à part » du peuple de l'alliance n'a été l'accession à la jouissance de privilèges exclusifs, mais toujours l'investiture dans un *service*, dans une *mission* par laquelle toutes les nations de la terre étaient appelées à recevoir les bénéfices de l'amour et de la bienveillance de Dieu. Et il est déjà en Israël, selon les dispositions de la loi juive, des étrangers qui sont admis dans le Temple (Ez 10.5 ; Ap 11.2), puis intégrés à part entière dans la communauté après circoncision (Gn 17.12-13 ; Ex 12.43-45, 48-49 ; Dt 23.9 ; Ez 44.9).

Siméon, qui, dans le Temple de Jérusalem, attendait la consolation d'Israël et fut averti par le Saint-Esprit qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, s'exclame après avoir rencontré Jésus : « Maintenant mes yeux ont vu ton salut, que tu as préparé devant tous les peuples,

lumière pour éclairer les nations, et gloire de ton peuple Israël. »
(Lc 2.25-32)¹⁶

IV. ALLIANCE ET ÉLECTION : CONTRADICTION, AUTONOMIE OU CORRÉLATION ?

Si telles sont les caractéristiques matérielles et formelles du régime institué par la promesse faite à Abraham, constituant dans l'histoire biblique les fondamentaux de l'alliance de grâce, se pose la question de leur harmonie avec les données du Nouveau Testament relatives à la doctrine du salut et de l'élection éternelle (au sens d'Ep 1.4-14 ou Rm 8.29-30 ; 9.1-29).

Sans pouvoir, dans la cadre limité de cette étude, analyser en détail les développements ultérieurs de l'alliance de grâce, depuis Abraham jusqu'à l'apôtre Paul (le rôle de la loi mosaïque dans la pédagogie de la grâce en Rm 7.1-13 et Ga 4.24, le sens de la « nouvelle » alliance annoncée par les prophètes en Jr 31.31, Mc 14.23-24, Hé 12.24, les apports des événements de Noël, Vendredi Saint, Pâques et Pentecôte à l'ecclésiologie, etc.), se pose déjà la question de leur harmonie globale. En théologie biblique, y a-t-il entre la « doctrine de l'alliance de grâce » et la « doctrine de l'élection éternelle au salut » contradiction, autonomie ou corrélation ?

Telles que conceptualisées dans cette étude, de sérieuses différences apparaissent entre l'alliance et l'élection, à la fois du point de vue *quantitatif* et du point de vue *qualitatif*, qui interdisent de les confondre.

Quantitatif tout d'abord. « Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus », dit Jésus en conclusion de la parabole des noces : tous ceux que le roi a personnellement invités aux noces de son fils n'ont pas répondu positivement à l'invitation reçue (Mt 22:14, cf. Rm 9:1-13). Ici, sont reconnus « appelés » tous ceux à qui l'invitation a été personnellement adressée, et reconnus « élus »

16. Cf. Michel Johner, « Éthique et théologie biblique », dans *Le grand dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 560-561.

le nombre plus limité des convives qui ont répondu positivement à cette invitation. Le don de la foi est la manifestation visible de cette élection. De même, dira l'apôtre Paul, « tout Israël n'est pas Israël » (Rm 9.6) : l'épreuve de l'histoire fait apparaître que les « descendants » d'Abraham n'ont pas tous été « élus » en ce sens restrictif. Si l'on se représente l'alliance et l'élection par deux cercles concentriques, celui de l'élection est moins étendu que celui de l'alliance, comme l'est dans la tradition biblique le thème du « reste d'Israël ».

Qualitatif ensuite. L'élection se manifeste par un don qui, par nature (procédant d'une décision divine prise avant le temps de l'homme¹⁷), ne peut être qu'efficace et irrésistible, ne peut ni se corrompre, ni se briser, ni se perdre¹⁸, autant de qualités qui sont absentes de la constitution de l'alliance de grâce, qui elle est fondée par Dieu dans la temporalité historique, et va jusqu'à prévoir, sous forme de clauses pénales, la possibilité de sa rupture et les peines encourues par ceux qui la trahiraient¹⁹.

Alliance et élection sont donc deux notions distinctes, mais sont-elles pour autant contradictoires ou opposées l'une à l'autre ?

En théologie biblique apparaissent entre ces deux notions de nombreuses interrelations dynamiques : alliance et élection s'emboîtent l'une dans l'autre. Un point de contact existe entre

17. Ce don est le fruit d'une initiative divine prise dans l'éternité, en dehors du temps de l'homme, « avant que les enfants [Jacob et Ésaü] soient nés, et aient pu faire bien ou mal, afin que le dessein de Dieu demeure selon son élection » (Rm 9.11).

18. Dans l'évangile de Jean, par exemple, au sujet du lien avec le Christ, les deux manières de parler sont juxtaposées sans tension apparente. La parabole du bon berger utilise le langage de l'élection : « Mes brebis sont celles qui écoutent ma voix, elles m'écoutent et me suivent. *Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main, car nul n'est plus grand que mon Père qui me les a données. Personne ne peut les arracher de la main du Père.* » (Jn 10.27-28) Mais la parabole du cep et des sarments, un peu plus loin, utilise le langage de l'alliance : « Tout sarment qui est en moi et qui ne porte pas de fruit, le vigneron le retranchera et le jettera au feu. » (Jn 15.2, cf. Hé 10.29)

19. L'élection éternelle, qui est certainement le grand œuvre de Dieu, tel un cadeau, n'est pas communiquée aux hommes sans emballage (l'alliance). Les épaisseurs de cet emballage sont toutes à des degrés divers expressions de sa grâce bienveillante, sans partager pour autant tous les attributs (d'efficacité, irrésistibilité) propres à leur contenu (cf. Jn 15.2).

les deux : l'alliance apparaît comme la modalité historique par laquelle il plaît à Dieu que l'élection des siens se manifeste dans l'histoire. Et, à l'inverse, les fruits spirituels et moraux auxquels se reconnaît l'élection ne sont autres que ceux exigés par l'alliance.

L'élection relève de la volonté secrète de Dieu, qui, comme telle (*sub specie aeternitatis*, sous la forme de l'éternité), n'est jamais accessible à la connaissance d'un individu. L'appropriation positive de la promesse donnée dans l'alliance de grâce est ici la modalité juridique par laquelle il plaît à Dieu que soient discernés dans l'histoire qui sont ses enfants²⁰.

Quels mots choisir pour rendre compte de cette interrelation dynamique ?

L'alliance de grâce est comme la « pépinière » de l'élection, disait un théologien réformé français, pour exprimer la conviction que la révélation des fils de Dieu a lieu à l'intérieur de l'alliance (et reconnaître accessoirement que toutes les graines semées dans ce jardin ne produiront pas nécessairement les mêmes fruits).

Pour désigner une réalité plus dynamique et active, il a aussi été parlé de l'alliance comme du « tremplin » de l'élection. L'alliance de grâce, dans la pédagogie divine, est tout entière mobilisée, jusque dans son volet négatif (menaces et avertissements), pour porter et conserver ses membres dans l'obéissance de la foi et, par cet intermédiaire, éveiller chez ceux qui s'y abandonnent la conscience de leur élection. L'alliance, pourrait-on dire encore, est la « servante de l'élection ».

En bref, telles qu'elles ont été présentées dans cette étude, alliance et élection, quoique distinctes, ne sont ni opposées, ni autonomes, mais corrélatives : la fidélité à l'alliance de grâce est comme la modalité historique par laquelle il plaît à

²⁰. Pour une étude développée sur le sujet voir J. Van Genderen, *Verbond and Verkiezing*, Kampen, J.H. Kok, 1983, 103 pages.

M. Johner

Dieu que l'élection des siens se manifeste dans l'histoire. Et l'élection – don de la foi et de la persévérance – n'est autre que l'exaucement des promesses positives de l'alliance.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2016

FACULTÉ JEAN CALVIN
AIX-EN-PROVENCE

Les 26 et 27 février

«L'Église à l'heure des extrémismes»

Le défi des extrémismes religieux

Jean-Philippe Bru

La violence envers les incroyants dans l'Ancien Testament

Gert Kwakkel

Le pacifisme des évangiles

Michel Johner

La laïcité française : quelle définition et quels enjeux ?

Nicolas Cadène (rapporteur général de l'Observatoire de la laïcité)

Méditation biblique

Daniel Bergèse

Construction identitaire et extrémisme en régime postmoderne

Jacques Arènes (psycho-sociologue)

Christianisme et islam face à la violence religieuse

Christian Bibollet (responsable de l'Institut pour les questions relatives à l'islam du Réseau évangélique suisse)

Pourquoi nous ne devrions pas imiter à l'extrême le prophète Elie ?

Pierre-Sovann Chauny (doctorant en théologie systématique)

Renseignements et inscriptions

33, av. Jules Ferry – 13100 Aix-en-Provence

Tél. 33 (0)4 42 26 13 55

Courriel : academie@facultejeancalvin.com

« EN CHRIST, VOUS AVEZ ÉTÉ CIRCONCIS... » BAPTÊME ET CIRCONCISION EN COLOSSIENS 2

Donald COBB¹

Et vous êtes parfaitement comblés en lui, lui qui est la tête de toute principauté et autorité, en qui aussi vous avez été circoncis, d'une circoncision faite sans mains humaines – par le dépouillement du corps charnel, par la circoncision du Christ – en étant ensevelis ensemble avec lui par le baptême ; en qui aussi vous avez été relevés au moyen de la foi en l'action de Dieu, qui l'a relevé d'entre les morts. Et vous, qui étiez morts dans les fautes et dans l'incirconcision de votre chair, il vous a fait vivre ensemble avec lui, vous ayant fait grâce de toutes vos fautes. (Col 2.10-12)²

La correspondance entre baptême et circoncision représente un aspect important de l'ecclésiologie réformée. Cela est vrai, en particulier, pour tout ce qui touche au baptême des enfants. Le *Catéchisme de Heidelberg* (question et réponse 74) fournit peut-être l'expression classique à ce rapprochement :

Faut-il aussi baptiser les petits enfants ?

Oui. Puisqu'ils appartiennent aussi bien que les adultes à l'Alliance de Dieu et à son Église, et puisque la rémission des péchés par le sang du Christ et par le Saint-Esprit qui produit la foi ne

1. Donald Cobb est professeur de grec et de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. Notre traduction. Ailleurs, sauf indication précise, les citations seront prises de la Bible Segond révisée, dite « à la Colombe ».

leur est pas moins promise qu'aux adultes, ils doivent aussi être incorporés à l'Église par le Baptême, qui est le signe de l'Alliance. Ils sont ainsi distingués des enfants des infidèles, *comme cela se faisait dans l'Ancien Testament par la circoncision, à la place de laquelle le Baptême a été institué dans le Nouveau Testament*³.

Il faut le souligner, dans cette citation, le rapprochement entre baptême et circoncision ne fonde pas, à lui seul, le baptême des enfants. Il y a aussi, et plus fondamentalement encore, l'idée de l'appartenance des enfants de parents croyants à « l'alliance de Dieu ». Néanmoins, le lien entre les deux « sacrements » y tient une place non négligeable. Colossiens 2.11-12 est un texte clé pour appuyer cette position, puisque c'est dans ce passage que, d'une manière formelle au moins, baptême et circoncision sont mis en rapport l'un avec l'autre.

Cela étant dit, le rapport baptême-circoncision est aussi un des points les plus régulièrement contestés dans la discussion entre réformés et baptistes. À titre d'exemple, Martin Salter, dans un article paru dans *Themelios* en 2010, avance que Paul parle essentiellement, en Colossiens 2, d'une « disjonction » entre circoncision physique et circoncision spirituelle ; et il souligne que « [...] <circoncision> et baptême ne renvoient pas précisément, dans ces versets, aux mêmes réalités »⁴. De ce fait, conclut-il, affirmer que le baptême *remplace* la circoncision est « une interprétation illégitime de ce texte »⁵, et l'on ne devrait pas y recourir pour appuyer une doctrine du baptême des enfants⁶.

Chose intéressante, Salter souligne aussi que, « si le baptême remplace la circoncision et qu'il renvoie aux mêmes réalités,

3. *Quel est ton unique assurance dans la vie comme dans la mort ? Catéchisme de Heidelberg* (traduction française, P. Courthial), Aix-en-Provence, Fondation d'entraide chrétienne réformée-Ke-rygma, 1986. Nous avons légèrement modifié le texte et ajouté les italiques.

4. M. Salter, « Does Baptism Replace Circumcision ? An Examination of the Relationship Between Circumcision and Baptism in Colossians 2:11–12 », *Themelios* 35/1 (2010), p. 16.

5. M. Salter, « Does Baptism Replace Circumcision ? », p. 28.

6. *Ibid.*, p. 29.

alors, en tant que signe de l'alliance, il devrait être administré aux enfants des membres de l'alliance »⁷. Tous n'approuveraient sans doute pas cette remarque. Toutefois, en tant qu'affirmation provenant d'un auteur de tendance baptiste, elle montre bien l'enjeu de l'interprétation de Colossiens 2.

Commençons par regarder le contexte, la structure et la traduction de ce passage. Cette première partie, qui est un peu technique, est importante, car les versions ne traduisent pas le texte de Paul de manière uniforme. Ensuite, je présenterai la façon dont l'Ancien Testament parle de la circoncision, puis je me pencherai sur le texte de Colossiens lui-même. Je terminerai en regardant – de façon plus globale – la fonction de la circoncision dans l'Ancien Testament et celle du baptême dans le Nouveau.

A. CONTEXTE, STRUCTURE ET TRADUCTION DU PASSAGE

Sans entrer dans les détails, nous pouvons relever que Paul semble combattre dans cette épître un enseignement d'origine juive, teinté de certaines tendances mystiques. L'observance d'un calendrier juif, avec ses sabbats et ses nouvelles lunes, est clairement prônée (Col 2.16), ainsi que l'interdiction de certains aliments (Col 2.16, 20-21). Comme à Qumrân, il y a un lien fort entre le culte terrestre et le culte céleste, Paul allant jusqu'à parler d'un « culte des anges » (v. 18)⁸. On y discerne également une tendance à l'ascétisme : la privation des choses matérielles comme moyen d'affermir la spiritualité (v. 22-23). Enfin, la nécessité de la circoncision paraît également présente dans cet enseignement juif ou judéo-chrétien, ce qui explique l'argument des versets 11-12.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ Les commentateurs plus anciens posaient régulièrement la présence d'un judaïsme influencé par le gnosticisme, mais les traits que Paul relève en rapport avec ses adversaires se retrouvent largement à Qumrân, ce qui relativise de beaucoup une telle affirmation. Pour ce qui est de la participation des anges au culte de Qumrân, le lecteur intéressé consultera, par exemple, 4Q400-407, « Chants pour le sacrifice du sabbat », in M.O. Wise, M. Abegg Jr. et E. Cook (sous dir.), *Les Manuscrits de la mer Morte*, Paris, Éditions Perrin, 2003², p. 466-479.

- v. 10 Et vous êtes parfaitement comblés *en lui*, lui qui est la tête de toute principauté et autorité.
- v. 11a En qui aussi (*en hô kai*)
Vous avez été circoncis, d'une circoncision faite sans mains humaines,
- v. 11ba par le dépouillement du corps charnel,
- v. 11bβ par la circoncision du Christ,
- v. 12aa en étant ensevelis avec lui par le baptême ;
- v. 12aβ En qui aussi (*en hô kai*)
v. 12ba Vous avez été relevés⁸ au moyen de la foi
en l'action de Dieu, qui l'a relevé d'entre les morts.
- v. 12bβ Et vous, qui étiez morts dans les fautes et l'incirconcision de votre chair, il vous a fait vivre ensemble avec lui, vous ayant fait grâce de toutes vos fautes.

Pour ce qui est de la structure et de la traduction de ces versets, le texte est organisé – comme c'est souvent le cas chez Paul – de façon soignée :

Relevons quelques éléments dans cette structure : l'expression *en hô kai* (« en qui aussi ») fait référence, par deux fois, au Christ, déjà évoqué au verset 10 (« vous êtes parfaitement comblés *en lui*, *lui qui est* la tête de toute principauté et autorité »). De même, les aoristes *perietmêthête* (« vous avez été circoncis ») et *sunêgerthête* (« vous avez été relevés »), au passif l'un et l'autre, sont parallèles et contiennent les deux affirmations principales de ces versets. Aux versets 11b et 12a, l'expression « par le baptême » (au datif, *en tô baptismô*) correspond aux deux datifs « par le dépouillement (*en tê apekdusei*) » et « par la circoncision (*en tê peritomê*) »⁹. Le verset 12bβ approfondit ensuite l'idée de la résurrection (spirituelle) en Christ, par le biais d'une phrase indépendante.

Soulignons aussi les analogies avec un autre texte de Paul, Ep 1.3-13. Dans les deux, nous voyons la même tournure pour mettre en avant ce qui est donné « en Christ » :

9. Les manuscrits hésitent entre *baptismô* et *baptismati*, ce dernier terme étant plus habituel. La répartition des deux leçons entre les différents types textuels peut faire hésiter, mais il est probable que *baptismô* ait été modifié secondairement en faveur du mot plus usuel. *Baptismos* fait davantage référence à l'action de baptiser (ou de recevoir le baptême) qu'au baptême lui-même (*baptisma*), mais la différence réelle est minime.

- Éphésiens 1.7 : « *En qui nous avons la rédemption (en hô echomen tên apolutrôsin)* » ;
- Éphésiens 1.11 : « *En qui aussi nous avons été faits héritiers (en hô kai eklêrôthêmen)* » ;
- Éphésiens 1.13 : « *En qui, vous aussi, ayant entendu la parole de vérité (en hô kai humeis, akousantes ton logon tês alêtheias) [...]* » ;
- Éphésiens 1.13 : « *En qui aussi, ayant cru, vous avez été scellés (en hô kai pisteusantes esphragisthête)* »¹⁰.

Dans l'épître aux Éphésiens, cette expression « en qui » ou « en qui aussi » permet d'articuler ce qui est fait ou donné à ceux qui sont « en Christ ». Il en est de même en Colossiens 2.

Ces précisions sont utiles pour mieux comprendre le propos de Paul. Soulignons notamment que plusieurs traductions ponctuent ces versets en mettant la clause « en étant ensevelis ensemble avec lui par le baptême » avec ce qui suit plutôt qu'avec ce qui précède, liant ainsi le baptême directement à la foi, alors que la structure du grec ne le suggère pas¹¹.

En tenant compte de cette structure, nous voyons les énoncés principaux du texte : « Vous êtes parfaitement comblés en Christ, en qui vous avez été circoncis et relevés. » Tout le reste développe comment – ou dans quelles circonstances – le Christ a fait cela. Ce qui est surtout important pour notre propos est le

10. Notre traduction. Cf. aussi Ep 2.21-22 ; 3.12.

11. Cf., par exemple, la Colombe : « En lui aussi vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite par la main des hommes ; c'est-à-dire le dépouillement du corps de la chair ; la circoncision de Christ. Ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité d'entre les morts. » La ponctuation ici donne l'impression que le parallèle s'établit entre « baptême » et « foi ». Notre structure montre que, s'il y a bien un rapprochement entre ces deux (cf. *infra*), les éléments parallèles sont plutôt « circoncision » et « baptême ». Notons par ailleurs que le rapprochement avec Éphésiens 1 milite également contre la proposition, parfois avancée, de prendre *en hô kai* en Col 2.12aβ comme une référence au baptême (= « dans le baptême vous avez aussi été relevés »). La traduction « en qui » ou « en qui aussi », comme référence au Christ, est retenue par J. Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Colossians*, Grand Rapids, Baker Book House, 1979, p. 150-151, et P. O'Brian, *Colossians, Philemon* (coll. WBC), Waco, Word, 1982, p. 114 et 118-119, citant à l'appui, entre autres, Lohmeyer, Schnackenburg et Grundmann.

rapprochement entre circoncision et baptême : « En qui vous avez été circoncis, [...] par la circoncision du Christ, en étant ensevelis avec lui par le baptême. »

B. LA CIRCONCISION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Avant d'aller plus loin, regardons rapidement le sens de la circoncision dans l'Ancien Testament. De fait, la réflexion sur le rapport entre baptême et circoncision est souvent obscurcie par un certain dénigrement de la circoncision, présentée comme un rite essentiellement « physique », opposée au sens « spirituel » du baptême. Le *Nouveau Dictionnaire biblique*, par exemple, dit ceci dans son article sur le baptême : « La circoncision était un rite, accompli *physiquement* par la main d'un homme, qui agrégeait en quelque sorte automatiquement dès leur naissance [...] tous les mâles au peuple élu. Le [baptême] [...] se place sur un tout autre plan : il opère *spirituellement* [...]. »¹²

Pendant, une étude attentive des données bibliques oblige à nuancer – voire à rectifier – cette appréciation. Certes, dans la Genèse, Dieu donne la circoncision à Abraham comme signe de la descendance qu'il va lui susciter. Un gage visible de cette promesse est placé sur l'endroit du corps qui produira la progéniture. La nature du signe est donc en rapport avec la chose promise¹³. Ceci étant, la circoncision ne symbolise pas dans l'Ancien Testament une simple continuité biologique. En Genèse 17 déjà, elle est la marque visible de l'alliance dans sa globalité (Gn 17.13)¹⁴, dont le contenu le plus essentiel est *la relation avec Dieu* : « Je confirmerai mon alliance entre toi et moi, et avec

12. A. Lamorte et R. Pache, « Baptême », *Nouveau Dictionnaire biblique. Édition révisée* (sous dir. R. Pache et A. Kuen), Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 1992², 160, col. 1 (les italiques sont de nous).

13. Ou, en tout cas, en rapport avec une partie de ce qui est promis. En effet, si la promesse à Abraham se rapporte au don d'une descendance, elle touche aussi au pays et, plus fondamentalement, à une bénédiction pour les nations (Gn 12.1-3). Le lien dans la Genèse entre circoncision et descendance physique a déjà été relevé par des théologiens réformés comme G. Vos, *Biblical Theology; Old and New Testaments*, Édimbourg-Carlisle, Banner of Truth Trust, 1975 (première édition 1948), p. 90.

14. « Mon alliance sera dans votre chair une alliance perpétuelle » (notre traduction). Le signe de la circoncision fonctionne ici comme synecdoque de l'alliance elle-même.

ta descendance après toi dans toutes leurs générations : ce sera une alliance perpétuelle, *en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi.* » (Gn 17.7)¹⁵ Il y a, au cœur de l'alliance, la fidélité du Seigneur, qui se lie lui-même à des hommes et se les attache à lui. Il en découlera que la circoncision sera aussi le signe de l'inclusion au sein de l'alliance et, par conséquent, de l'appartenance au peuple de Dieu (cf. Ex 12.43-49).

Le lien avec l'alliance explique pourquoi la circoncision signifie encore *la réponse exigée des membres de l'alliance*. La circoncision physique représente donc la circoncision de cœur : la repentance, le renoncement au péché et l'attachement au Seigneur : « Soyez circoncis pour l'Éternel, circoncisez vos cœurs, hommes de Juda et habitants de Jérusalem, de peur que ma fureur n'éclate comme un feu et ne s'enflamme, sans qu'on puisse l'éteindre, à cause de la méchanceté de vos agissements. » (Jr 4.4 ; cf. Dt 10.16) C'est en raison de ce lien fort entre signifiant (= la circoncision physique) et signifié (la réalité spirituelle qu'elle représente) que le prophète Jérémie fustige l'incirconcision de cœur comme une contradiction inacceptable, scandaleuse, au regard du statut d'Israël, peuple de Dieu et « peuple des circoncis » :

Voici que les jours viennent, – oracle de l'Éternel –, où j'interviendrai *contre tous les circoncis qui ne le sont pas vraiment*, l'Égypte, Juda, Édom, les Ammonites, Moab, tous ceux qui se rasant les bords de la barbe, ceux qui habitent dans le désert ; car toutes les nations sont incirconcises, *et toute la maison d'Israël est incirconcise de cœur.* (Jr 9.24-25)¹⁶

Ici, le rapport entre signe et chose signifiée est à tel point intime que, lorsque la réalité spirituelle n'est pas présente, la

15. Notre traduction.

16. Cf. aussi Ez 44.7, 9. C'est pour cette même raison que le terme *'ārēl* (« incirconcis ») signifie, tout d'abord, « inapte au contact avec Dieu » et, par extension, « impur » ou « incapable » (ainsi Ex 6.12, 30 ; Lv 19.23 ; Es 52.1 ; Jr 6.10 ; Ez 31.18 ; 32.19, 21, 24 ; 44.7, etc.). Cf. L. Koehler et W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde, Brill, 1994-2000, art. *'ārēl*.

marque physique ne donne aucun avantage devant Dieu ; c'est comme si les membres du peuple n'étaient pas circoncis du tout ! Notons en passant que ces textes montrent clairement que si la circoncision, en tant que signe physique, n'était pratiquée que sur les membres mâles du peuple, pourtant *son contenu – le référentiel éthique et spirituel* – concernait bien tout le peuple de Dieu, aussi bien les femmes que les hommes !

En outre, c'est en raison du lien étroit entre signe et contenu que, lorsque Dieu promet d'apporter sa délivrance eschatologique et de changer le sort de son peuple, il le fera en rappelant *la réalité spirituelle à laquelle la circoncision renvoie* : « Le SEIGNEUR ton Dieu te circondera le cœur, à toi et à ta descendance, pour que tu aimes le SEIGNEUR ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, afin que tu vives. » (Dt 30.6)¹⁷ Dans le Nouveau Testament, c'est précisément parce que la circoncision renvoie à une réalité *spirituelle*, et non physique seulement, que Paul pourra souligner qu'en tant que signe (*sêmeion*) de l'alliance, elle est aussi « le sceau de la justice qu'Abraham a reçue par la foi » (Rm 4.11)¹⁸. Dans d'autres textes du Nouveau Testament et du judaïsme de l'époque, la circoncision figure la purification que Dieu opère et qui doit aussi faire partie de la démarche du membre fidèle d'Israël¹⁹.

La circoncision dans l'Ancien Testament est donc très loin d'être un rite orienté essentiellement vers une réalité ethnique ou sociologique. Elle a une signification avant tout spirituelle, et

17. Traduction œcuménique de la Bible.

18. En parlant de la circoncision comme « signe et sceau », Paul reprend en fait un langage déjà traditionnel. Ainsi, d'après *t. Berakot* 6.13, c'est par la circoncision qu'Isaac a été « scellé par le signe d'une sainte alliance (*h̄tm b' w̄t̄ br̄it̄ qwd̄s̄*) ». Cf. aussi *t. Aboda Zarah* 3.13.

19. Cf., par exemple, Philon d'Alexandrie, *De migratione Abrahami*, 92, *De somniis*, 2.25, *De specialibus legibus*, 1.8-11, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, 3.52. Le lien entre circoncision et purification est également supposé dans le Nouveau Testament, dans des passages comme Jn 7.22-23.

c'est ainsi que Paul lui-même – mais aussi d'autres auteurs du Second Temple – l'ont perçue²⁰.

C. BAPTÊME ET CIRCONCISION EN COLOSSIENS 2.11-12

C.1 : Un regard sur le texte

Revenons maintenant à Colossiens 2. Que veut montrer Paul dans ces versets ? Face à un enseignement qui insiste sur l'importance des pratiques juives, dont la circoncision, l'apôtre s'attache à souligner la toute-suffisance du Christ : « Vous êtes parfaitement comblés en lui, lui qui est la tête de toute principauté et autorité. » (V. 10) La Bible en français courant paraphrase bien le sens de ce verset : « C'est par lui que vous avez tout reçu pleinement. »²¹ Les lecteurs de l'épître, d'origine païenne, n'ont pas besoin de se soumettre à la circoncision. Pourquoi ? C'est le verset 11 qui le dit : *parce qu'ils ont déjà reçu ce que représente ce signe, dans leur appartenance au Christ*. De fait, Paul voit la circoncision ici pour ce qu'elle représente : le dépouillement de la nature pécheresse (v. 11b) et la purification des péchés.

Comment comprendre le verset 11b, qui parle du « dépouillement du corps charnel, par la circoncision du Christ » ? Les commentateurs se partagent surtout entre deux positions : Paul parlerait, soit de ce qui arrive au croyant – en venant à la foi, ce dernier rejette la vie de péché qui a été la sienne jusqu'alors –, soit de ce que *le Christ* a fait à la croix et qui est *appliqué*, à présent, aux chrétiens. Suivant cette seconde interprétation, « la circoncision du Christ » ne se référerait pas à notre action ou à notre foi, mais à l'œuvre du Christ que nous

20. Des passages comme Rm 2.25-29 ou Ep 2.11 pourraient faire croire que l'apôtre ne voit dans la circoncision qu'un signe physique, dénué de valeur spirituelle. Il convient toutefois de se rappeler que Paul réagit avant tout dans ces textes contre des Juifs qui mettaient en avant leur statut de membres d'Israël, la circoncision et la possession de la Torah, comme des privilèges les mettant d'emblée dans une situation favorable envers Dieu, notamment dans le jugement divin (cf. Rm 2.12-13, 17-24). Rm 3.1-2 montre bien que la description du chapitre 2 de cette épître ne constitue pas une description exhaustive des effets de la circoncision.

21. La notion de l'entière suffisance du Christ est présente tout au long de Colossiens et constitue un des fils conducteurs de cette lettre : Col 1.13-22, 27 ; 2.2, 6-9, 17 ; 3.1-4, 11, 15-16 ; 4.2, etc.

recevons dans notre union avec lui. C'est la position de la plupart des commentateurs. Quelle que soit l'interprétation retenue, il faut souligner que *le sens de la circoncision* – le dépouillement de la chair (conçue comme siège du péché), dépouillement que représente la circoncision physique – est ici relié *au baptême*. Pour être plus précis encore, la clause participiale du verset 12 indique *le moyen* par lequel l'action du verbe principal se réalise : « Vous avez été circoncis [...] en étant ensevelis avec lui par le baptême. »²²

Cela dit, il faut préciser la nature de ce lien. Nous n'avons évidemment pas affaire, dans la pensée de l'apôtre, à une causalité simple où le baptême, en tant qu'acte matériel, effectuerait la purification des péchés ou le salut. Ailleurs, Paul mettra ces aspects de la vie chrétienne en rapport avec l'action de Dieu, et avec la foi²³. Il faut plutôt dire que *la réalité que représentait la circoncision dans l'Ancien Testament est reçue dans l'union au Christ que représente le baptême*. En d'autres termes – et ceci est capital pour notre propos –, Paul n'insiste ni sur l'opération physique de la circoncision ni sur l'acte matériel du baptême, *mais sur la signification spirituelle de l'un et de l'autre*. Or, ce point étant établi, il en découle que *les deux signes représentent les mêmes réalités spirituelles*.

En même temps, il faut faire état d'une différence : *la circoncision* était le signe de la repentance et de l'attachement au Seigneur, comme aussi de la promesse que cette réalité de repentance et de foi serait donnée par Dieu. *Le baptême* figure cette même réalité de repentance et de foi qui est exigée, et qui est aussi promise, *grâce à l'œuvre du Christ*. La distinction ne s'établit donc pas tant en rapport avec la signification des signes que sur le plan de l'histoire de la rédemption. Pour le dire

22. Ainsi, par exemple, J. Eadie, *A Commentary on the Greek Text*, p. 148, qui en conclut : « L'ensevelissement et la circoncision ne diffèrent entre eux qu'en ce qui concerne la forme et les circonstances. »

23. Bien souligné par H.N. Ridderbos, *Paul. An Outline of his Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 410-412.

autrement, dans la perspective de Paul, le Christ est la réalité vers laquelle, ultimement, la circoncision s'orientait *prospectivement* et, en même temps, la réalité vers laquelle le baptême s'oriente *rétrospectivement*. L'une avait un regard qui portait *en avant*, vers l'œuvre du Christ, l'autre regarde maintenant *en arrière*, vers cette même œuvre du Christ, en sorte que Jésus-Christ est le moyen terme entre la circoncision et le baptême.

Le 12bβ apporte une confirmation à cette interprétation : en parlant de la situation des Colossiens avant qu'ils viennent au Christ, Paul la décrit en termes *d'incirconcision* : « Et vous, qui étiez morts dans les fautes *et dans l'incirconcision de votre chair* (*kai tē akrobustia tēs sarkos humōn*), il vous a fait vivre ensemble avec lui, vous ayant fait grâce de toutes vos fautes. » (V. 12) L'incirconcision physique – c'est bien ce dont il s'agit ici – représente de façon tangible, comme au temps de l'Ancien Testament, l'état *spirituel* des païens : l'impureté et l'éloignement par rapport à Dieu²⁴. Or, dit Paul, c'est ce qui ne caractérise plus ses lecteurs. Qu'est-ce qui a changé ? Leur appartenance au Christ. Une fois de plus, en Christ, les chrétiens reçoivent la réalité spirituelle figurée par la circoncision. Ce qui le montre visiblement, c'est leur baptême.

Aussi pouvons-nous conclure, avec l'exégète allemand E. Lohse : « La circoncision du Christ, que tous les membres de la communauté ont expérimentée, n'est rien d'autre que le baptême en la mort et la résurrection du Christ. »²⁵ Le lien entre baptême et circoncision dans ces versets est régulièrement souligné par les théologiens réformés. À vrai dire, il s'impose assez naturellement et, de ce fait, certains commentateurs de tendance baptiste aussi le reconnaissent. Paul Jewett, par exemple, bien que de conviction réformée baptiste, écrit ceci :

24. Cf., à ce sujet, Ch.F.D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Cambridge-Londres-New York, Cambridge University Press, 1977⁶, p. 96.

25. E. Lohse, *Colossians and Philemon* (coll. Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1972, p. 103.

Il faut avouer que, dans l'ensemble, [les théologiens] baptistes n'ont pas reconnu à leur juste valeur les implications de cet argument. Il est certain que le Nouveau Testament accomplit l'Ancien Testament, et l'on peut même dire que la circoncision est, pour l'Ancien Testament, ce qu'est le baptême pour le Nouveau²⁶.

C.2 : Mode du baptême et rapport à la foi

Il reste à apporter *trois précisions supplémentaires* sur ce passage.

La première touche au *mode* du baptême. On fait assez souvent appel à ce texte (comme aussi à Romains 6.1ss), pour affirmer que le baptême – compris comme baptême par immersion – représenterait, par la descente sous l'eau, « l'ensevelissement » du « vieil homme » et, par la remontée hors de l'eau, « la résurrection » de l'homme nouveau. Certes, il n'est pas impossible que ce soit *un* sens qui s'attache à la forme du baptême – même si le commentateur D. Moo, bien que baptiste lui-même, souligne que, dans le Nouveau Testament, la signification du baptême n'est jamais liée à la forme de ce dernier. En Romains 6, comme en Colossiens 2, le baptême atteste plutôt

26. P. Jewett, « Baptism (Baptist View) », *Pictorial Encyclopedia of the Bible*, t. 1 (ed. M.C. Tenney), Grand Rapids, Zondervan, 1975, 476, col. 2. Cf. aussi *id.*, *Infant Baptism & the Covenant of Grace*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 89, et F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1984, p. 103s : « [...] L'œuvre du Christ a accompli la signification de l'ordination précédente à un tel point [...] que celle-ci est désormais dépassée. [...] Il ne reste plus de place pour une circoncision faite de main d'homme [...] ; la mort du Christ a opéré la purification intérieure que les prophètes associaient à l'alliance nouvelle, *ce dont le baptême est le signe visible*. » (Les italiques sont de nous.) On trouve la même concession in K. Barth, « La doctrine ecclésiastique du baptême », *Foi et vie* 47/1 (1949), p. 31 : « [...] Dans *Colossiens* 2 : 11 sqq., le baptême est appelé la circoncision du Christ, remplaçant pour nous la circoncision des Israélites [...]. » Dans *id.*, *Dogmatique* IV/4 (fragment), Genève, Labor et Fides, 1969, p. 123-125, Barth reconnaît de nouveau le parallèle entre la signification de la circoncision et celle du baptême, bien que la présentation soit plutôt alambiquée (s'agit-il d'une façon d'occulter quelque peu des implications au niveau du baptême des enfants ?).

notre rattachement au Christ²⁷. En d'autres termes, le propre du baptême n'est pas de représenter notre « ensevelissement ». C'est de signifier notre union avec le Christ, *lui* qui a été crucifié, qui a été enseveli, et qui est ressuscité.

La deuxième précision concerne la place de *la foi* dans ces versets. Au verset 12ba, la foi est présentée comme corollaire du baptême. En Christ, dit Paul, nous avons reçu une circoncision « spirituelle », ce que représente notre baptême ; en Christ aussi nous avons été relevés au moyen de la foi. Paul parle donc de *la mort du Christ* en lien avec *le baptême* ; et il évoque *la résurrection du Christ* à laquelle nous participons en lien avec la foi. Il s'ensuit que baptême et foi sont indissociables.

C'est, en fait, la même relation que nous voyons dans la circoncision : dans l'Ancien Testament, la repentance et l'attachement à Dieu sont intégralement liés à la circoncision, *comme le contenu du signe est intégralement lié au signe lui-même*. En ce qui concerne la circoncision, son caractère de signe renvoyant à la foi et à la repentance ne saurait être séparé de ce qu'est la circoncision. De même, en soulignant l'entière suffisance du Christ, Paul rappelle aux Colossiens qu'ils ont tout reçu en lui : la circoncision *spirituelle*, dans sa mort en rapport avec le baptême, et la résurrection *spirituelle* dans leur communion avec lui, en rapport avec la foi. On objecte parfois qu'en raison de ce lien entre baptême et foi, la foi serait nécessairement première pour que le baptême soit valable. C'est, à mon sens, confondre sens et chronologie : Paul évoque ici deux réalités qui sont interdépendantes *logiquement*, mais non nécessairement *chronologiquement*.

27. « Paul fait du baptême le *moyen* par lequel nous sommes ensevelis avec le Christ (*dia* [= à travers] le baptême) et non le *lieu* où nous sommes ensevelis avec lui. [...] Il n'existe aucune donnée, ni en Romains 6, ni ailleurs dans le Nouveau Testament, qui suggère que l'on ait accordé à l'action même [...] du baptême une signification symbolique. L'essentiel en Romains 6 est très certainement, non le *rite* du baptême mais le simple *événement* du baptême. » D. Moo, *The Epistle to the Romans* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 362-363 (italiques dans le texte).

Pour illustrer cela en rapport avec la circoncision, prenons l'exemple classique d'Abraham. Comme le souligne Paul lui-même, Abraham a eu foi en Dieu. Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'il « [...] reçut le signe de la circoncision, comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi, quand il était incirconcis » (Rm 4.11). La foi d'Abraham a précédé la circoncision (comme c'était le cas aussi, d'ailleurs, chaque fois qu'un prosélyte plaçait sa foi en le Dieu d'Abraham et devenait membre du peuple)²⁸. Par contre, Isaac, son fils, a été circoncis dès sa naissance ; sa confiance et sa foi en Dieu sont venues après, sans que *le sens* de la circoncision, pourtant en rapport avec la justice reçue par la foi, soit compromis. Or, il en est de même du baptême : si sa signification est liée de façon inséparable à la foi, ce lien s'établit d'abord au niveau du sens et non d'une nécessaire précédence de l'une par rapport à l'autre. C'est ce qui explique très vraisemblablement, d'ailleurs, les baptêmes de maisonnées que nous voyons à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament²⁹.

Une dernière précision, liée aux deux précédentes, touche à *la structure du texte*. Notre façon d'organiser les versets 11-12 suggère que Paul sépare, en fait, baptême et « résurrection ». La « circoncision » se rapporte au baptême (v. 11a-12aα), tandis que la résurrection est en lien avec la foi (v. 12aβ-12bα). Cela pourrait nous surprendre et même sembler remettre en question la justesse de la structure proposée. De fait, Paul procède de la même manière dans l'épître aux Romains : en Romains 6.1-5, le rattachement à la mort du Christ que représente notre baptême *fonde* l'exhortation à marcher en « nouveauté de vie », l'impératif de nous adonner à une vie de foi :

Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Christ-Jésus, c'est *en sa mort que nous avons été baptisés* ? Nous avons

28. Cf. Ex 12.43-49.

29. Cf., par exemple, D. Gibson, « 'Fathers of Faith, My Fathers Now !' : On Abraham, Covenant, and the Theology of Paedobaptism », *Themelios* 40/1 (2015), p. 22, et D. Cobb, « Baptême », *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2006, p. 459-461.

donc été ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort, *afin que*, comme Christ a été relevé d'entre les morts par la gloire du Père, nous de même aussi, *nous marchions en nouveauté de vie*. Car si nous sommes devenus une même plante avec lui par la conformité à sa mort, *nous le serons aussi* par la conformité à sa résurrection. (Rm 6.3-5)³⁰

Dans ce passage, comme en Colossiens 2, Paul présente le baptême en lien avec *la mort du Christ*. La nouveauté de vie, elle, est une exigence et, en même temps, une promesse qui en *découle*, et qui doit se concrétiser dans la vie du croyant³¹.

CONCLUSION : CIRCONCISION ET BAPTÊME, LEURS FONCTIONS ET FINALITÉS

Dans l'épître aux Colossiens, Paul rapproche le sens théologique de la circoncision du sens christologique du baptême. Il le fait pour montrer que ce que ses lecteurs ont reçu en Christ – et que représente leur baptême – accomplit la réalité signifiée et promise par la circoncision dans l'Ancien Testament. De la sorte, pour reprendre le propos de P. Jewett, « la circoncision est, pour l'Ancien Testament, ce qu'est le baptême pour le Nouveau ».

On trouve une confirmation de cela en dehors de Colossiens dans le fait que, pour le Nouveau Testament, l'autre « signe de l'Église », la sainte cène, remplace le repas de Pâque, c'est-à-dire le repas de délivrance et d'alliance pour le peuple de l'ancienne alliance³². Lorsque nous nous rappelons, d'une part,

30. Notre traduction.

31. Bien souligné par P. Gardner, « Circumcised in Baptism—Raised Through Faith : A Note on Col 2:11–12 », *Westminster Theological Journal* 45 (1983), p. 172–77.

32. C'est en effet lors du repas de la Pâque que Jésus se présente comme le sacrifice qui, par son sang versé (cf. Ex 12.12-13, 21-23 ; 24.4-8), consacra une relation particulière avec les douze disciples et ceux qui, par la suite, s'attacheront à lui. C'est très certainement en ce sens, d'une part, que l'évangile de Jean laisse entendre que Jésus est mort le vendredi de Pâque, au moment où l'on immolait les agneaux pour le repas pascal, et, d'autre part, que Paul peut affirmer que « Christ, notre Pâque, a été immolé » (1Co 5.7). L'apôtre développe ce point de façon allusive, ce qui suppose un enseignement déjà explicite et connu des Corinthiens. Paul a donc dû donner précédemment un enseignement plus approfondi sur le lien entre la sainte cène et la mort du Christ, d'un côté, et le repas de Pâque, comme repas de délivrance et d'alliance, de l'autre.

que la circoncision et la Pâque sont deux « signes » essentiels pour Israël dans l’Ancien Testament, et que, d’autre part, le baptême et la cène sont les « signes d’alliance », institués par le Christ, la correspondance entre baptême et circoncision devient plus claire encore. Comme le repas du Seigneur remplace le repas de Pâque, le baptême remplace la circoncision.

Il est évident que la correspondance entre circoncision et baptême ne résout pas, à elle seule, toutes les questions d’ecclésiologie. Cela est vrai, notamment pour ce qui est des sujets du baptême. C’est bien pour cela que des théologiens de tendance baptiste, comme P. Jewett et d’autres, peuvent reconnaître le lien entre les deux signes, sans aboutir aux conclusions formulées par la théologie réformée sur le baptême des enfants – même si, comme nous l’avons vu, un M. Salter peut aller jusqu’à affirmer que, si le baptême remplace réellement la circoncision, logiquement, les enfants de parents chrétiens devraient être baptisés ! Une question plus déterminante encore est celle de l’appartenance, ou non, des enfants de parents croyants à la nouvelle alliance, comme le souligne le *Catéchisme de Heidelberg*³³.

Cela étant dit, il peut être intéressant de terminer le présent article par une comparaison entre la fonction et la finalité de ces deux signes – ou « sacrements » –, tirée d’un petit ouvrage à but pastoral, de J.P. Sartelle³⁴ :

- Lorsque, au temps de l’Ancien Testament, une personne mettait sa foi en le Dieu d’Abraham, elle recevait *la circoncision*.
- Le signe extérieur du cœur purifié, dans l’Ancien Testament, était *la circoncision*.
- Le rite attestant l’entrée au sein du peuple de Dieu dans l’Ancien Testament était *la circoncision*.

33. Cf., à ce sujet, D. Cobb, « La place des enfants dans la nouvelle alliance et dans l’Église », *La Revue réformée* 63/263 (2012), p. 9-25.

34. J.P. Sartelle, *What Christian Parents Should Know About Infant Baptism*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1985, p. 10-11.

Or, si l'on remplace « Ancien Testament » par « Nouveau Testament », nous obtenons ceci :

- Lorsque, au temps du Nouveau Testament, une personne mettait sa foi en le Dieu d'Abraham, elle recevait *le baptême*.
- Le signe extérieur du cœur purifié, dans le Nouveau Testament, était *le baptême*.
- Le rite attestant l'entrée au sein du peuple de Dieu dans le Nouveau Testament était *le baptême*.

Si la correspondance entre circoncision et baptême ne permet pas de répondre à toutes les interrogations soulevées par les différences en matière d'ecclésiologie, du moins nous aide-t-elle à avancer dans notre réflexion à ce sujet. Dans tous les cas, nous pouvons dire que, sur cette question précise, les données bibliques pour étayer la position réformée ne sont pas inexistantes, loin s'en faut !

ANNEXE : LE TEXTE GREC DE COLOSSIENS 2.10-12

Et vous êtes parfaitement comblés en lui, lui qui est la tête de toute principauté et autorité, en qui aussi vous avez été circoncis, d'une circoncision faite sans mains humaines – par le dépouillement du corps charnel, par la circoncision du Christ – en étant ensevelis ensemble avec lui par le baptême ; en qui aussi vous avez été relevés au moyen de la foi en l'action de Dieu, qui l'a relevé d'entre les morts. Et vous, qui étiez morts dans les fautes et dans l'incirconcision de votre chair, il vous a fait vivre ensemble avec lui, vous ayant fait grâce de toutes vos fautes. (Col 2.10-12)

- v. 10 και ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.
- v. 11a Ἐν ᾧ καὶ
περιετμή**θητε** περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ
- v. 11ba ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός,
- v. 11bβ ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ,
- v. 12aa συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ.
- v. 12aβ Ἐν ᾧ καὶ
v. 12ba συνηγέρ**θητε** διὰ τῆς πίστεως
τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.
- v. 12bβ καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ
τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος
ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

COLLOQUE BIBLIQUE FRANCOPHONE 2016

DOMAINE DE LYON ST JOSEPH

Du mercredi 30 mars au vendredi 1^{er} avril

Conférences

La nature et la grandeur du ministère

Ian Hamilton, pasteur de l'Église presbytérienne de Cambridge

La perte et le renouvellement de la joie dans le ministère

Gordon Margery, ancien président de l'Association baptiste (AEEBLF)

Prédications du soir

Olivier Favre, pasteur à Mulhouse

Renseignements et inscriptions

Malcolm Ball

Courriel : MalcolmBall@wanadoo.fr

Site : www.colloque-biblique-francophone.fr

LES CRITIQUES RÉFORMÉES DE L'ANABAPTISME

Yannick IMBERT¹

Parmi les controverses auxquelles prirent part les réformateurs, celles entretenues avec les théologiens anabaptistes tiennent une place particulière, notamment à cause des vives critiques adressées à leur encontre à la suite des persécutions dont les anabaptistes firent l'objet et dont les réformateurs furent parfois complices silencieux. Critiques furent leurs écrits contre ceux qui sont généralement associés à ce qu'on appelle la « réforme radicale ». Par exemple, pour Calvin, la confession de Schleithem n'est même « pas digne qu'on en parle »². Frustré par leur manière d'argumenter leurs thèses, il peut écrire :

Tellement que ce seroit battre l'eau, que de vouloir proceder avec eux par raisons, pour les reduire, sinon que pour le moins de profit en revient, que les bons coignoissent leur impudence desesperée, afin de se retirer arriere d'eux, et les fuyr comme un poison³.

Les écrits des réformateurs sont souvent très acides à l'encontre des anabaptistes, et de nombreux adjectifs peu flatteurs leur sont attribués. Richard Stauffer remarque :

La préface de la Brieve instruction [...] manifeste de la part de son auteur la même condescendance, voire le même mépris

1. Yannick Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. *Calvini Opera*, VII, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 55.

pour les « <gens ignorants> qui ont composé la Confession de Schleithem [aussi bien] que la préface de l'Elenchus [texte de Zwingli] envers les catabaptistes dans leur ensemble⁴.

Nous pensons bien sûr souvent que seuls les réformateurs avaient des petits « noms » à attribuer à leurs adversaires, mais le « second front » - comme l'anabaptisme a parfois été appelé - n'hésitait pas à affubler la réforme magistérielle et leurs adeptes par des expressions comme : « chrétiens de nom », « scribes », voire même « païens »⁵.

Au début de cette présentation, il est aussi important de mentionner la diversité anabaptiste. Verduin, qui appelle les anabaptistes les demi-frères (*stepchild*) de la Réforme, mentionne plusieurs groupes formant ce composite théologique, comme les prophètes de Zwickau conduits par Thomas Müntzer, les « Frères suisses », les communautés moraves (les huttérites, disciples de Jacob Hutter), les melchiorites (disciples de Melchior Hoffman), les mennonites, mais aussi les anabaptistes de Münster qui pensaient établir un royaume sur terre (1533-1535), ou le groupe entourant David Joris – que Menno Simmons considérait comme des « faux frères », David Joris étant même à ses yeux l'antéchrist.

La mention de cette diversité est importante parce qu'elle sert à éclairer l'attitude complexe des réformateurs à l'encontre des groupes anabaptistes. Par exemple, Calvin avait une certaine sympathie envers les anabaptistes en Italie catholique, mais il était hostile aux groupes similaires à Genève⁶. De même son

4. Richard Stauffer, « Zwingli et Calvin, critiques de la confession de Schleithem », in Richard Stauffer, sous dir., *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 103-128, ici p. 107.

5. Verduin appelle la « réforme radicale » le second front, qui fut un défi tout aussi important que le catholicisme romain. L'expression cependant induit une erreur, à savoir que la seule différence entre les réformateurs et ces théologiens, par exemple anabaptistes, est une question de *degré*. Les anabaptistes auraient donc la même théologie, mais plus radicale. Ce serait oublier certains éléments théologiques distinctifs des deux mouvements, éléments s'excluant parfois les uns les autres. Cf. Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 12.

6. George Huntston Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers*, vol. 25, Library of Christian Classics, Philadelphie, Westminster, 1957, p. 545.

séjour à Strasbourg démontre une certaine empathie par rapport à certains disciples anabaptistes – même si le but final était toujours de les ramener dans l'Église réformée⁷. Enfin, « en distinguant avec la plus grande netteté ceux qui sont qualifiés d'«(ana)baptistes» et ceux qui sont traités de «spiritualistes» par certains historiens modernes, Calvin révèle sa perspicacité théologique. »⁸ Bucer, de son côté, jugeait Hans Denck être « un grave ennemi du salut en Christ, de la lumière de l'Écriture et de l'ordination divine du magistrat »⁹. Il avait cependant une bien meilleure opinion des Frères suisses de Michael Sattler, écrivant que ce dernier était « un cher ami de Dieu [...] parce qu'il croyait que la foi seule sauve. »¹⁰ À noter aussi que la relation entre Calvin et les anabaptistes demeure un sujet peu étudié, contrairement à leur relation avec les autres réformateurs comme Luther, Mélanchthon ou Bullinger. Enfin, une présentation des critiques réformées de l'anabaptisme, particulièrement concernant les sacrements, ne peut pas faire l'économie d'une première considération de la position anabaptiste elle-même.

LES SACREMENTS DANS LA THÉOLOGIE ANABAPTISTE

La plupart des controverses entre les réformateurs et les anabaptistes ont porté sur les sacrements et la nature de l'Église, notamment la discipline de l'Église. Nous allons ici nous concentrer sur la théologie des sacrements. Et avant d'examiner les doctrines spécifiques du baptême et de la sainte cène, nous devons mentionner en quelques mots la définition donnée au sacrement. Dans la théologie chrétienne un certain consensus décrivait les sacrements comme étant les signes visibles d'une

7. Cf. Willem Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 131. À Strasbourg, à la fois Bucer et Calvin affirmaient l'intention et la volonté de ne pas utiliser la violence contre les anabaptistes.

8. Neal Blough, « Calvin et les anabaptistes », *Théologie évangélique*, vol. 8, n° 3, 2009, p. 197-218, ici p. 199.

9. Martin Bucer, *Martin Bucers Deutsche Schriften*, sous dir. Robert Stupperich, Martini Bucera Opera Omnia, Gütersloh, Mohn, 1960, vol. 1, 234.22-26. Ici cité dans Amy N. Burnett, « Martin Bucer and the Anabaptist Context of Evangelical Confirmation », *MQR*, 68 (1994), p. 95-122, ici p. 99.

10. *Ibid.*

grâce invisible. Cette conception constituait en quelque sorte un « pont » entre les réformateurs et la théologie médiévale, particulièrement la tradition augustinienne. Il n'en sera plus ainsi avec la réforme anabaptiste. La théologie sacramentelle ne sera plus ancrée dans un sacrement dont l'administration est confiée à l'Église, car c'est l'Église elle-même qui deviendra sacrement.

De fait, pour une grande partie des anabaptistes, l'Église, en tant que corps, prend le pas sur une grande partie de la réalité sacramentelle. Neal Blough, professeur d'histoire à la Faculté de Vaux-sur-Seine, dit à ce sujet : « Ce qui est étonnant, c'est que, d'une certaine manière, Marpeck est proche d'une notion élaborée pendant le Concile Vatican II, c'est-à-dire, l'Église comme sacrement. »¹¹ Le sacrement demeure bien le signe visible d'une grâce invisible, d'une communication de cette grâce, mais il y a un déplacement de son lieu. Ce n'est plus le rite qui est sacrement, c'est la vie de disciple, c'est l'appartenance au corps de Christ. L'Église est le moyen privilégié de visibilité de Dieu dans le monde. Ainsi, « les rites servent simplement à rappeler et à souligner l'engagement des chrétiens, ainsi qu'à ouvrir leur vie à la présence transformatrice de l'Esprit »¹². Mais ils n'ont aucun autre sens, aucune autre importance.

LE BAPTÊME

Le baptême – comme on peut s'y attendre – est la plus grande démarcation entre les réformateurs et la réforme radicale, en particulier anabaptiste¹³. Balthasar Hubmaier a écrit six livres ou pamphlets sur le baptême, et les théologiens anabaptistes Felix Manz, Menno Simons, Pilgram Marpeck et Dirk Philips ont tous écrit sur le sujet. Même quand leurs écrits ne traitaient pas directement la question, ils en parlaient néanmoins, et de

11. Neal Blough, « Un regard protestant-mennonite sur la Sainte-Cène », en ligne, <http://www.centre-mennonite.fr>, consulté le 8 avril 2015, p. 4.

12. *Ibid.*, p. 5.

13. William R. Estep, *The Anabaptist Story : An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 201.

manière assez extensive – c'est le cas par exemple de Riedeman, Denck ou encore Scharnschlager. De fait, les débuts anabaptistes peuvent être identifiés à une radicalisation des premiers efforts réformateurs, notamment à Zurich où, après les débuts de la Réforme zwinglienne, certains commencèrent par considérer nul tout autre baptême que celui attaché à une confession personnelle de la foi – d'où un rebaptême quasi systématique. Au point que pour certains, « probablement l'acte le plus révolutionnaire de la Réforme fut l'institution du baptême de croyants par une poignée de Frères suisses à Zurich »¹⁴.

Si le baptême fut une ligne de séparation ferme entre anabaptistes et réformateurs, celle-ci fut aussi le lieu de réflexion pratique pour ces derniers. Par exemple, avec une sensibilité certaine envers les nouveaux adhérents à la Réforme (anciens anabaptistes), Calvin écrivit une nouvelle liturgie de baptême lors de son séjour à Strasbourg¹⁵. De plus le réformateur de Genève se mit en peine d'essayer de convaincre ceux qui s'étaient rattachés à tel ou tel groupe anabaptiste. Jean Stordeur fut par exemple convaincu par les arguments de Calvin. À noter aussi que Calvin épousa la veuve de ce dernier, ce qui explique peut-être sa connaissance du monde anabaptiste.

L'un des enseignements anabaptistes les plus précoces au sujet du baptême est celui de Conrad Grebel dans sa lettre à Thomas Müntzer. Après l'avoir félicité d'avoir rejeté la légitimité du baptême des enfants, il expliqua plus longuement la signification du baptême, lequel renvoie pour lui explicitement au pardon des péchés, et à une obéissance de disciple plutôt qu'à la promesse « crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé, toi et ta famille ». Pour le groupe conduit par Grebel, le baptême n'est pas tant un sacrement qu'un simple *symbole* de discipulat fidèle et obéissant¹⁶. Ainsi, dit-il,

14. *Ibid.*

15. *Calvini Opera*, IX, p. 894.

16. Estep, *The Anabaptist Story*, p. 203.

on voit clairement ce que le baptême est et à qui il devrait être appliqué, à savoir, à quelqu'un qui a été converti par la Parole de Dieu, a changé son cœur, et ainsi désire marcher en nouveauté de vie [...] De cela j'ai clairement appris et sais assurément que le baptême ne signifie rien d'autre que rejeter le vieil homme, et revêtir le nouvel homme, et que Christ a commandé de baptiser ceux qui ont ainsi été enseignés¹⁷.

Ici, le baptême est donc clairement lié à la conversion comme si le signe et la réalité spirituelle étaient quasi synonymes. Cette forte association entre les deux réalités fut vivement critiquée, notamment par Zwingli – même si la réfutation des arguments de Grebel par Zwingli fut assez faible au demeurant¹⁸. De fait,

La pratique du baptême des croyants était une expression de l'engagement envers le discipulat, la fraternité au sein de l'Église, mais ces valeurs provenaient elles-mêmes d'une conception de la nature de l'Église qui distinguait la majorité des auteurs anabaptistes des réformateurs magistériels¹⁹.

Dans cette optique, nous pouvons alors nous demander en quoi les sacrements, et en particulier le baptême, sont nécessaires. La théologie anabaptiste mentionne trois raisons principales, mais de manière non consensuelle. Premièrement, Christ l'a commandé, ce qui fait de la réalité du baptême un acte d'obéissance. C'est, deuxièmement, un acte nécessaire de discipulat : porter le nom de Christ c'est être baptisé en son nom. Enfin, troisièmement, et de manière plus importante encore, le baptême est le signe de l'incorporation du disciple dans l'Église visible. Le baptême est en cela « l'acte externe par lequel les anabaptistes exprimèrent leur rejet de la sacramentalité de l'Église de Rome et des Églises territoriales du protestantisme »²⁰.

17. Bender, « The Theology of Conrad Grebel », *Mennonite Quarterly Review* 12, janvier 1938, p. 4.

18. Estep, *The Anabaptist Story*, p. 205.

19. John E. Colwell, « A Radical Church ? A Reappraisal of Anabaptist Ecclesiology », *Tyndale Bulletin* 38 (1987), p. 119-141, ici p. 120.

20. Walter Klaassen, sous dir., *Anabaptist in Outline*, Herald Press, 1981, p. 162.

Cependant, la pratique du baptême des croyants au sein des groupes anabaptistes ne fut pas seulement un rejet des théologies protestante et catholique, ou un rejet de l'Église catholique et du baptême des enfants, mais fut aussi considérée par les théologiens anabaptistes comme scripturaire et comme le moyen approprié d'entrer en communion, non coercitive, avec l'assemblée des croyants. L'argument scripturaire était important, au point que Menno Simmons considérait que le baptême des enfants était une construction vétérotestamentaire et que personne ne pouvait s'appuyer sur le Nouveau Testament pour le justifier.

De plus le baptême est le signe de notre mort et résurrection avec Christ et de notre nouvelle naissance²¹. Il ne faut pas sous-estimer ce lien plus qu'étroit entre baptême et démarche personnelle de foi : « Ce nouveau départ était tout aussi fondamental pour le croyant individuel qu'il ne l'était pour l'Église de la Restitution. C'était cet élément constitutif qui distingua les anabaptistes des «œuvres de justice» du catholicisme romain aussi bien que du *sola fides* luthérien. »²² Ainsi, le signe du baptême n'est pas une grâce spécifique venant de Dieu, mais bien plutôt la nécessaire reconnaissance du salut personnel par le croyant, d'où l'importance de la confession personnelle de la foi.

Neal Blough explique avec une grande pertinence que l'insistance anabaptiste sur la nécessaire réponse du croyant dans l'acte baptismal implique une théologie bien différente de celle des réformateurs. Résumant la position des premiers théologiens anabaptistes disant que « le signe est tout d'abord un acte de Dieu [...] mais également une action humaine », Blough conclut que « sur ce point, les mennonites sont peut-

21. Cf. Michael Sattler, « Schleithem Confession » (1527), citée dans *Anabaptist in Outline*, p. 168.

22. Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, Paris, The Baptist Standard Bearer, 2001, p. 84. Dans cette citation « Église de la restitution » fait référence à la restauration de la vraie Église, sur le fondement apostolique, dans la pratique anabaptiste.

être plus proches des catholiques que de certains protestants »²³. Différences de théologies et surtout une différence majeure entre deux ecclésiologies. Pour la première, celle des réformateurs, le baptême est signe de la *promesse* du salut. Comme l'écrit Calvin :

Puis donc que le baptesme nous est aujourdhuy ordonné pour sèller en noz corps la promesse de salut, comme la circoncision estoit anciennement au peuple judaique, ce seroit fruster les chrestiens d'une singuliere consolation, d'oster à leurs enfans ceste confirmation laquelle ont tousjours eu les fideles, d'avoir un signe visible par lequel nostre Seigneur leurs demonstre qu'il accepte leurs enfans en la communion de son eglise²⁴.

Pour la deuxième, anabaptiste, le baptême est signe du *salut*. Pour Balthasar Hubmaier, l'un des meilleurs théologiens anabaptistes, « le baptême d'eau est appelé baptême *in remissionem peccatorum* (Actes, deuxième chapitre), c'est-à-dire, pour le pardon des péchés. Non pas qu'à travers eux le pardon des péchés puisse être acquis, mais par vertu du <oui> intérieur du cœur. »²⁵ Ceci est au cœur de la différence majeure entre les deux théologies baptismales. Pour les réformateurs la profession personnelle, si elle pouvait avoir une place – bien que très restreinte – n'était cependant jamais au cœur de la pratique baptismale. Bucer, par exemple, bien qu'il ait été pendant les premières années très irénique avec les anabaptistes de Strasbourg,

ne donne ainsi aucune signification théologique à la profession individuelle de la foi. Cependant, une telle profession pouvait être introduite dans l'Église officielle tant que les implications séparatistes étaient évitées par le maintien du baptême des en-

23. Neal Blough, « Ce qu'est le baptême pour un mennonite », *Unité chrétienne*, n° 143, septembre 2001.

24. Jean Calvin, « Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes », dans *Ioannis Calvini Scripta Didactica et polemica*, vol. 2, sous dir. Mirjam Van Veen, Genève, Droz, 2007, p. 47.

25. Cité dans Estep, *The Anabaptist Story*, p. 210.

fants et la pratique de l'admonition fraternelle et la discipline ecclésiastique envers tous²⁶.

Ainsi bien que le réformateur de Strasbourg introduise la pratique de la confirmation du baptême dans l'Église de la ville, il « voyait clairement la réintroduction de la confirmation comme une concession aux demandes des anabaptistes »²⁷. Le lien entre baptême et profession personnelle de la foi n'était pas nié par les réformateurs, mais cette dernière ne pouvait être le fondement de l'acte même du baptême.

LE REPAS DU SEIGNEUR

Je serais beaucoup plus bref concernant le repas du Seigneur. La théologie de la sainte cène, bien qu'importante car définie par Calvin comme l'une des marques de l'Église, n'a jamais été le lieu d'un aussi intense débat théologique avec les anabaptistes, sauf en quelques endroits, particulièrement en contexte luthérien. En effet, si « le baptême avait été le centre du débat dans les premiers jours à Zurich, à Wittenberg, où les réformateurs défendaient la doctrine de la présence réelle, le débat faisait rage autour de la doctrine de la cène »²⁸. La principale différence tient à l'importance de la perfection chrétienne attendue de ceux qui participaient à cette institution du Seigneur. Les anabaptistes croyaient que les personnes qui n'en étaient pas dignes se feraient « grand mal » en prenant part à cet acte de mémoire ; mais ils croyaient aussi, et c'est beaucoup plus grave pour les réformateurs, que si certains n'étaient pas dignes de prendre le repas du Seigneur, cela rendait nulle cette institution²⁹. L'Église perdait sa pureté et ne pouvait ainsi plus prétendre communiquer la grâce divine.

26. Martin Bucer, *Antidotus Against the Anabaptists*, Amsterdam et New York, Da Capo Press, 1973, p. 109.

27. *Ibid.*, p. 110.

28. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, p. 99-100.

29. Calvin écrivait par exemple : « Les anabaptistes affirment que quel que soit le lieu où le méchant n'est pas exclu de la communion du sacrement, là le chrétien est pollué s'il communique. » *Calvini Opera*, VII, p. 69.

Pour Calvin, cette attitude revenait malheureusement à la fois à *diviser* le corps de Christ et à imposer un poids illégitime sur les fidèles. Au contraire, pour lui, le repas du Seigneur est une médecine pour les malades, un réconfort pour les pécheurs, une offrande pour les pauvres en esprit. Ceci est d'autant plus surprenant que Calvin, tout comme les anabaptistes, demandait une intégrité de vie. Mais Calvin demeurait conscient des faiblesses humaines et témoignait d'une empathie particulière pour la faiblesse des uns et les doutes des autres. « Ne nous abusons pas nous-mêmes en imaginant une parfaite Église dans ce monde. »³⁰

Ici se manifeste une différence *essentielle* entre les deux théologies. L'une met l'accent sur la primauté absolue de l'acte divin et de sa grâce. L'autre y voit comme une sorte de synergie. Pour la première, le sacrement, et par directe conséquence la sainte cène, est donnée de la main même de Dieu, et la dignité humaine n'y intervient pas. Dieu, dit Bullinger, est l'auteur des sacrements³¹, et ils doivent être reçus comme de la main de Christ lui-même³². Pour ce qui est de la cène, c'est « une sainte action instituée pour l'Église par Dieu, dans laquelle le Seigneur, en présentant devant nous au banquet le pain et le vin, nous certifie sa promesse et communion, et nous montre ses dons, et les dévoile à nos sens [...] ». ³³

La différence d'approche théologique est cruciale car elle a des implications pastorales importantes. En considérant encore et toujours la grâce comme première, sans les œuvres, Calvin rejette tout rigorisme et perfectionnisme dans la pratique de la cène. Ainsi, confirme-t-il, « nous ne devrions pas troubler les pauvres consciences en insistant que seuls sont dignes de

30. *Calvini Opera*, VII, p. 66.

31. Henry Bullinger, *The Decades of Henry Bullinger*, vol. 2, sous dir. Thomas Harding, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2004, p. 239.

32. *Ibid.*, p. 240-241.

33. *Ibid.*, p. 403.

communier ceux qui sont dans un état de grâce, car cette idée exclut tout le monde »³⁴.

TROIS CRITIQUES

Les critiques des réformateurs à l'encontre de la théologie sacramentaire des anabaptistes se concentrent sur trois points importants. Ces trois points sont : 1. la dissociation entre les deux testaments ; 2. une eschatologie sur-réalisée ; 3. un manque de distinction entre l'Église visible et l'Église invisible. Cependant, avant de procéder à une brève présentation de ces trois critiques, il est pertinent de dire quelques mots généraux sur la critique générale de la théologie sacramentelle des anabaptistes.

Notre observation générale se doit de mentionner un ancrage théologique qui est en arrière-plan de la pensée des réformateurs, à savoir l'insistance sur le fait que, comme le dit Calvin, « la doctrine doive précéder le Sacrement, nous n'y résistons pas »³⁵. Cependant, Calvin s'empresse de noter que, lorsque le texte biblique parle de l'enseignement qui précède le sacrement, il le fait naturellement des *adultes*. Ceci est particulièrement important lorsque les anabaptistes critiquent la validité du baptême des enfants sur la seule base de la nécessité de l'expression personnelle de la foi. Ici, l'exégèse de Calvin est d'une sensibilité particulière envers le contexte socioculturel des écrits néotestamentaires. De plus, il y a parfois chez le réformateur de Genève une interprétation implicite qui reflète simplement un bon sens commun. Par exemple, demande ironiquement Calvin, lorsque Paul souligne en 2 Thessaloniens 3.10 que celui qui ne travaille pas ne doit pas manger non plus, cela signifie-t-il que les enfants (qui ne travaillent pas) doivent s'abstenir de nourriture ?³⁶ Certainement pas ! De même, pour ce qui est de la profession de foi et du baptême, l'apôtre a exclusivement en

34. Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals*, p. 57.

35. *Calvini Opera*, VII, p. 58.

36. Cf. *Calvini Opera*, VII, p. 59.

vue ceux qui sont capables de discernement. Ainsi, ceux qui ont l'usage de la raison doivent être catéchisés avant le baptême³⁷.

LA DISSOCIATION DES DEUX TESTAMENTS

La première critique majeure des réformateurs vise la dissociation que les anabaptistes opèrent entre l'ancienne et la nouvelle alliance, radicalisant la discontinuité entre les deux testaments. L'une des raisons principales de cette opposition entre les deux testaments tient au rejet anabaptiste d'une société sacrée. Les anabaptistes font une nette distinction entre la communauté de foi nationale des Israélites et l'adhésion « volontariste » qui constitue l'Église, et vont jusqu'à faire une opposition radicale entre la théocratie vétérotestamentaire et la communauté néotestamentaire. Dans son livre *The Reformers and their Stepchildren*, Verduin fait valoir que la société de l'Ancien Testament et toutes les sociétés préchrétiennes étaient des « sociétés sacrées », ce par quoi il veut dire une société unie par une religion à laquelle tous les membres de la société appartenait. Verduin argue que les anabaptistes rejetaient précisément cela : une société sacrée dans laquelle l'appartenance à l'Église était obligatoire³⁸.

Ce point particulier n'a pas attiré l'attention des premiers réformateurs, mais celle des théologiens réformés ultérieurs comme Charles Hodge. Ce dernier était fortement conscient de l'importance de ce rejet de la « société sacrée » de l'Ancien Testament dans l'argumentaire anabaptiste, comme en témoigne sa remarque suivante : « Il est ainsi essentiel à leur théorie que l'alliance abrahamique doive être regardée comme une simple alliance nationale entièrement distincte de l'alliance de grâce. »³⁹ Mais il est vrai que, dans la critique des deux premières générations de réformateurs, ce n'est pas cette

37. Martin Bucer, *Martini Buceri Opera Latina*, vol. XVbis, « Du royaume de Jésus-Christ », texte établi par François Wendel, Presses Universitaires de France, 1954, p. 66-67.

38. Cf. Verduin, *The Reformers and their Stepchildren*, p. 23.

39. Charles Hodge, *Systematic Theology*, Hendrickson, 2003, 2.367.

notion de « société sacrée » qui retient l'attention, mais bel et bien la dissociation entre les testaments. Car si les théologiens anabaptistes faisaient une telle distinction entre les deux « sociétés » (Israël et l'Église), l'implication directe était que le lien entre les deux testaments devenait obligatoirement plus ténu. Cela conduisit par exemple Pilgram Marpeck à en tirer la conclusion logique d'une différence d'autorité entre les deux testaments. William Estep commente ainsi la contribution de Marpeck :

La contribution la plus créative de Marpeck à la pensée anabaptiste était sa vue des Écritures. Tout en maintenant que les Écritures sont la Parole de Dieu, il fit une distinction entre le but de l'Ancien Testament et celui du Nouveau... Le Nouveau Testament est centré en Jésus-Christ et, seul, fait autorité pour les Frères⁴⁰.

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation des anabaptistes selon laquelle l'Ancien Testament doit être lu à la lumière du Nouveau. C'est bien une affirmation classique que de présenter en ces termes la relation entre les deux testaments, cependant, celle-ci peut être entendue de diverses manières, même lorsque l'Écriture est acceptée comme seule autorité. Cette distinction radicale entre deux peuples de Dieu s'harmonise en effet avec leur système herméneutique. Colwell note que « la perception qui fonde leur rejet d'une « société sacrée » était leur affirmation que l'Ancien Testament ne devait être interprété qu'à la lumière du Nouveau »⁴¹. Ceci signifie que l'Ancien Testament n'a de sens qu'en ce que le Nouveau Testament en dit.

Pour les réformateurs, cette dissociation entre les deux testaments était difficilement acceptable. Ainsi Calvin peut dire : « Quiconque répudie le baptême des enfants retire Jésus de l'Ancien Testament et introduit une division illégitime entre

40. Estep, *The Anabaptist Story*, p. 86s.

41. Colwell, « A Radical Church ? », p. 123.

la communauté de Christ et le peuple allianciel de Dieu. »⁴² Ailleurs, il continue en soulignant qu'en rejetant le lien entre circoncision et baptême ils (les anabaptistes) « se moquent de tous les Sacrements de la loi de Moïse »⁴³, et séparent radicalement la loi de l'évangile. De même Charles Hodge remarque : « Non seulement les anabaptistes parlaient de manière désobligeante de l'économie vétérotestamentaire et de la condition des juifs sous cette dispensation, mais il était nécessaire, dans ce système particulier, qu'ils nient que l'alliance faite avec Abraham ait inclus l'alliance de grâce. »⁴⁴ Hodge introduit ici plus clairement ce qui fait l'essence même de la continuité entre les deux testaments : la permanence de l'action de Dieu au travers de l'alliance de grâce⁴⁵.

Cette continuité entre les testaments est la raison essentielle pour laquelle les réformateurs s'appuyèrent pour leur défense du baptême des enfants sur le lien entre circoncision et baptême. De fait, Bullinger, suivant Zwingli, s'appuie sur la comparaison avec la circoncision, comme le firent aussi Bucer, Calvin, et Knox, l'argument étant repris par les théologiens réformés jusqu'à présent. Ainsi que l'écrivit Calvin :

Si donc maintenant on soutient que c'est contre raison de baptiser les petits enfants, qui n'ont point de foi ou de repentance, puisque le Baptême est Sacrement de la régénération et du lavement spirituel que nous avons en Jésus Christ, je réponds que le semblable peut se dire de la circoncision⁴⁶.

42. *Calvini Opera*, VII, p. 222. Calvin commente aussi : « L'apôtre place le peuple d'Israël sur un pied d'égalité avec nous en ce qui concerne la grâce de l'alliance et la signification des sacrements. » *IRC*, II.10.v. Adaptation personnelle en français plus courant.

43. *Calvini Opera*, VII, p. 564. Adaptation personnelle en français plus courant.

44. Hodge, *Systematic Theology*, 2.367. Pour Calvin l'anabaptisme considère que les signes donnés au peuple d'Israël n'étaient que charnels (*IRC*, II.10.v). C'est aussi la raison pour laquelle Calvin maintient qu'« il est certain que les principales promesses que notre Seigneur a faites à son peuple, dans l'Ancien Testament, et qui constituaient l'alliance qu'il faisait avec lui, étaient spirituelles et appartenait à la vie éternelle. » *IRC*, IV.16.xi.

45. Ainsi Calvin : « Considérons maintenant de quelle manière l'apôtre oppose l'alliance légale et l'alliance évangélique, l'office de Moïse et celui du Christ. Si cette opposition concernait la substance des promesses, il y aurait une grande opposition entre les deux Testaments. » *IRC*, II.11.iv.

46. *Calvini Opera*, VII, p. 60-61. Adaptation personnelle en français plus courant.

La question que posent les réformateurs est donc de savoir quel est le sens de la circoncision dans une théologie qui rejetterait le baptême des enfants.

Calvin poursuit en montrant que les croyants dans l'Ancien Testament avaient une relation à Dieu semblable à la nôtre, même si le don de l'Esprit au sein de la nouvelle alliance fait une différence à ne pas sous-estimer. Au contraire, Turretin note que pour la plupart des théologiens anabaptistes les éléments de l'Ancien Testament étaient soit d'ordre cérémoniel, soit particulier aux croyants de l'Ancien Testament, et à eux uniquement⁴⁷. Lors de la dispute de Frankenthal entre théologiens réformés et anabaptistes, l'autorité et la portée de l'Ancien Testament furent aussi débattue ; les anabaptistes, selon Turretin, niaient que la promesse faite aux croyants de l'Ancien Testament ait comporté une dimension spirituelle⁴⁸. Cela conduisit le même Turretin à conclure que, pour les anabaptistes, les croyants de l'Ancien Testament n'étaient pas sauvés par la foi, par la grâce gratuite de Dieu offerte dans le Christ à venir⁴⁹.

S'il a été dit que la critique anabaptiste de la Réforme magistérielle ne se centrait pas sur le baptême des enfants mais sur la doctrine de l'Église, il est nécessaire de rappeler que pour les réformateurs, notamment Calvin, la critique de la théologie anabaptiste se centrait, elle, sur l'importance de l'alliance de grâce⁵⁰.

47. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, Philippsburg, P&R, 1994, 2.83.

48. *Ibid.*, 2.193.

49. *Ibid.*, 2.192. Critique faite aussi par Bavinck qui le relie à un certain antinomisme (Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker, 2008, 4.451). Calvin ne cesse pour sa part de souligner que les croyants de l'Ancien Testament jouissaient des bienfaits spirituels de l'alliance de grâce. Il affirme avec conviction : « Christ, en tant qu'il est l'accomplissement de ces choses, est le fondement du baptême, il l'est aussi de la circoncision. » Cf. aussi *IRC*, II.10.viii et x.

50. Ainsi que le rappelle Lillback, le baptême est un contrat de l'alliance de grâce. Cf. Peter Lillback, « Calvin's Covenantal Response to the Anabaptist View of Baptism », dans *The Failure of the American Baptist Culture*, James B. Jordan, ed., Geneva Divinity School, 1982, p. 185–232, en ligne <http://www.biblicalhorizons.com>, consulté le 8 avril 2015. Cf. par exemple *IRC*, IV.16.vi.

ÉGLISES VISIBLE ET INVISIBLE

La deuxième critique principale des réformateurs tient à l'absence de vraie distinction entre Église visible et Église invisible. Ce manque de distinction explique pour beaucoup l'ecclésiologie anabaptiste. Elle conduit à exiger une restauration totale de l'Église ou, entre autres termes, sa restitution. D'autant que pour ses adeptes il y a eu une corruption totale de l'Église entre la période apostolique et la formation des premières communautés anabaptistes. C'est cette vision qui va servir d'unité entre des groupes finalement très divers. Comme le résume Colwell, « un lien commun entre les auteurs anabaptistes était ainsi la conviction que l'Église telle qu'elle existait avait besoin de plus qu'une réforme ; elle avait besoin d'une «restauration en tant que société de volontaires, disciplinés et obéissants» »⁵¹.

La déchéance de l'Église caractérise en effet la controverse de certains théologiens anabaptistes avec les réformateurs. Sébastien Franck exprima cette opinion dans sa démarche de spiritualisation de l'Église. Dans une lettre écrite de Strasbourg à Jean Campanus, il affirme : « L'Église extérieure de Christ, incluant ses dons et ses sacrements [...] a été prise au ciel et y demeure cachée en Esprit et en vérité. »⁵² En conséquence, l'Église visible actuelle est dans une situation de déchéance totale, la grande majorité des auteurs anabaptistes confirmant que cette Église visible devrait n'être composée que de vrais disciples de Christ.

Le thème de la restauration, ou de la restitution, de l'Église est donc central à la construction de la pensée anabaptiste, cependant ces mouvements divers furent plus unis par ce qu'ils rejetaient que par ce qu'ils affirmaient⁵³. Ce fut probablement l'erreur de certains réformateurs « magistériels » que d'imaginer pouvoir

51. Colwell, « A Radical Church ? », p. 121.

52. Sebastian Franck, « A Letter to John Campanus », in *Spiritual and Anabaptist Writers*, sous dir. George H. Williams et Angel M. Mergal, Philadelphie, Westminster Press, 1957, p. 147-160, ici p. 149.

53. Colwell, « A Radical Church ? », p. 119-120.

décrire l'anabaptisme par des points théologiques positifs. Et cependant, il y a au moins une affirmation positive sur laquelle l'ecclésiologie anabaptiste est en accord : il s'agit de la quasi-identification entre l'Église visible et le royaume de Dieu. Peter Riedemann, l'un des fondateurs des communautés huttérites, considérait que l'Église se devait d'être la vraie expression, ici et maintenant, de la présence de Christ et de son royaume, ainsi que l'accomplissement de son royaume et jugement⁵⁴. Balthasar Hubmaier, le grand théologien anabaptiste, affirmait que l'Église universelle exerce maintenant le pouvoir que « Christ avait lorsqu'il était un homme incarné dans notre temps »⁵⁵.

Cette association étroite entre l'Église et celui qui est sa tête conduit presque nécessairement à l'affirmation que le chrétien se doit d'être incarnation de Christ, comme Christ avait été incarnation de Dieu. Si la perfection absolue n'était pas demandée, elle était cependant une implication théologique nécessaire que pourtant nombre de théologiens anabaptistes se refusaient d'admettre, créant ainsi une contradiction indépassable⁵⁶. La vision d'une Église pure rend nécessaire la pureté de la vie chrétienne, car c'est sur la pratique de ceux qui sont disciples de Christ qu'on reconnaît la vraie Église. Et c'est parce que l'Église rassemble de vrais disciples qu'elle demeure unie.

Cette absence de distinction assumée entre l'Église visible et l'Église invisible, en théologie anabaptiste, conduit à l'adoption d'une stricte vue de la discipline et son ajout aux *marques* de l'Église. Si, d'un point de vue réformé, la discipline était une partie importante de la vie d'une Église, Calvin ne souhaitait pas pour autant l'inclure dans sa définition de l'Église, probablement

54. Peter Riedman, « Account » (1542), cité dans *Anabaptist in Outline*, p. 277.

55. Balthasar Hubmaier, « Basis and Cause » (1526-7), cité dans *Anabaptist in Outline*, p. 213.

56. Hubmaier réagit vivement à cette critique adressée par Zwingli et confirme qu'il ne croit pas que les Églises anabaptistes sont « sans péché », ce qui serait contre 1Jn 1.8 ! Cf. *Dialogue with Zwingli's Baptism Book*, cité dans H. Wayne Pipkin et John H. Yoder, *Balthasar Hubmaier . Theologian of Anabaptism*, Scottdale, Herald Press, 1989, p. 179.

par crainte d'un certain perfectionnisme, d'un légalisme, ou même d'une tentation de séparatisme. Déjà dans la première version de l'*Institution*, Calvin met l'accent, dans sa controverse avec les anabaptistes, sur l'unité *en Christ* de l'Église. Pour le réformateur, cette unité s'ancre dans la fidèle prédication de l'Évangile et la droite administration des sacrements. Une fois encore notons que l'unité de l'Église tient à l'œuvre de Dieu lui-même et non aux œuvres humaines. Pour cette même raison, l'édition de 1543 de cette même *Institution* met l'accent sur la distinction entre l'Église visible et invisible. Calvin souligne que les anabaptistes avaient un fort désir d'une Église pure et note aussi que son propre argument contre l'Église catholique avait été trahi et radicalisé par les anabaptistes contre la Réforme elle-même⁵⁷.

UNE ESCHATOLOGIE RÉALISÉE

Mais sous-jacent à l'ecclésiologie anabaptiste se trouve aussi une certaine eschatologie qui, bien qu'elle soit plus implicite qu'explicite, demeure fort influente. D'ailleurs, « la manière dont l'eschatologie détermine l'ecclésiologie est rarement reconnue, même par ceux qui, à un certain degré, se considéreraient comme les héritiers spirituels des premiers anabaptistes »⁵⁸. C'est en grande partie pour cette raison que les réformateurs magistériels qualifièrent parfois les anabaptistes de « donatistes ». L'accent sur une eschatologie réalisée, exigeant une pureté de vie, était pour les réformateurs un indice suffisant de la collusion de ce thème avec celui de l'ecclésiologie⁵⁹. En effet, l'eschatologie qui dominait le mouvement anabaptiste était la conviction de vivre dans les derniers jours. Ceci n'est pas en soi distinctif car

57. Contre les théologiens anabaptistes qui justifiaient leur attitude séparatiste, Calvin souligne que, dans l'Église catholique, la prédication de la Parole avait été remplacée par la messe. Le séparatisme n'est donc pas conditionné par un degré de pureté ou de fidélité du peuple, mais par la priorité ou non donnée à l'enseignement de l'Écriture dans l'Église.

58. Colwell, « A Radical Church ? », p. 140.

59. Comme le dit implicitement Friedmann, l'ecclésiologie anabaptiste est une eschatologie réalisée. La congrégation des croyants est le « nucleus » du royaume de Dieu sur terre. Cf. Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism. An Interpretation*, Scottdale, Herald Press, 1973.

une telle conviction se retrouve régulièrement dans l'histoire de l'Église. Mais cette ferme assurance de se tenir à l'orée du royaume nourrissait la conviction d'un premier retour de Christ régnant sur son peuple⁶⁰. De ce règne viendrait le royaume final de Dieu ; le royaume terrestre de Christ serait alors remplacé par le royaume de Dieu⁶¹

Bien sûr, tous les anabaptistes ne tenaient pas la même position eschatologique. Estep présente trois versions différentes de l'eschatologie anabaptiste : l'« eschatologie calme » de Hubmaier ou Marpeck ; l'eschatologie fervente, mais non violente, de Melchior Hoffman ; et enfin l'eschatologie militante de Thomas Müntzer ou de Jean de Leyde. Or, il est certain qu'une différence d'eschatologie (implicite ou explicite) détermina la perception ecclésiologique des principaux courants anabaptistes et les distinguait, non seulement des réformateurs, mais aussi de certains autres groupes marginaux⁶². Cette conviction du proche retour de Christ motivait logiquement l'eschatologie réalisée des communautés huttérites, aussi bien les invectives apocalyptiques de Conrad Grebel qui appliquait Apocalypse 13.10 à Zwingli, que la conviction qu'avait Balthasar Hubmaier de vivre entre les deux retours de Christ⁶³. De cette même eschatologie, l'anabaptisme a eu tendance à ne considérer Christ que dans la perspective de son retour, et jamais présent, même dans les sacrements. Par exemple, pour Hubmaier, puisque Christ s'est véritablement incarné, son Corps est maintenant au « ciel » et ne peut être d'aucune manière avec son Église – notamment pas dans la sainte cène. Cela signifie aussi que tout ce qui était à Christ demeure *maintenant* dans son Église⁶⁴. En raison de

60. Ce que Bavinck identifie comme un millénarisme, perspective qui est aussi présente, avec d'autres justifications bibliques, chez des théologiens réformés comme Comenius, Jurieu, Brakel ou Cocceius.

61. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, p. 655-656.

62. Colwell, « A Radical Church ? », p. 124.

63. Cf. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, p. 38-39.

64. Cité dans Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*, Downers Grove, IVP, 2010, p. 520-521.

cette absence du Christ, l'Église universelle exerce maintenant le pouvoir que « Christ avait lorsqu'il était un homme incarné dans notre temps »⁶⁵. Eschatologie et ecclésiologie apparaissent intimement liées.

Cela justifie alors à la fois le séparatisme des Églises anabaptistes mais aussi l'affirmation que la pureté des croyants maintient la légitimité de l'Église. Ici aussi l'ecclésiologie est dépendante de l'eschatologie. D'ailleurs, de manière assez caractéristique, Dietrich Philips pouvait se référer à l'Église d'ici et maintenant comme étant la Nouvelle Jérusalem d'Apocalypse 21, sans cependant admettre les implications d'une coercition théocratique typique des sociétés sacrées. Sur ces bases, nulle surprise alors en ce que l'ecclésiologie anabaptiste ait pu être marquée par un certain perfectionnisme et séparatisme. Comme le note l'encyclopédie mennonite en ligne, « parmi les mennonites, la perspective donatiste, selon laquelle l'Église devrait être sans tâche ou ride (Ep 5.27) et que les pasteurs devraient être « purs », a trouvé une large application »⁶⁶.

Mais pour Calvin l'unité et la sainteté de l'Église ne tiennent pas à nos œuvres. Le réformateur de Genève, très soupçonneux envers tout séparatisme, ne pouvait que constamment avertir ses lecteurs du danger à faire dépendre la valeur des sacrements de la pureté de la vie chrétienne. Mais les convictions eschatologiques anabaptistes, impliquant une forte conscience de la nécessaire distinction éthique de la communauté chrétienne, entraînaient les croyants sur un tout autre chemin. Cela ne pouvait conduire, à terme, qu'à une rupture de l'unité chrétienne. « Ainsi, tout au long de sa vie, Calvin s'est opposé au séparatisme et au rigorisme des anabaptistes, qui transféraient un accent porté sur

65. Hubmaier, « Basis and Cause », p. 213.

66. Christian Neff, « Donatists », *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, 1956, <http://gameo.org>, consulté le 18 mai 2015. Le manque de pureté des pasteurs était au centre des agitations genevoises lors du premier séjour de Calvin. Par exemple, certains Genevois prenaient une posture qu'ils considéraient eux-mêmes comme « anabaptiste ». Lorsque, entendus par le Conseil de Genève, ils répondent que les pasteurs ne sont pas un bon exemple, que les pasteurs prêchent l'erreur. Cf. Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals*, p. 88.

la pureté de doctrine et confession à un accent porté sur la pureté des croyants. »⁶⁷

CONCLUSION

Superficiellement, le point de vue anabaptiste concernant les sacrements pourrait sembler attractif. Il met l'accent sur la communion fraternelle, met en avant la nécessité de joindre la confession personnelle de la foi aux sacrements – particulièrement au baptême – toutes positions qui semblent bien familières. Cependant, en deuxième lecture, et en gardant à l'esprit la nécessaire cohérence théologique et biblique, la perspective sacramentelle de l'anabaptisme pose nombre de problèmes sérieux. Le premier est, bien sûr, la manière dont l'Ancien et le Nouveau Testament sont à comprendre l'un par rapport à l'autre. L'alliance de l'Ancien Testament était le plus souvent considérée comme « charnelle ». L'Ancien Testament présentait une disposition de « société sacrée » et donc ne pouvait pas être organiquement liée à l'administration de la nouvelle alliance. Ce regard a conduit certains théologiens anabaptistes à se focaliser uniquement sur le Nouveau Testament, marginalisant la portée spirituelle et éthique de l'Ancien Testament.

Deuxièmement, la théologie anabaptiste propose une théologie du sacrement qui tend à remplacer la présence de Christ par son Esprit par la présence de l'Esprit dans l'Église et dans les croyants. Ce simple constat entraîne une certaine marginalisation des sacrements. Ces derniers sont seulement des signes de et pour la communauté, mais non des sceaux de la promesse divine⁶⁸. Enfin, et comme le note Smeeton, « la position particulière des anabaptistes était la nécessité d'une Église pure,

67. *Ibid.*, p. 231.

68. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4.470. Ainsi, le baptême « est seulement un symbole de la transition du judaïsme et du paganisme vers le christianisme, un signe de foi et de repentance, un signe d'obéissance, et ainsi n'est pas institué par Christ comme sacrement permanent, et dans tous les cas illégitime et inutile pour les enfants, et n'est ni nécessaire ni requis. » Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4.512.

pas le rejet du baptême des enfants »⁶⁹. Mais cela a conduit à un perfectionnisme qui a parfois été plus proche d'une théologie catholique, à la fois concernant la place des œuvres dans la vie chrétienne, comme en ce qui concerne le libre arbitre. De plus, le fort lien entre baptême et confession personnelle impliquait, dans le cas de Hubmaier par exemple⁷⁰, que la confession du baptême des croyants est nécessaire au salut⁷¹.

En conclusion, les réformateurs concentrent leurs critiques de la théologie anabaptiste sur le lien entre les deux testaments. Sous leur plume, ce problème herméneutique conduit à plusieurs dérives : rejet du baptême des enfants, rupture de l'unité chrétienne, distanciation radicale d'avec le monde, ainsi que tentations de légalisme, voire dans *certain*s cas minoritaires d'une théologie des œuvres faisant dépendre la foi (et donc le salut) de l'action humaine. Dans tous les cas nous voyons ici le passage d'une théologie se focalisant sur la *réception* de la promesse de Dieu adressée au croyant, à une théologie focalisée sur l'affirmation et l'obéissance de la foi. Cela a de sérieuses conséquences, que ce soit dans la vie chrétienne ou dans la vie communautaire.

69. Donald Smeeton, « Calvin's Conflict with the Anabaptists », p. 46-54, ici p. 47.

70. Et ceci parce que, pour Hubmaier, là où il n'y a pas baptême il ne peut y avoir ni Église, ni salut. Cf. Kirk R. MacGregor, *The Sacramental Theology of Balthasar Hubmaier*, Lanham et al., University Press of America, 2006, p. 152.

71. Nous pouvons d'ailleurs nous demander si certains courants évangéliques ne sont pas, sur ce point particulier, de fidèles anabaptistes.

TITRES PUBLIÉS RÉCEMMENT PAR LES ÉDITIONS KERYGMA

- *Contre vents et marées. Mélanges offerts à P. Wells et P. Berthoud*, sous dir. Jean-Philippe Bru, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Croire, expliquer, vivre. Introduction à l'apologétique*, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Albator*. L'auteur s'intéresse au rapport entre foi et culture au travers du dessin animé récemment sorti en film.
- *Une théologie dans le monde*. Cet ouvrage est consacré à la théologie de Jacques Ellul, en commémoration de son décès en 1994 (sous dir. Yannick Imbert).
- *Philosopher avec foi. Jean Brun (1919-1994)* (sous dir. Yannick Imbert).
- Francis Schaeffer, *Une vision chrétienne du monde. L'apologétique de Francis Schaeffer 1912-1984* (sous dir. Yannick Imbert).
- Frédéric Baudin, *Mon oncle Salomon, Apologie de Qohélet*, 2015. Dans ce « commentaire conté », qui s'inspire de la Bible et de notre culture, Frédéric Baudin nous invite à cheminer à la rencontre de l'Ecclésiaste et à écouter, comme tout à nouveau, le « discours » de ce prédicateur antique dans la grande Assemblée. Nous empruntons donc avec lui le chemin d'une apologie originale, une prise de position en faveur du Sage dont les paroles sont souvent dérangementes : elles traversent comme des éclairs le ciel bleu de nos certitudes et de nos vies ordonnées

DERNIÈRES PUBLICATIONS DE PAUL WELLS

- *En toute occasion, favorable ou non*, une sélection d'articles de Paul Wells écrits entre 1972 et 2012, Kerygma (diffusion Excelsis).
- *La foi chrétienne autrement*, Excelsis, 2015 (diffusion Excelsis).
- *Prendre la Bible au mot ?*, Maison de la Bible, 2015.

La plupart de ces livres peuvent être commandés au secrétariat de la Faculté :

04 42 26 13 55

PRÉSENTATION DE LIVRE

Bénir les couples homosexuels ? Enjeux du débat entre protestants

Élian Cuvillier – Charles Nicolas

Éditions Olivétan – Octobre 2015

Le professeur de la faculté de théologie de Montpellier et le pasteur réformé évangélique ont, l'été dernier, mené un dialogue serré dans un style respectueux et même cordial, sans concession pour autant, suite à la décision prise par l'*Église protestante unie*, le 17 mai 2015, d'autoriser la bénédiction de couples homosexuels. On sait que cette décision, attendue par certains, en a fortement décontenancé d'autres, au point qu'un nombre non négligeable de membres d'Églises, de pasteurs et même d'Églises locales s'interrogent en conscience sur la bonne manière de réagir. Réaction tardive ? Réaction exagérée ? Le temps va-t-il atténuer tous ces émois et banaliser ces nouvelles pratiques ? Certains en sont persuadés. D'autres considèrent qu'une ligne a été franchie qui met en lumière d'autres questions capitales pour la foi :

- La Bible est-elle pertinente quand elle nous parle de sujets moraux ?
- Les questions éthiques ont-elles un lien avec la foi ou en sont-elles indépendantes ?
- Est-on en communion quand on diverge sur des points centraux du message chrétien ?

Ce livre, par la franchise de son ton, peut permettre aux uns et aux autres de dépasser les caricatures que l'on fait trop

facilement de ceux qui pensent autrement. Ici, chacun dévoile ses positions : il ne s'agit pas de rumeurs. Ce dialogue aborde sans aucun doute les questions qui seront dorénavant en débat à la *Fédération protestante de France*, notamment autour de la notion de « communion ».

Certaines pages s'avèreront plus difficiles que d'autres pour le lecteur non averti, mais un index des sujets traités permet de circuler aisément dans cette correspondance. Enfin, un certain nombre de décisions, déclarations ou documents explicatifs sont présentés en annexe.

UTILITÉ ET SUFFISANCE DES MOYENS DE GRÂCE

Jean-Philippe BRU¹

INTRODUCTION

Le Christ a parfaitement accompli son œuvre de rédemption par sa mort et sa résurrection, il nous a acquis toutes sortes de bienfaits comme le pardon des péchés et la justification. Mais comment ces bienfaits nous sont-ils communiqués ? Comment participons-nous à la grâce du Christ ?

Calvin répond dans le troisième livre de l'*Institution chrétienne* que c'est le Saint-Esprit qui nous fait participer aux bienfaits du Christ. Il insiste tellement sur ce point par rapport à ses prédécesseurs qu'il a été appelé le théologien du Saint-Esprit. Sans son action secrète, tout ce que le Christ « a fait ou souffert pour le salut des hommes est dépourvu de sens et d'utilité pour nous »². « Le Saint-Esprit est comme le lien par lequel le Fils de Dieu nous unit à lui de façon efficace. »³ Il est « la clé qui permet d'accéder aux trésors du royaume des cieux. Son illumination peut donc être nommée la vue de nos âmes. »⁴ Il est « le maître intérieur, par lequel la promesse du salut entre

1. Jean-Philippe Bru est professeur-coordonateur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrynes et Paul Wells, avec la collaboration de Sylvain Triqueneaux, Aix-en-Provence-Charols, Kerygma-Excelsis, 2009, III.1.1, p. 475.

3. *Ibid.*, p. 476.

4. *Ibid.*, III.1.4, p. 479.

en nous et transperce nos âmes, autrement elle brasserait l'air ou ne ferait que du bruit »⁵. La foi est son chef-d'œuvre principal.

On pourrait penser qu'un tel maître intérieur est suffisant à notre salut, mais Calvin consacre son quatrième livre à décrire « les moyens extérieurs, ou aides, dont Dieu se sert pour nous conduire à Jésus-Christ son Fils et pour nous garder en lui »⁶. Ces moyens sont l'Église, les ministères, la discipline et les sacrements. Le Saint-Esprit se sert donc généralement de moyens pour nous faire participer à la grâce du Christ, et en particulier de ce qu'on appelle en théologie les « moyens de grâce ».

Après avoir défini ces derniers, nous verrons comment Dieu les utilise pour nous communiquer sa grâce. Nous nous poserons ensuite la question de leur suffisance : faut-il se contenter des moyens que Dieu nous a lui-même indiqués dans sa Parole ou est-il permis d'en inventer d'autres ? Commençons par définir les moyens de grâce.

I. DÉFINITION DES MOYENS DE GRÂCE

1) Les moyens de grâce en général

L'expression « moyen de grâce » ne se trouve pas dans la Bible, mais elle est utilisée en ecclésiologie pour désigner les moyens extérieurs (« humainement perceptibles », dit Bavinck) que Dieu a choisis pour communiquer sa grâce à son peuple. Il pourrait nous la communiquer directement, et il le fait parfois dans des circonstances exceptionnelles, mais généralement il se sert de moyens extérieurs.

Bien qu'une définition large puisse inclure des moyens comme l'Église, la prière ou la communion fraternelle, la définition traditionnelle en limite le nombre à trois : la Parole et les sacrements (c'est-à-dire le baptême et la cène). Cette définition stricte fait une distinction entre « moyen » de grâce et « fruit »

5. *Ibid.*

6. C'est par ces mots qu'il introduit ce quatrième livre (p. 943).

de la grâce. Bien que Dieu puisse se servir de la prière et de la communion fraternelle pour nous fortifier, elles sont d'abord des fruits de la grâce, alors que la Parole et les sacrements sont d'abord des moyens par lesquels Dieu fortifie son peuple.

2) La Parole comme moyen de grâce

Quand on parle de la Parole de Dieu comme moyen de grâce, il s'agit de la Parole inspirée, de l'Écriture sainte, et non de révélations directes comme celles que recevaient les prophètes. Plus concrètement, si nous voulons que Dieu nous communique sa grâce par ce moyen, il nous faut pratiquer la lecture quotidienne de la Parole de Dieu et surtout, dit le *Catéchisme de Genève*, « fréquenter avec assiduité les saintes assemblées où le message du salut nous est prêché et expliqué »⁷.

3) Les sacrements comme moyens de grâce

Calvin donne la définition suivante :

Un sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle dans nos consciences les promesses de sa volonté bonne envers nous, afin de fortifier la faiblesse de notre foi, et par lequel, à notre tour, nous témoignons qu'il est notre Dieu aussi bien devant lui et les anges que devant les hommes⁸.

L'Encyclopédie du protestantisme donne trois critères qui font d'un acte cultuel un sacrement⁹ :

- 1) Cet acte fait l'objet d'un commandement explicite du Seigneur.
- 2) Une promesse de grâce lui est attachée, en particulier le pardon des péchés.

7. Question 301.

8. *IRC*, IV.xiv.1, p. 1202.

9. *Encyclopédie du protestantisme*, sous dir. Pierre Gisel, Paris-Genève, Quadrige/PUF-Labor et Fides, 2006 (1^{re} édition Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1995), p. 1262.

3) Il s'accompagne de la foi et est ordonné pour tous les croyants.

Le théologien réformé Louis Berkhof distingue les trois composantes suivantes¹⁰ :

a) *Le signe extérieur ou visible.* Celui-ci comprend les éléments employés (eau, pain, vin), mais aussi le rite sacré, ce qui est fait avec ces éléments. Recevoir le signe visible n'équivaut pas à recevoir le sacrement.

b) *La grâce signifiée et scellée.* Il s'agit de l'alliance de grâce, la justice de la foi, le pardon des péchés, la foi et la conversion, la communion avec le Christ, et ainsi de suite. Bref, il s'agit du Christ et de toutes ses richesses spirituelles.

c) *L'union sacramentelle entre le signe et le signifié.* Cette union n'est pas physique mais spirituelle. Si le sacrement est reçu dans la foi, la grâce de Dieu l'accompagne. Sinon, aucune grâce ne l'accompagne.

Voyons maintenant quelle est l'utilité des moyens de grâce.

II. UTILITÉ DES MOYENS DE GRÂCE

1) Utilité de la Parole de Dieu

Le moyen de grâce par excellence

Pour la plupart des protestants, la Parole de Dieu est le moyen de grâce le plus important. Elle a la priorité sur les sacrements, parce que ces derniers ont besoin de la Parole de Dieu pour être complets, alors que la prédication n'a pas besoin des sacrements.

Relation entre la Parole et le Saint-Esprit

Le rôle du Saint-Esprit n'est pas de se substituer à la Parole de Dieu ni de la court-circuiter, mais d'ouvrir nos oreilles

¹⁰ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Édimbourg, The Banner of Truth Trust, 1981 (1^{re} édition 1939), p. 617-618.

intérieures afin qu'elles puissent recevoir la Parole de Dieu.

Il existe deux conceptions erronées de la relation entre la Parole et le Saint-Esprit :

- 1) *La conception rationaliste* considère que la Parole de Dieu a d'abord une influence morale, indépendamment de toute opération surnaturelle du Saint-Esprit.
- 2) *La conception mystique* méprise la parole extérieure et recherche la lumière intérieure ou l'opération immédiate du Saint-Esprit. Son slogan est : « La lettre tue, mais l'Esprit vivifie. »

Il est préférable de maintenir que le Saint-Esprit n'agit pas ordinairement sans la Parole, que l'opération du Saint-Esprit accompagne la Parole ou que le Saint-Esprit agit par la Parole.

La loi et l'Évangile

Le Saint-Esprit se sert des deux parties de la Parole de Dieu pour nous régénérer, convertir et sanctifier : la loi et l'Évangile. Même lorsque la Parole de Dieu ne trouve pas une bonne terre, elle ne revient jamais vers Dieu à vide, sans avoir accompli ce qu'il désirait et sans avoir atteint le but qu'il lui avait fixé (Es 55.11). Dans ce cas, elle est plus un moyen de condamnation que de grâce.

2) Utilité des sacrements

Le principe d'accommodation

L'utilité des sacrements est due aux limites de notre condition terrestre. Calvin dit que Dieu s'accommode à notre ignorance¹¹. Bavinck souligne l'implication de nos sens :

Parce que nous ne sommes pas des esprits désincarnés mais des créatures terrestres douées de sens qui ne pouvons comprendre les choses spirituelles que si elles nous sont présentées sous des formes humainement perceptibles, Dieu a institué les sa-

11. Voir *IRC*, IV.xiv.3, p. 1204.

crements afin qu'en voyant ces signes nous puissions acquérir une meilleure compréhension de ses bienfaits, recevoir une plus forte confirmation de ses promesses, et être ainsi soutenus et fortifiés dans notre foi¹².

Trois images

Calvin se sert de plusieurs similitudes pour décrire les sacrements :

1. Les sacrements sont comme des sceaux qui confirment les promesses de Dieu. En réponse à ceux qui mettent en doute l'utilité des sacrements, il dit : « [...] les sceaux qui sont mis et apposés sur les lettres et les documents officiels n'ont, en eux-mêmes, aucune valeur, car s'il n'y a rien d'écrit sur la feuille, ils n'ont aucune utilité et seraient apposés en vain. Et cependant, ils ont la capacité de confirmer, certifier et rendre authentique le texte qui est écrit dans les lettres, si elles sont ainsi scellées. »¹³

2. Les sacrements sont comme des piliers : « De même qu'un édifice sera mieux assis sur ses fondations à l'aide de piliers qui le soutiendront, de même notre foi, qui se repose sur le fondement qu'est la Parole de Dieu, est renforcée et encore mieux soutenue si on y ajoute les sacrements qui lui servent de piliers. »¹⁴

3. Les sacrements sont comme « des miroirs dans lesquels nous pouvons contempler les richesses de la grâce que Dieu nous donne avec abondance »¹⁵.

Fonctionnement des sacrements

La *Confession de foi de Westminster* dit clairement comment les sacrements fonctionnent et comment ils ne fonctionnent pas :

12. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker Academy, 2008, 4, p. 489.

13. *IRC*, IV.XIV.5, p. 1205.

14. *IRC*, IV.XIV.6, p. 1206-1207.

15. *Ibid.*, p. 1207.

La grâce présentée dans ou par les sacrements droitement administrés n'est pas conférée par quelque pouvoir qu'ils auraient en eux-mêmes ; leur efficacité dépend non de la piété ou de l'intention de celui qui l'administre, mais de l'action de l'Esprit et de la Parole d'institution qui comporte à la fois le commandement d'en user et la promesse de bienfaits pour ceux qui les reçoivent dignement¹⁶.

Bavinck ne dit pas autre chose :

Les signes visibles ne contiennent pas la grâce, et Dieu ne transmet pas la grâce à l'âme de celui qui a recours aux sacrements comme à travers un canal. Ce n'est pas le sacrement, mais Dieu lui-même qui communique la grâce¹⁷.

Les sacrements fonctionnent de trois manières :

1) Les sacrements accompagnent la Parole

« Il n'y a jamais de sacrement sans que la Parole de Dieu le précède. Il lui est ajouté comme un élément destiné à l'attester, la confirmer et nous la certifier plus fort. »¹⁸ Les sacrements sont souvent appelés la « Parole visible », parce qu'ils offrent le même message que la Parole prêchée mais sous une forme visible, matérielle et tangible. La Parole et les sacrements ont donc le même contenu. Voici ce que dit Augustin au sujet de l'eau du baptême : « Enlevez la Parole, et l'eau n'est rien de plus et rien de moins que de l'eau ; ajoutez la Parole à l'élément, et il devient un sacrement. »

2) Les sacrements fortifient notre foi

« Les sacrements ne produisent pas la foi mais la fortifient, comme les alliances des mariés fortifient l'amour. Ils n'infusent pas une grâce matérielle mais confèrent le Christ entier, que les croyants possèdent déjà par la Parole. Ils leur confèrent le même

16. *Confession de foi de Westminster*, XXVII.3.

17. Bavinck, *Saved by Grace*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2008, p. 137.

18. *IRC*, IV.XIV.3, p. 1203.

Christ d'une autre manière et par un autre chemin et fortifient ainsi la foi. »¹⁹

3) Les sacrements agissent comme une cérémonie de renouvellement de l'alliance

Les sacrements renouvellent l'alliance des croyants avec Dieu, les fortifient dans la connaissance du Christ, les unissent plus étroitement les uns aux autres, les séparent du monde et rendent témoignage aux anges et à leurs semblables, leur montrant qu'ils sont le peuple de Dieu, l'Église du Christ et la communion des saints²⁰.

Les sacrements comme signes et sceaux de l'union mystique

Les sacrements illustrent l'union mystique des croyants avec le Christ. De même qu'il y a une union sacramentelle entre le signe et la chose signifiée, « le croyant et le Christ sont unis comme le sarment et le cep, la tête et les membres, mari et femme, la pierre angulaire et le bâtiment. Cette union mystique... n'est pas immédiate mais vient à l'existence par le Saint-Esprit. »²¹

Deux conceptions erronées des sacrements

La conception réformée a souvent été opposée aux conceptions mystique et catholique romaine. La première sous-estime l'utilité des sacrements ; la seconde la surestime.

1) La conception mystique

Selon cette conception, Dieu n'a pas besoin de moyens pour distribuer sa grâce. Il agit directement dans les cœurs. Les sacrements ne peuvent servir qu'à symboliser cette grâce intérieure. On rencontre cette conception chez les anabaptistes du xvi^e siècle, certains piétistes et les quakers. Ces derniers considèrent que les révélations divines intérieures ne doivent pas être soumises à l'examen du témoignage extérieur des Écritures

19. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4, p. 490.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 251.

ni de la raison naturelle. Certains charismatiques ne sont pas très éloignés de cette conception, lorsqu'ils attribuent à leurs expériences spirituelles la même autorité qu'à la Parole de Dieu.

À l'inverse de la conception mystique, la conception rationaliste nie l'opération secrète du Saint-Esprit et attribue aux sacrements une efficacité purement morale.

La conception mystique a raison de souligner la nécessité d'une action intérieure du Saint-Esprit, mais elle a tort de penser que cela soit suffisant. Le rôle du Saint-Esprit est d'ouvrir les oreilles et les yeux de notre cœur, afin que nous puissions recevoir l'Évangile en paroles (prédication) et en images (sacrements). Seul le Saint-Esprit peut produire la foi, mais il la suscite en nous par la prédication et la confirme par la célébration des sacrements²².

2) *La conception catholique romaine*

Selon cette conception, dans les sacrements, les signes visibles et la grâce invisible sont inséparablement liés. En fait, la grâce est contenue dans les moyens comme une sorte de substance et transmise comme par un canal. On dit que les sacrements agissent *ex opere operato*²³, « par le fait même que l'action est accomplie ». Cela signifie que la seule exécution de l'acte sacramentel garantit l'efficacité du sacrement, à condition que le bénéficiaire n'y mette pas obstacle.

Voici ce que disent les canons 5-8 du Concile de Trente :

Si quelqu'un dit, que les sacrements n'ont été institués que pour entretenir la foi : qu'il soit anathème.

Si quelqu'un dit, que les sacrements de la nouvelle loi ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ; ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent point d'obstacle ; comme

22. Voir question 65 du *Catéchisme de Heidelberg*.

23. La formule apparaît vers la fin du XIII^e siècle.

s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce qui a été reçue par la foi, ou de simples marques de distinction de la religion chrétienne, par lesquelles on reconnaît dans le monde les fidèles d'avec les infidèles : qu'il soit anathème.

Si quelqu'un dit, que la grâce, quant à ce qui est de la part de Dieu, n'est pas donnée toujours, et à tous, par ces sacrements, encore qu'ils soient reçus avec toutes les conditions requises ; mais que cette grâce n'est donnée que quelquefois, et à quelques-uns : qu'il soit anathème.

Si quelqu'un dit, que par les mêmes sacrements de la nouvelle loi, la grâce n'est pas conférée par la vertu et la force qu'ils contiennent ; mais que la seule foi aux promesses de Dieu suffit, pour obtenir la grâce : qu'il soit anathème.

Calvin répond à ceux qui attribuent une efficacité intrinsèque aux sacrements que ceux-ci ne servent à rien sans la foi. Il cite Augustin : « Le signe visible apparaît souvent sans la sanctification invisible, mais également la sanctification sans le signe visible. »²⁴ Le sacrement et la réalité signifiée sont liés, mais pas au point que l'un ne puisse pas être sans l'autre. « Le morceau de pain que notre Seigneur a donné à Judas, dit Calvin, a été un poison pour lui. »²⁵ En outre, plus on jouit de la communion du Christ, plus on retire de profit des sacrements.

3) Utilité du baptême en particulier

Calvin voit deux objectifs au baptême : 1) être utile à notre foi et 2) servir à notre confession devant les hommes.

Concernant le premier objectif, Calvin précise que le baptême apporte trois choses à notre foi :

1) « Le baptême nous est proposé par Dieu pour être un signe et une attestation de notre purification. Pour

24. *IRC*, IV.XIV.14, p. 1214.

25. *IRC*, IV.XIV.15, p. 1215.

mieux dire, il nous est envoyé par lui comme une lettre officielle signée et scellée, par laquelle il nous fait savoir, nous confirme et nous assure que nos péchés nous sont remis. »²⁶ L'eau n'a aucun pouvoir en elle-même, ce n'est pas l'eau qui nous purifie. Le baptême atteste la rémission des péchés passés et futurs. Il nous est donc utile tout au long de notre vie, chaque fois que nous péchons.

2) Le baptême « nous montre notre mortification en Jésus-Christ ainsi que notre vie nouvelle en lui »²⁷. Il ne s'agit pas simplement d'imiter le Seigneur, mais, comme un greffon, de tirer notre vie spirituelle de sa mort et sa résurrection.

3) Le baptême atteste que nous sommes unis au Christ de telle manière qu'il nous rend participants de tous ses biens. C'est la raison pour laquelle les apôtres ont baptisé au nom de Jésus, malgré l'ordre qu'ils avaient reçu de baptiser aussi au nom du Père et du Saint-Esprit²⁸.

Concernant le deuxième objectif, Calvin précise que « le baptême sert à notre confession devant les hommes » de trois manières²⁹ :

1) « Il est une marque et une manifestation par laquelle nous déclarons vouloir être comptés parmi le peuple de Dieu » ;

2) « nous attestons que nous nous consacrons au service d'un seul Dieu dans une même foi avec tous les chrétiens » ;

3) « par ce signe nous professons, solennellement et publiquement, quelle est notre foi. »

26. *IRC*, IV.xv.1, p. 1229.

27. *IRC*, IV.xv.5, p. 1232-1233.

28. *IRC*, IV.xv.6, p. 1233.

29. *IRC*, IV.xv.13, p. 1239.

Si le baptême sert à fortifier et à manifester notre foi, quelle est l'utilité du baptême des petits enfants, ces derniers n'étant en mesure ni de croire, ni de confesser leur foi ? L'utilité du baptême des enfants est évidente pour Calvin.

1) Le baptême des enfants est utile pour les parents, qui se voient ainsi confirmer la promesse du Seigneur « d'étendre sa grâce non seulement sur eux, mais aussi sur leur descendance jusqu'à mille générations. »³⁰ Ce serait une erreur de penser que la promesse seule suffit. Dieu, qui connaît la faiblesse de notre foi, en a jugé autrement. Il nous a donné un signe concret de son alliance : la circoncision dans l'ancienne alliance et le baptême dans la nouvelle alliance. Renoncer à baptiser les enfants serait une régression par rapport à l'ancienne alliance, où « Dieu, se présentant à ces enfants comme leur Père, a voulu qu'un signe visible témoignât dans leurs corps mêmes de la promesse de son salut. Il ne serait donc pas normal que, depuis la venue du Christ, cette promesse ne soit plus aussi fortement assurée aux chrétiens d'aujourd'hui. »³¹

2) L'utilité du baptême pour l'enfant est que l'Église est encouragée à en prendre un soin particulier et qu'il sera plus tard « encouragé concrètement à servir le Seigneur, qui s'est déclaré être son Père avant même qu'il le connaisse, car il a été reçu parmi son peuple dès le ventre de sa mère. »³²

4) Utilité de la cène en particulier

La cène est le moyen de grâce qui divise le plus les chrétiens. Entre ceux qui n'en voient pas du tout l'utilité et ceux qui lui attribuent un pouvoir quasi magique, nombreux sont ceux qui célèbrent la cène sans vraiment en comprendre l'utilité. Il est

30. *IRC*, IV.xvi.9, p. 1256.

31. *Catéchisme de Genève*, question 335.

32. *IRC*, IV.xvi.9, p. 1257.

donc important de se demander à quoi elle sert, même si Calvin lui-même reconnaît qu'« il est difficile d'exprimer par des paroles un mystère si grand »³³. La cène sert au moins à quatre choses :

1) Elle nous aide à maintenir le culte christocentrique. Un prédicateur négligent peut facilement se contenter de messages qui apportent des réponses humaines aux problèmes humains. Mais une telle négligence n'est pas possible avec la cène, qui est faite en mémoire du Christ, c'est-à-dire de sa mort et de sa résurrection.

2) Le *Catéchisme de Genève* (question 343) affirme que la cène « confirme et rend plus intense notre communion avec le Christ ». Commentant les paroles de la promesse : « Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est livré pour vous », Calvin dit qu'« il nous est donc commandé de prendre et de manger le corps qui a été offert pour notre salut afin que, voyant que nous sommes faits participants, nous soyons assurés que la puissance de ce sacrifice se manifestera en nous ». Et il dit au sujet de « l'alliance en mon sang » : « chaque fois qu'il nous donne son sang sacré à boire, il renouvelle d'une certaine manière, ou, plutôt, il maintient l'alliance avec nous, celle qu'il a ratifiée par son sang. »³⁴

3) C'est le Saint-Esprit qui nous communique la réalité signifiée par le pain et le vin : « il est comme le canal ou le conduit par lequel tout ce que le Christ est et possède descend jusqu'à nous. »³⁵ De même que le soleil brille sur la terre et envoie quelque chose de sa substance pour faire croître les fruits de la terre, l'Esprit de Jésus-Christ nous apporte la communion de sa chair et de son sang³⁶.

33. *IRC*, IV.xvii.7, p. 1288.

34. *IRC*, IV.xvii.1, p. 1282-1283.

35. *IRC*, IV.xvii.12, p. 1292.

36. *Ibid.*

4) La cène nous aide à maintenir une différence entre l'Église et le monde. L'Évangile est offert à tous, mais seuls ceux qui le reçoivent avec foi sont invités à la cène. Dans l'Église ancienne, on congédiait les catéchumènes après la liturgie de la parole et seuls les baptisés avaient le droit de participer à la liturgie eucharistique.

Si l'on admet les enfants au baptême, faut-il aussi les admettre à la cène ? Calvin reconnaît que « cela a été pratiqué dans l'Église ancienne, comme on peut le voir dans quelques textes des docteurs »³⁷ (le latin précise : « Cyprien et Augustin »), mais il ajoute que cette coutume a été abolie avec raison, les deux signes ayant des fonctions différentes³⁸. La fonction du baptême est de signifier l'appartenance de l'enfant au peuple de Dieu. « La cène, en revanche, a été instituée pour ceux qui, ayant dépassé le stade de la première enfance, sont capables de recevoir une nourriture solide. »³⁹ Il s'appuie pour affirmer cela sur 1 Corinthiens 11.28-29, qui mentionne deux conditions à remplir avant de participer à la cène : s'examiner soi-même et discerner le corps du Christ. De toute évidence, un enfant n'est pas en mesure de remplir ces conditions. Il doit donc être tenu à l'écart de la cène. Calvin conclut son argumentation en précisant qu'il en allait de même sous l'ancienne alliance, puisque l'agneau pascal « était mangé par les enfants qui pouvaient demander quelle en était la signification (Exode 12.26) »⁴⁰.

III. SUFFISANCE DES MOYENS DE GRÂCE

Lorsque le prophète Élisée a envoyé son messager prescrire à Naaman, le chef militaire lépreux, d'aller se laver sept fois dans le Jourdain pour être guéri, celui-ci s'est irrité, parce qu'il s'attendait à ce que le prophète le guérisse par d'autres moyens.

37. *IRC*, IV.xvi.30, p. 1274.

38. De nos jours, la pédocommunion (admission des enfants à la cène) est toujours pratiquée dans l'Église orthodoxe et a été adoptée par une minorité de protestants.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 1275.

De même nous avons tendance à négliger les moyens que Dieu a lui-même prescrits pour fortifier notre foi et à en inventer de nouveaux jugés plus efficaces. Il importe donc de se poser la question de la suffisance des moyens de grâce ordinaires. Est-il permis d'allonger la liste des moyens de grâce sans tenir compte des prescriptions bibliques ?

Les cinq autres sacrements catholiques romains

Calvin reproche aux catholiques romains d'avoir ajouté aux deux sacrements bibliques cinq autres sacrements sans aucune justification scripturaire. Il ne nie pas la légitimité dans une certaine mesure de certaines de ces autres cérémonies, mais conteste qu'elles puissent être qualifiées de sacrements et déplore qu'elles aient été encombrées d'inventions humaines. Prenons l'exemple de la confirmation. Calvin ne s'oppose pas à cet usage ancien permettant à celui qui a été baptisé enfant de confesser sa foi devant l'Église. Mais il reproche à l'Église romaine de lui attribuer la qualité de « conférer le Saint-Esprit, afin d'accroître la grâce qui avait été conférée au baptême »⁴¹. On ne trouve aucun appui biblique à l'idée selon laquelle l'huile du chrême utilisée lors de cette cérémonie aurait un tel pouvoir.

Le principe régulateur

Calvin était très attentif à ce que les hommes n'ajoutent pas au culte leurs inventions. Il faut se contenter d'y mettre ce que Dieu lui-même a prescrit ou peut clairement être déduit de sa Parole. C'est ce qu'on a appelé plus tard le principe régulateur du culte.

Le renouveau liturgique

Les différents mouvements de « renouveau liturgique » au sein des Églises réformées, qui cherchent à revenir à une liturgie plus élaborée, reprochant aux réformateurs d'avoir jeté le bébé avec l'eau du bain, doivent veiller à ne pas imposer aux fidèles une liturgie trop rigide qui limite leur liberté de conscience.

41. *IRC*, IV.xix.5, p. 1368.

Confusion entre moyen et fruit de la grâce

Chez les évangéliques, ce n'est pas le sacramentalisme qui menace la suffisance des moyens de grâce, mais une certaine confusion entre les moyens de grâce et les fruits de la grâce. Wayne Grudem fait cette confusion lorsqu'il étend la liste des moyens de grâce à onze. Si tout est moyen de grâce, rien n'est moyen de grâce ! Il est important de maintenir la spécificité des moyens de grâce traditionnels, afin qu'ils gardent une place centrale dans le culte. Si tout se vaut, alors la prédication peut être remplacée par une série de témoignages, le baptême peut être différé indéfiniment, la cène peut être ouverte à tous comme moyen d'évangélisation. On peut même imaginer des rencontres édifiantes où l'Évangile n'est pas vraiment annoncé. Un retour à une claire définition des moyens de grâce ordinaires nous gardera de négliger l'essentiel et d'introduire des inventions humaines dans notre manière de rendre un culte à Dieu.

CONCLUSION

En bon père de famille, Dieu met à notre disposition différents moyens pour fortifier et nourrir notre foi. Ne nous privons pas de ces moyens. N'allons pas chercher en dehors de sa Parole des moyens peut-être plus spectaculaires, mais qui pourraient nous détourner de l'essentiel. Faisons confiance aux moyens de grâce ordinaires et ne nous éloignons pas de la simplicité de l'Évangile. Ne doutons pas que le seul message que l'Église et le monde ont besoin d'entendre encore aujourd'hui, c'est celui que la Parole de Dieu nous annonce de la Genèse à l'Apocalypse et que les sacrements nous confirment avec une grande clarté : le salut est en Jésus-Christ crucifié.

**AVEZ-VOUS PENSÉ À
RENOUVELER VOTRE
ABONNEMENT EN 2016 ?**

**Attention nos coordonnées bancaires
ont changé depuis janvier 2015**

**CCP MARSEILLE 0282074S029/77
Editions Kerygma/Revue réformée**

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S02 977

BIC : PSSTFRPPMAR