

LA REVUE REFORMÉE

Pierre-Sovann CHAUNY
Réformer le culte évangélique au XXI^e siècle

Paul WELLS
Le gouvernement ecclésial dans les Eglises réformées françaises au XVII^e siècle

Egbert BRINK
Face au traumatisme

Donald COBB
La justification par la foi chez Sanders, Luther et Calvin

Pierre-Sovann CHAUNY
Le message de Jean Calvin pour notre vie spirituelle

N° 285 – 2018/1 – JANVIER 2018 – TOME LXIX – 4 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

Réformer le culte évangélique au XXI^e siècle

Pierre-Sovann CHAUNY

Professeur de théologie systématique

Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence

Il faut bien l'admettre, les cultes dans nos Eglises évangéliques françaises peuvent être très différents d'une assemblée à une autre. Et au sein d'une même Eglise locale, le style du culte peut considérablement varier d'un dimanche à l'autre lorsque les différentes personnes qui conduisent l'office bénéficient d'une certaine liberté. La diversité culturelle de nos Eglises est une très grande richesse et il est normal qu'elle soit aussi reflétée dans les présidences de culte. Mais cette diversité peut aussi engendrer des tensions au sein d'une même communauté. Par exemple, certains n'aiment que les prières d'intercession réfléchies et rédigées à l'avance, d'autres ne jurent que par le « moment de prières libres ». De même, certains aimeraient chanter plus de psaumes de la Réforme et de cantiques des temps héroïques, d'autres ne supportent que le rock chrétien. Ou encore, certains aiment réciter un psaume ou une prière de manière communautaire, d'autres trouvent que « ça fait catholique », voire « secte ». La personnalité et l'arrière-plan ecclésial de chacun joue certainement dans la manière qu'il a d'envisager le culte rendu à Dieu.

J'aimerais dans cet article préciser ma posture liturgique ainsi que la réflexion théologique qui la sous-tend. Pour ce faire, je rappellerai d'abord brièvement ce qui constitue à mes yeux la finalité du culte communautaire chrétien (I).

J'exposerai ensuite plus longuement les principes qui, suivant ce que je vois dans la Bible, devraient orienter notre manière de concevoir et de vivre le culte (II). Je replacerai enfin la question dans un cadre plus vaste en soulignant les vertus qu'il nous faut avoir si nous souhaitons à la fois rendre notre culte plus conforme aux exigences divines tout en prenant soin de ne pas brusquer l'Eglise (III).

I. Les objectifs du culte communautaire

Le premier objectif du culte communautaire : glorifier Dieu

« Quel est le but principal de la vie de l'homme ? » Le *Petit catéchisme de Westminster* répond à cette question sans détour : « Le but principal de la vie de l'homme est de glorifier Dieu et de trouver en lui son bonheur éternel. » (Q. & R. 1) Deux éléments sont ici conjoints : d'une part que nous ne vivons pas d'abord pour nous-mêmes, mais pour faire de notre vie tout entière une expression de notre gratitude envers celui qui nous a créés et sauvés ; et d'autre part que c'est précisément en faisant de notre vie un hommage perpétuel à notre Créateur et Sauveur que nous trouverons le véritable bonheur.

Nous devrions garder à l'esprit ces deux vérités dans tous les domaines de notre vie et cela devrait influencer tout ce que nous faisons, de notre manière de boire notre jus d'orange à notre attitude sur notre lieu de travail, en passant par notre comportement en famille et avec nos amis : tout faire pour la gloire de Dieu et savoir que c'est ainsi que nous serons véritablement heureux.

Si cela est vrai pour nos activités quotidiennes et profanes, à combien plus forte raison devrions-nous appliquer ces vérités au culte que nous rendons à Dieu ! Dans notre

culte personnel et familial bien sûr, mais aussi, et c'est ce qui m'intéresse dans cette étude, dans notre culte communautaire. N'est-ce pas là une belle devise pour nos cultes en Eglise : « glorifier Dieu et trouver en lui notre bonheur éternel » ?

La motivation première pour rendre un culte communautaire à Dieu est donc la même que celle qui doit prévaloir dans tous les domaines de la vie : rendre gloire à Dieu. En conséquence, l'activité principale de l'assemblée réunie est tournée vers le Dieu vivant et vrai, centrée sur lui. Il ne s'agit pas, par notre manière de célébrer le culte, de plaire aux hommes en offrant un sympathique spectacle au « public » ou en cherchant à attirer des personnes, notre « cible » marketing. Notre objectif, lorsque nous nous réunissons pour célébrer le jour du Seigneur, est avant tout de montrer « notre gratitude en rendant à Dieu un culte qui soit agréé de lui, avec piété et avec crainte » (Hé 12.28). Il s'agit donc de rendre un culte à Dieu d'une manière qui met en évidence que Dieu est au centre de notre vie communautaire.

Néanmoins, puisque cette motivation première pour rendre un culte à Dieu – le glorifier et trouver en lui notre bonheur éternel – est aussi celle qui doit diriger toute notre vie, il convient de distinguer ce qu'il est approprié de faire pour le glorifier en fonction des situations. Notre volonté de glorifier Dieu ne se concrétise en effet pas de la même manière lorsque nous prenons un repas en famille et lorsque nous animons une réunion au bureau, car la sphère familiale et la sphère professionnelle sont deux sphères distinctes qui sont régies par des lois qui leur sont propres.

De même, le culte que nous rendons à Dieu individuellement, en famille ou en Eglise ne suit pas exactement les mêmes lois puisque la manière dont nous exprimons la relation que nous avons avec Dieu doit correspondre à la sphère dans laquelle nous nous situons : sphère d'intériorité personnelle, sphère d'intimité familiale, sphère ecclésiale plus

formelle. C'est en vertu de cette distinction entre les différentes sphères (souvent faite intuitivement) que certaines choses qui sont tout à fait appropriées dans le culte privé paraissent déplacées dans le cadre d'un culte communautaire. Il en est par exemple ainsi de certaines prières très personnelles qui ont leur place dans des réunions de prière en petits groupes – et bien sûr dans la prière faite seul devant Dieu – mais qui, si elles sont faites dans le cadre plus large d'un culte en Eglise le dimanche matin, peuvent devenir une sorte de grand déballage impudique absolument inapproprié. Certaines choses qui glorifient Dieu dans la sphère personnelle ou privée ne le glorifient plus lorsqu'elles sont faites dans le cadre public de la sphère communautaire ecclésiale.

La spécificité du culte communautaire rendu à Dieu au sein de la sphère ecclésiale est, précisément, que nous sommes *rassemblés* par lui et pour lui. Notre culte communautaire a donc non seulement une dimension verticale, car nous sommes là pour lui, mais aussi une dimension horizontale, car c'est les uns avec les autres que nous sommes là devant lui. Cette horizontalité implique que le culte offert à Dieu par ceux qui sont assemblés en son nom n'a pas la gloire de Dieu comme seul objectif : il s'agit aussi de s'édifier mutuellement.

Le second objectif du culte communautaire : édifier les saints

L'Eglise rassemblée est le premier « lieu » où les chrétiens peuvent se comporter d'une manière digne de l'appel qu'ils ont reçu (Ep 4.1). Dans l'Eglise, Christ donne aux hommes (Ep 4.8) des ministres de sa Parole (Ep 4.11) afin de « former les saints pour l'œuvre du ministère, pour la construction du corps du Christ » (Ep 4.12). Il est dès lors naturel que la réunion principale de l'Eglise, son rassemblement

pour rendre ensemble un culte à Dieu, ait pour finalité d'édifier les membres de l'assemblée.

Ce qui édifie l'Eglise (1Co 12.3-4), ce sont des paroles qui instruisent (1Co 12.19), des paroles qui disent les merveilles de Dieu et qui nous aident à méditer, à mieux comprendre et à mieux vivre la grâce de Dieu. C'est ce à quoi doivent aussi servir nos cultes communautaires.

Lors du culte communautaire, nous nous approchons, avec crainte et tremblement,

de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste ; de dizaines de milliers d'anges ; de la réunion et de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux ; de Dieu, juge de tous ; des esprits des justes portés à leur accomplissement ; de Jésus, le médiateur d'une alliance neuve ; et du sang de l'aspersion qui parle mieux que celui d'Abel. (Hé 12.22-24)

Aussi intimidante que soit cette vérité, c'est en même temps avec une pleine assurance que nous nous approchons en Christ du trône de la grâce. Nous croyons en même temps ce que la Parole de Dieu dit à propos de notre cœur humain corrompu et ce qu'elle dit à propos de l'accès que nous avons auprès de Dieu. Nous sommes à la fois plus mauvais que ce que nous aurions jamais pu penser et en même temps plus aimés que ce que nous aurions jamais osé imaginer ! C'est pourquoi, lorsque nous rencontrons le Sauveur dans cette perspective, nous avons conscience de nos manquements et ressentons cette faim et cette soif pour une justice qui nous fait tellement défaut. Mais nous sommes heureux, parce qu'en venant à lui nous savons que notre désir sera comblé. Le Sauveur satisfait cette faim et cette soif spirituelles en nous donnant le pain de sa Parole et l'eau de son Esprit. Pour cette raison, la prédication de la Parole appliquée au cœur des croyants par l'Esprit est le grand temps fort de l'édification des saints. L'administration des sacrements, le saint baptême et la sainte cène, a également une

place de choix puisqu'ils signifient et scellent visiblement ce qui est prêché dans l'Évangile.

Mais c'est le culte tout entier, et non seulement ses temps forts, qui, en tant qu'il est de manière toute particulière rencontre avec le Dieu vivant et vrai, édifie, encourage et reconforte les saints en vue de l'accomplissement de leur vocation dans le monde. Ce deuxième objectif du culte communautaire d'édifier les saints pour qu'ils accomplissent leur vocation entretient une relation étroite avec le troisième objectif principal du culte qu'il reste à présenter – celui de la proclamation de l'Évangile.

*Le troisième objectif du culte communautaire :
proclamer l'Évangile*

La proclamation du règne du Christ est une bonne nouvelle pour ceux qui, rachetés par le Christ, croient en lui. La mission de l'Église consiste en ce que cette proclamation soit entendue jusqu'au bout du monde. Il s'ensuit qu'une partie de la vocation individuelle des chrétiens consiste à s'impliquer chacun à sa manière dans la mission de l'Église. Le culte communautaire est le premier lieu où, l'Évangile y étant normalement prêché, des cœurs incroyants peuvent être transpercés (*cf.* Ac 2.37) et que, « tombant face contre terre », des personnes qui ne croyaient pas encore puissent adorer Dieu « en déclarant : Dieu est réellement parmi vous ! » (1Co 14.25). La prédication de la folie de la croix doit bien sûr se faire hors des murs de l'église pour atteindre ceux qui n'entreraient jamais dans un lieu de culte, mais il va sans dire que les incroyants disposés à participer à nos rassemblements doivent pouvoir y entendre quelle sagesse et quelle puissance, folles aux yeux des hommes, Dieu utilise pour s'acquérir un peuple qui l'adore. Ce n'est pas seulement la prédication qui doit permettre de faire comprendre la folie de la croix : l'ensemble du culte peut être construit de ma-

nière réfléchi, dans l'élaboration de sa structure et de son contenu, d'une manière cohérente avec le message même de l'Évangile.

II. Les principes bibliques pour conduire le culte communautaire

1. Le principe régulateur du culte communautaire

a. Parcours biblique

Ce premier principe, qui est l'application faite au culte communautaire que la Bible est la seule règle infaillible de notre foi et de notre pratique, est classiquement énoncé par la *Confession de foi de Westminster* (chap. 21, § 1) :

Le vrai Dieu lui-même a ordonné et fixé par sa propre volonté la façon de lui rendre un culte, de telle sorte qu'aucun culte ne peut lui être rendu selon l'imagination et les désirs des hommes, ou selon les suggestions de Satan, sous quelque représentation que ce soit, ou de quelque autre manière que ce soit non prescrite dans la Sainte Écriture.

Dit plus simplement, ce qui doit se faire dans le culte « est expressément consigné dans l'Écriture ou doit en être déduit comme une bonne et nécessaire conséquence ; *rien, en aucun temps, ne peut y être ajouté*, soit par de nouvelles révélations de l'Esprit, soit par les traditions humaines » (chap. 1, § 6, italiques ajoutés).

Ce principe était connu des Israélites. En Deutéronome 12-13, dans un contexte où il est question du culte rendu à Yahvé (Dt 12-13), voici ce qu'il ordonne à son peuple : « Tout ce que je vous ordonne, vous veillerez à le mettre en pratique. *Tu n'y ajouteras rien et tu n'en retrancheras rien.* » Il s'agit de mettre en pratique tout ce que Dieu a ordonné pour son culte. Il s'agit aussi de ne rien ajouter, de ne pas faire ce que

Dieu n'a pas commandé. Cette erreur est celle que commirent Nadab et Abihou, fils d'Aaron : ils « prirent chacun une cassolette, y mirent du feu et placèrent de l'encens dessus ; ils présentèrent devant Yahvé un feu profane, *qu'il ne leur avait pas ordonné*. Alors un feu sortit de devant le Yahvé et les dévora : ils moururent devant le Yahvé. » (Lv 10.1-2) Il faut noter que le texte ne dit ni que ce châtement terrible arriva parce que leur démarche manquait de sincérité, de bonnes intentions, ni même que c'est parce qu'ils avaient fait quelque chose d'explicitement interdit dans la Loi. Ils avaient seulement pris la liberté de faire ce qui n'avait pas été ordonné par Dieu. Ce texte confirme donc le commandement de Deutéronome 13.1 : ne pas faire dans le culte ce que Dieu n'a pas ordonné pour le culte que nous lui rendons.

Ce que Dieu n'a pas commandé est donc en fait interdit. Cette équivalence entre « pas commandé » et « interdit » se trouve d'ailleurs dans un texte du prophète Jérémie : « Ils ont bâti des hauts lieux, le topheth qui est dans la vallée du Fils de Hinnom, pour jeter au feu leurs fils et leurs filles, *chose que je n'avais pas ordonnée* et qui ne m'était pas venue au cœur. » (Jr 7.31) Faire passer ses fils par le feu était, cette fois-ci, explicitement interdit par la Loi de Dieu – mais parce que ce que Dieu n'ordonne pas est exactement équivalent à ce que Dieu interdit, Yahvé peut dire ici par l'entremise du prophète Jérémie que ce qu'il a interdit ailleurs est « une chose qu'il n'a pas ordonnée ».

Pendant, il pourrait être argumenté qu'avec l'accomplissement des lois cérémonielles dans le sacrifice de Jésus, ce principe régulateur du culte communautaire ne concerne pas le culte rendu à Dieu par l'Eglise. Qu'en est-il ?

Le meilleur endroit pour commencer est peut-être le dialogue entre Jésus et la femme samaritaine. Le commentaire de Calvin sur Jean 4.22-26 met particulièrement en évidence que notre Seigneur

divise la somme de son propos en deux membres. Au premier, il condamne de superstition et erreur la forme de servir Dieu, de laquelle les Samaritains avaient usé : mais quant aux Juifs, il testifie qu'ils en avaient la vraie forme et légitime. Et ajoute la cause de la différence, que les Juifs étaient certains par la parole de Dieu, du service qu'ils lui rendaient : mais au contraire, les Samaritains n'avaient rien de certain de la bouche de Dieu. Au second, il déclare que les cérémonies que les Juifs avaient gardées jusques alors, prendraient bientôt fin.

Concernant le premier point, à propos de ce que le Seigneur dit à la femme samaritaine : « Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas » (Jn 4.22), Calvin écrit :

Par quoi toutes les bonnes intentions, qu'on appelle, sont abattues par cette sentence, comme d'une foudre. Car nous savons que les hommes ne peuvent qu'errer, quand ils sont gouvernés par leur propre opinion sans la parole ou le commandement de Dieu.

Autrement dit, Jésus confirme par cet enseignement sur l'adoration due à Dieu la validité du principe régulateur du culte, même si la venue du Christ a de lourdes conséquences sur la forme extérieure des cérémonies puisque les lois cérémonielles étaient sur le point d'être abolies. Ce que souligne bien Calvin à partir de ce passage, c'est que « nous ne différons des Pères qu'en la forme externe seulement, d'autant qu'eux adorant Dieu en esprit, étaient astreints aux cérémonies, lesquelles ont été abolies par la venue de Christ ». Adorer Dieu « en esprit et en vérité » (Jn 4.23) consiste dès lors à « retenir simplement ce qui est spirituel au service de Dieu, ôtant les enveloppements des cérémonies ».

La raison pour laquelle notre culte doit être régulé par ce principe est en fait la corruption de l'homme :

Vu que les hommes sont chair, il ne se faut point ébahir si les choses qui sont correspondantes à leur naturel, leur plaisent. De là advient qu'ils forgent et inventent beaucoup de choses

au service de Dieu, lesquelles étant pleines de grande ostentation, n'ont nulle fermeté. Mais ils devaient sur toutes choses considérer qu'ils ont affaire à Dieu, lequel s'accorde aussi peu avec la chair, que le feu avec l'eau. Cette seule pensée, quand il est question du service de Dieu, devait suffire pour refréner la légèreté frétilante de notre nature : à savoir que tant s'en faut que Dieu soit semblable à nous, que les choses qui nous plaisent le plus, lui viennent à contrecœur et dépit.

L'enseignement du Nouveau Testament se situe bien sur cette question de la régulation du culte dans la continuité de celui de l'Ancien. Dieu demande bien « que nous ne lui rendions aucun autre culte que celui qu'il a commandé dans sa Parole »¹.

Il s'agit en fait de se méfier de notre propre corruption morale : ce n'est pas parce que nous avons de « bonnes intentions » que ce que nous apportons à Dieu pour l'adorer lui sera agréable. Ce que Paul disait d'une forme de légalisme est tout aussi vrai concernant la tentation qui est toujours la nôtre d'apporter à Dieu un autre culte que celui qu'il a commandé dans sa Parole : « Il s'agit de commandements et d'enseignements humains qui ont, il est vrai, une apparence de sagesse [...] mais qui n'ont en fait aucune valeur et ne contribuent qu'à la satisfaction de la chair. » (Col 2.22-23)

b. « Eléments » et « circonstances » du culte

Le culte communautaire doit-il avoir lieu le samedi ou le dimanche ? Faut-il qu'il commence à 10 heures ou plutôt à 11 heures ? Doit-il durer deux heures ou quatre heures ? Le théâtre ou la danse sont-ils des formes acceptables du culte rendu à Dieu ? Que devons-nous chanter ? Avons-nous le droit d'utiliser des micros ou de mettre des chaises dans nos églises ? Devons-nous utiliser pour les chants un recueil ou

¹ *Catéchisme de Heidelberg*, R. 96.

plutôt un vidéoprojecteur ? Toutes ces questions ne sont pas sur le même plan :

Certains aspects du culte dû à Dieu [...] communs à toutes activités et sociétés humaines, doivent être arrangés selon la lumière naturelle et la sagesse chrétienne, dans le respect des règles générales de la Parole qui doivent toujours être observées. (*Confession de foi de Westminster*, chap. I, § 6)

Il s'agit de ce qui relève des « circonstances » du culte, c'est-à-dire des choix qu'il est nécessaire d'opérer même sur les questions où la Bible n'ordonne rien. Les questions qui relèvent des « circonstances » sont les mêmes qui se posent pour l'organisation de n'importe quelle réunion humaine : à quelle heure la réunion commencera-t-elle ? Combien de temps durera-t-elle ? Faut-il des bancs, des chaises ou laisser les gens debout ? Faut-il utiliser un support visuel écrit ou projeté ?

Cela ne signifie pas que les réponses à ces questions sont indifférentes : il s'agit d'arranger ces aspects du culte selon la lumière naturelle (le bon sens) et la sagesse chrétienne (le renouvellement de l'intelligence). Par exemple, il peut paraître préférable à certains de ne pas projeter le texte biblique à l'écran mais plutôt de demander aux membres de l'assemblée d'ouvrir la Bible. Cependant, si l'éclairage n'est pas suffisant, il faudra tout de même se résoudre à projeter le texte à l'écran.

Il faut en revanche bien distinguer ces « circonstances » des éléments que comprend le culte communautaire. La *Confession de foi de Westminster* (chap. XXI, § 6) propose une liste de ces éléments qui composent le culte :

Le culte religieux ordinaire de Dieu comprend la lecture des Ecritures faite dans la crainte de Dieu (Ac 15.21 ; Ap 1.3), une solide prédication (2Tm 4.2) et l'écoute attentive de la Parole dans l'obéissance à Dieu, et avec intelligence, foi et respect (Jc 1.22 ; Ac 10.33 ; Mt 13.19 ; Hé 4.2 ; Es 66.2), le chant des

psaumes avec la grâce dans le cœur (Col 3.16 ; Ep 5.19 ; Jc 5.13), comme aussi une juste administration des sacrements institués par Christ ; à cela s'ajoutent les serments religieux (Dt 6.13 avec Né 10.29), les vœux (Es 19.21 avec Ec 5.4, 5), les jeûnes solennels (Jl 2.12 ; Est 4.16 ; Mt 9.15 ; 1Co 7.5) et les actions de grâce lors de circonstances particulières (Ps 107 ; Est 9.22), le tout devant être pratiqué, en temps voulu, de manière sainte et religieuse (Hé 12.28).

Cette liste n'est pas forcément exhaustive : il faut peut-être préciser que ce qui est commandé dans le Nouveau Testament est le chant « des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels » et que l'offrande (Ga 2.10 ; 1Co 9.3-12) pourrait aussi faire partie de cette liste.

La structure liturgique, quant à elle, doit certainement être considérée comme une « circonstance » du culte : en fonction de la situation, des temps et des lieux, la forme du culte peut et doit changer. En revanche, l'existence d'un motif récurrent dans les structures liturgiques des cultes rendus à Dieu décrits par la Bible (*cf.* section suivante) invite, pour le moins, à réfléchir sérieusement aux raisons pour lesquelles nous choisissons de nous éloigner de ce motif, lorsque c'est le cas. Cette question sera traitée en même temps que le deuxième principe qui doit orienter le culte que nous rendons à Dieu : le principe dialogique du culte communautaire.

2. Le principe dialogique du culte communautaire

a. Le principe dialogique et l'alliance

Le « principe dialogique » ne gouverne pas seulement le culte communautaire mais aussi toute l'histoire du salut. L'histoire de la rédemption que raconte la Bible est en effet le récit des interactions entre Dieu et son peuple. Dieu prend l'initiative, il parle à son peuple. Son peuple lui répond et lui obéit ou, malheureusement, l'ignore et pèche. Dieu, à son

tour, répond en conséquence, bénissant ou maudissant son peuple. Il s'agit là d'un véritable « dialogue d'alliance ».

Il n'est dès lors pas très surprenant que l'examen des quelques textes relatant les assemblées particulières du peuple de Yahvé en l'honneur de son Dieu révèle que ce « principe dialogique » se retrouve dans la structure liturgique de ces cultes. Le culte communautaire que rend la communauté de l'alliance à son Dieu traduit ce qui est au cœur même de l'alliance : la rencontre avec Dieu. Dans cette rencontre, Dieu redit combien il aime son peuple. L'assemblée, pleine de reconnaissance, loue alors le Seigneur en faisant monter vers lui ses prières et ses chants. Dieu nous parle. Nous lui répondons. Ce « principe dialogique » du culte manifeste au plan communautaire que c'est une véritable relation qui est au cœur de notre spiritualité : il nous parle, nous lui répondons.

b. Parcours biblique

Déjà dans le jardin d'Eden, Dieu avait passé alliance avec l'homme et la femme – alliance que la théologie réformée a appelée « alliance des œuvres ». Le principe dialogique était donc opérationnel avant même la chute, avant le lancement de l'histoire de la rédemption. Adam et Ève avaient reçu une parole de la part de Dieu : il leur fallait se multiplier et soumettre la nature, garder le jardin et le cultiver et ne pas toucher à l'arbre du fruit de la connaissance du bien et du mal. Malheureusement, au lieu de faire confiance à Dieu et de mettre en pratique ce qu'il leur demandait, ils ne gardèrent pas le jardin de l'intrusion du Serpent en le chassant, mais ils l'écoutèrent et transgressèrent le commandement de Dieu. Dieu avait parlé aux hommes, mais les hommes ont répondu d'une manière parfaitement inappropriée – la désobéissance – avec toutes les conséquences que l'on sait...

Un nouvel Adam, Noé, fait bien mieux que son ancêtre : à la parole que lui adresse Dieu lui commandant de sortir de l'arche (Gn 8.15-17), il répond avec une stricte obéissance en sortant de l'arche (Gn 8.18). Sa réponse se prolonge dans le premier acte d'adoration que décrit explicitement la Bible : la construction d'un autel en l'honneur de Yahvé sur lequel il offre des sacrifices d'animaux purs (Gn 8.20)². Le dialogue se poursuit alors puisque le texte mentionne la réaction de Yahvé au verset suivant : c'est avec plaisir que Dieu reçoit ce sacrifice. Dieu adresse alors à Noé aussi bien des promesses (Gn 8.21-22) et des bénédictions (Gn 9.1-3), que des commandements (9.4-7). Il conclut cette rencontre avec Noé avec une confirmation de son alliance par l'établissement de l'arc-en-ciel comme signe et sceau de cette alliance (9.8-17).

Ou lorsque Dieu choisit d'appeler Abraham et de le mettre à part pour qu'il devienne l'ancêtre du peuple par lequel il sauvera le monde (Gn 12.1-3), que se passe-t-il ? Dieu lui apparaît, lui parle et lui promet que ce pays de Canaan (Gn 12.7), où Abraham est venu, sera donné à sa descendance. Quelle est la réponse d'Abraham à la promesse gracieuse qui lui est faite ? Il « bâtit là un autel pour le Yahvé qui lui était apparu. Puis il leva le camp pour se rendre dans la montagne, à l'est de Beth-El ; il dressa sa tente entre Beth-El, à l'ouest, et le Aï, à l'est. Il bâtit là un autel pour le Yahvé et invoqua le nom du Yahvé. » (Gn 12.7-8)

² Il y a ici une difficulté apparente pour le principe régulateur du culte puisque nous n'avons pas connaissance qu'à l'époque de Noé Dieu avait commandé d'offrir des animaux purs. Cependant, le seul fait que Noé avait conscience qu'il existait des animaux purs et impurs implique de se demander « purs et impurs » pour quoi ? Dans la mesure où il n'est pas fait de mention de restrictions alimentaires dans le contexte (*cf.* Gn 9.1-3), il s'agit certainement de pureté et d'impureté des animaux par rapport aux sacrifices à offrir à Yahvé. Il faut donc en conclure soit que Noé avait reçu une parole l' enjoignant explicitement de sacrifier ces animaux, soit qu'il avait déduit comme une bonne et nécessaire conséquence de la distinction que Yahvé avait faite entre animaux purs et impurs (Gn 7.2-3) que ces animaux étaient destinés au sacrifice.

Le premier culte communautaire relaté dans l'Écriture de manière détaillée est celui de l'assemblée d'Israël rassemblée au mont Sinai (Ex 24). Les chapitres 19 à 23 du livre de l'Exode décrivent l'établissement de l'alliance entre Dieu et son peuple. Le chapitre 24, quant à lui, rapporte le culte rendu par Israël à son Dieu au moment de ratifier l'alliance. La structure de ce culte peut être analysée ainsi :

1. Dieu donne ses instructions (v. 1-3a).
2. Première réponse du peuple : « Tout ce que Yahvé a dit nous le ferons » (v. 3b).
3. Deuxième réponse du peuple : un autel est construit sur lequel sont offerts des sacrifices (pour le péché) avant de s'approcher formellement de Dieu (v. 4b-6).
4. Moïse lit les paroles de Dieu consignées dans le livre de l'alliance (*cf.* v. 4a) (v. 7a).
5. Réponse du peuple : « Tout ce que Yahvé a dit nous le ferons et nous l'écouterons » (v. 7b).
6. Moïse asperge le peuple avec le sang qui sert de signe et de sceau de l'alliance (v. 8).
7. Les représentants du peuple de Dieu mangent en présence du Dieu de l'alliance (v. 9-11).

Le culte communautaire décrit avec le plus de détails est le culte de dédicace du temple tel qu'il est rapporté en 2 Chroniques 5-7. Ce récit est plus long et plus détaillé que celui d'Exode 24, mais il faut noter qu'au niveau structurel les similitudes sont nombreuses :

1. Convocation et rassemblement du peuple, préparation au culte (5.2-5).
2. Sacrifices (pour le péché) offerts à Dieu par le peuple avant de s'approcher formellement de lui (5.6).
3. Entrée formelle par les prêtres dans la présence de Dieu (5.7-10).

4. Psaume de louange par les prêtres (5.11-13a).
5. Manifestation par Dieu de son approbation et de sa gloire : la nuée remplit le temple (5.13b-14).
6. Proclamation de la Parole de Dieu par Salomon (6.1-11).
7. Prière d'intercession par Salomon (6.12-42).
8. Manifestation par Dieu de son approbation et de sa gloire : le feu du ciel consume les holocaustes et la nuée remplit le temple (7.1-2).
9. Adoration et psaume de louange par le peuple (7.3).
10. Sacrifices (de communion) offerts à Dieu par le peuple (7.4-9).
11. Renvoi du peuple par Salomon (7.10).

D'autres textes mériteraient d'être décrits dans le détail et d'être comparés les uns aux autres, notamment : 1 Chroniques 28.1-29.22, 2 Chroniques 29, 2 Chroniques 30, 2 Chroniques 35 ou Néhémie 8.1-12, Néhémie 8.13-18 ou encore Néhémie 9.1-10.40. Pour l'instant, il suffit cependant de constater que, outre le temps de convocation et de rassemblement du peuple au début du culte et la bénédiction et dispersion du peuple à la fin, quatre grands temps se dégagent : (i) l'entrée dans la présence de Yahvé ; (ii) la proclamation de la Parole de Yahvé ; (iii) la réponse du peuple à la parole de Yahvé ; (iv) la communion avec Yahvé symbolisée par un repas. Il apparaît dans tous ces textes un motif récurrent et fondamental selon lequel le dialogue entre Dieu et son peuple suit un certain ordre, même s'il existe au sein de cet ordre une certaine liberté.

Ce motif récurrent disparaît-il lors du passage de l'ancienne à la nouvelle alliance ? Il y a de bonnes raisons de penser que ce n'est pas le cas, même s'il faut d'abord souligner que le Nouveau Testament ne relate jamais les cultes des premiers chrétiens de manière suffisamment détaillée pour répondre de manière convaincante pour tous. Pourtant,

il me semble que le livre de l'Apocalypse confirme ce motif récurrent et fondamental selon lequel le dialogue entre Dieu et son peuple suit un certain ordre.

Il faut d'abord remarquer qu'il n'est peut-être pas si anodin qu'il n'y paraît d'abord que la vision qu'a reçue Jean ait été donnée « le jour du Seigneur » (1.10) alors que le Seigneur ressuscité veut précisément communiquer à ses Eglises qu'il marche au milieu d'elles (1.12-13), qu'il est avec les chrétiens tous les jours jusqu'à la fin du monde même dans les difficultés et persécutions. En effet, ce que Jean est appelé à voir et à rapporter constitue une sorte de liturgie céleste qui reprend divers éléments déjà repérés dans les textes de l'Ancien Testament :

1. Manifestation de la présence de Dieu par des éclairs, des voix et des tonnerres (4.2-4).
2. Présence de plusieurs cercles d'adorateurs autour du trône de Dieu (4.5-11) qui fait particulièrement écho à 2 Chroniques 5.2-5 et ses cercles d'adorateurs, des plus proches conseillers du roi au peuple tout entier.
3. Apparition de l'agneau immolé (5.1-7) : le rouleau de l'histoire de la rédemption ne peut être ouvert tant que n'apparaît pas celui qui, seul, parce qu'il est sans péché, est digne de l'ouvrir. Les pleurs de Jean (confession du péché) du verset 4 laissent donc place à l'assurance joyeuse fournie par le lion de Juda messianique, vainqueur du péché et de la mort.
4. L'apparition de l'agneau permet au peuple de continuer son culte et de s'approcher sans obstacle de son Dieu et de lui manifester sa reconnaissance pour ce que Jésus a fait (5.8-14).
5. Proclamation de la parole de Dieu dans les sept sceaux (6.1-7.8).
6. Réponse du peuple : prières de louange (7.9-8.4).

Avec l'ouverture des sept sceaux commence en fait le premier des cinq septénaires qui composent le corps du développement de l'Apocalypse. La structure littéraire de ces cycles étant proches, il n'est pas étonnant de retrouver les éléments suivants qui se répètent :

1. Manifestation de la présence de Dieu par des éclairs, des voix, des tonnerres, un tremblement de terre (8.5 ; 16.18) et par de la grêle (11.19) ou par de la fumée dans le sanctuaire (15.5-8).
5. Proclamation de la parole de Dieu dans les sept trompettes (8.6-11.15), les sept visions (12.1-15.1), les sept coupes (16.1-16) et les sept paroles sur Babylone (17.1-18.24).
6. Réponse du peuple : prières de louange (7.9-8.4 ; 11.16-18 ; 15.2-4 ; 19.1-5)³.

La fin de l'Apocalypse introduit de nouveaux éléments :

7. Le repas d'alliance des noces de l'Agneau (19.6-10) dont le grand dîner de Dieu donné aux oiseaux qui volaient dans le ciel (19.17-21) est la contrepartie, suite à la victoire du cavalier blanc (19.11-16) qui est, précisément, l'Agneau.
8. Bénédiction éternelle du peuple de Dieu (21.1-22.7).

³ Dans le contexte des récurrences mises en évidence, l'absence de louanges de la part du peuple lors du cycle des sept coupes est remarquable. Il se comprend cependant aisément à la lumière d'Apocalypse 15.8, qui énonce que personne ne pouvait entrer dans le sanctuaire, et de l'ensemble du chapitre 16 : l'intensité de la colère de Dieu est telle dans ce chapitre que les îles mêmes doivent s'enfuir. Devant une telle dévastation, il n'est peut-être pas opportun pour le peuple de Dieu de manifester une joie ostentatoire.

c. Quelles conséquences pour le culte chrétien ?

Si l'histoire de la rédemption, décrite dans l'Apocalypse, suit une structure liturgique semblable à celle des cultes de l'Ancien Testament, que faut-il en tirer lorsque nous nous rassemblons le « jour du Seigneur » pour lui rendre un culte ?

Lorsque notre Seigneur institua la sainte cène, il le fit, entre autres, dans une perspective eschatologique (le « jusqu'à ce qu'il vienne » de 1 Corinthiens 11.26). Le culte communautaire que nous rendons chaque dimanche à Dieu ne pourrait-il pas – ne devrait-il pas – nous servir à participer d'ores et déjà à ce culte eschatologique ? Comme dans l'Apocalypse, nous ne pouvons pas nous approcher sans crainte de Dieu si ce n'est par le sang de l'Agneau immolé. Mais puisque par son sacrifice nous avons l'assurance d'un plein accès au sanctuaire céleste (Hé 10.19), il est naturel que le rappel de son sacrifice pour ôter nos péchés et de l'assurance que nous possédons maintenant nous conduisent dans une louange joyeuse de celui qui nous sauve. Dans ces conditions, quoi de plus normal que d'écouter avec la plus grande attention ce que Dieu nous dit dans sa Parole – aussi bien le rappel de sa grâce et de sa fidélité que ses exigences envers nous, qui sommes son peuple de prêtres et qui le représentons sur la terre.

Dans nos cultes, nos prières montent vers le trône de Dieu pour qu'il continue à être fidèle à ses promesses et pour que nous puissions ainsi nous aussi lui être fidèles malgré nos nombreuses imperfections. Nous lui apportons donc non seulement notre louange, mais nous prions aussi pour nous-mêmes, en tant qu'individus et que communauté, et pour notre pauvre monde, avec l'assurance que les prières de ceux qui sont réunis en son nom pour former cette nouvelle humanité qu'est l'Eglise (Mt 18.15-20) seront exaucées : oui, le Seigneur manifeste sa présence, il donne le feu de son Esprit pour bénir son peuple.

C'est pourquoi, dans nos cultes, nous célébrons aussi le repas du Seigneur dans lequel nous nous rappelons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne et par lequel nous recevons l'assurance que

son corps a été offert et rompu sur la croix et son sang versé, aussi certainement que je vois de mes yeux que, pour moi, le pain du Seigneur est rompu et la coupe est donnée ; et qu'il veut nourrir et désaltérer mon âme pour la vie éternelle de son corps crucifié et de son sang répandu, aussi certainement que je reçois de la main de l'officiant et goûte corporellement le pain et la coupe du Seigneur, qui me sont donnés comme signes certains du corps et du sang du Christ lui-même⁴.

Ainsi renouvelés, nous sommes prêts à recevoir à la fin du culte la bénédiction de Dieu avant de repartir dans le monde y accomplir notre vocation. La perspective de la bénédiction divine de la vie éternelle est de cette manière le contexte dans lequel s'inscrit notre vie quotidienne.

Il est certes vrai que nous vivons au milieu d'une génération perverse et corrompue, mais si nos cultes imitaient un peu plus qu'ils ne le font à l'heure actuelle la liturgie céleste et eschatologique, peut-être serait-il plus facile au quotidien d'avoir véritablement et pleinement conscience que notre unique assurance dans la vie et dans la mort est d'appartenir à Jésus-Christ notre fidèle sauveur qui nous a parfaitement délivrés de tous nos péchés et de toute la puissance du diable, et de vivre toute sa vie à la gloire de Dieu (1Co 10.31) comme un acte d'adoration qui anticipe la félicité éternelle dans l'attente du retour de Jésus dans la gloire. « Amen ! Viens, Seigneur Jésus ! » (Ap 22.20)

⁴ *Catéchisme de Heidelberg*, R. 75.

3. Le principe corporatif du culte communautaire

Le troisième principe qui doit conduire le culte communautaire est, précisément, qu'il s'agit d'un culte communautaire. Il s'agit de rendre un culte à Dieu qui correspond au fait que nous le faisons en communauté (plutôt qu'en famille ou dans l'intimité d'un culte personnel). Dans la vie de tous les jours, nous nous rendons bien compte que nous ne parlons pas à nos parents ou à nos amis les plus proches en étant seuls avec eux ou lorsqu'il y a du monde. Il y a des marques d'affection et des confidences qui sont parfaitement déplacées en public mais que nous avons la liberté de faire dans un cercle plus restreint et, évidemment, dans l'intimité d'un tête-à-tête. Pour cette raison, le culte communautaire n'est pas le lieu de l'expression *particulière* des joies particulières et des fautes particulières d'un individu, sauf lorsqu'elles concernent la communauté.

Le fait que nous nous réunissions de manière corporative ou communautaire est une conséquence de l'alliance : Dieu fait alliance avec un peuple. Le culte est l'assemblée solennelle du peuple que Dieu rassemble. Pour cette raison, le culte doit rassembler toutes les différentes catégories qui composent l'Eglise, aussi bien aux plans socio-économique et socio-culturel qu'au niveau des tranches d'âge – aussi bien les « enfants » que les « pères » et les « jeunes gens » (*cf.* 1Jn 2.12-14). L'intégration des enfants au culte communautaire doit particulièrement être réfléchi – y compris dans les communautés qui ne les considèrent pas comme participant de l'alliance – car, de fait, ils sont là et, pour le moins, sont confiés à la garde de l'Eglise. Ils doivent apprendre avec leurs parents et en les imitant à adorer le Seigneur avec crainte, joie et sincérité. « Réunissez le peuple, consacrez une assemblée ! Rassemblez les anciens, réunissez les enfants, même les nourrissons au sein de leur mère ! » (Jl 2.17) Tous sont concernés !

III. Comment mener la réforme du culte évangélique du XXI^e siècle ?

En supposant qu'il est clair à ce stade qu'il faut réformer en notre siècle le culte évangélique, il reste à savoir comment mener cette réforme. L'exemple des grandes réformes du passé tout autant que l'examen de l'enseignement biblique sur les vertus chrétiennes montrent que, s'il faut certainement de l'énergie pour conduire ce genre de réforme, il faut surtout faire preuve d'une grande écoute et d'une grande compréhension. L'Eglise est là où elle en est aujourd'hui. Il est nécessaire de la faire progresser, mais il n'est pas utile (et encore moins efficace) de la brusquer pour y parvenir. C'est en fait un alliage de différentes vertus qu'il faut manifester.

Douceur et patience

Le respect des convictions et des habitudes de chacun est plus que toute autre chose nécessaire. Chacun a de bonnes raisons de penser ce qu'il pense concernant le culte, même s'il ne s'agit pas forcément de raisons scripturaires. La force de l'habitude est elle-même une raison qu'il ne faut pas sous-estimer... et qu'il ne faut pas non plus mépriser. Manifester de l'amour, en l'occurrence pour nos frères et sœurs dans la foi, implique de les respecter même dans leurs convictions les plus folles. Certaines d'entre elles peuvent concerner la manière de conduire le culte, d'autant plus que certaines cultures d'Eglises locales nous habituent à des motifs liturgiques passablement éloignés de ceux que l'Écriture met en évidence. Face à l'inertie que peuvent recevoir dans ce contexte nos arguments, la meilleure posture est certainement de s'armer de douceur et de patience plutôt que d'une agressivité souvent du plus mauvais goût.

Conviction et persuasion

Le respect de l'autre, une patience véritable à son égard et une douceur certaine dans l'attitude manifestée à son endroit n'impliquent pas nécessairement une démission quant à la transmission de ce que nous recevons comme vérité biblique. Si nous savons que le cœur du peuple de Dieu est dur et que sa nuque est raide (nous sommes bien placés pour le savoir, puisque notre cœur à nous est tout aussi dur et notre nuque tout aussi raide), nous savons aussi que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre et que, par son travail et son intercession, des prises de conscience extraordinaires peuvent avoir lieu dans l'Eglise à certaines époques et à certains endroits. Pour cette raison, s'il ne faut pas désarmer de patience et de douceur, il ne faut pas non plus manquer de conviction et de persuasion. Il faut développer notre argumentaire et étudier la Bible avec nos communautés pour les convaincre par la Parole, et donc par l'Esprit, de la justesse de ce que nous recevons comme une vérité biblique.

Confiance et sérénité

Parce que cette œuvre est en dernier ressort une œuvre de l'Esprit, tout ce que nous pouvons faire, c'est attendre : attendre de le voir agir par sa Parole, attendre de le voir changer le point de vue dominant de nos assemblées par le renouvellement de l'intelligence, attendre de le voir transformer nos cultes par la sagesse que nous lui demandons pour comprendre ce qu'il attend de nous. Cette attente se vit dans la confiance et dans la sérénité : c'est Dieu qui est souverain. Il dirige l'histoire. Il la mène à son accomplissement. Et même si nous ne verrons peut-être jamais un tel changement dans nos Eglises concernant la manière de vivre le culte, nous avons l'assurance que, pour l'éternité, nous

prendrons part à ce culte céleste – mais sur la terre renouvelée lorsque nous participerons au festin de l'Agneau.

Le gouvernement ecclésial dans les Églises réformées françaises au XVII^e siècle¹

Paul WELLS

Professeur émérite de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Le XVII^e siècle en France commence avec l'accession au trône d'Henri de Navarre, après sa conversion au catholicisme romain en 1589. Cet événement annonçait la fin de deux décennies de guerres de religion sanglantes et la promulgation d'un édit de tolérance pour les huguenots en 1598, l'Édit de Nantes, qui sera révoqué par Louis XIV presque un siècle plus tard en 1685². Pendant cette période, les protestants jouissent de libertés de plus en plus limitées, avant de subir une oppression civile grandissante. La tolérance relative permet l'établissement d'un gouvernement ecclésial régulier et une certaine croissance dans les Églises réformées³. Celles-ci sont tellement soumises à l'autorité royale que le monarque français évite dans un premier temps de s'opposer activement à elles. Leur soumission est telle qu'elle donne lieu à un dicton catholique : « Soumis comme un huguenot. »

¹ Conférence donnée à Kosin University à Busan, en Corée, en octobre 2015.

² Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990. La Révocation a banni les activités ecclésiastiques protestantes de la vie publique, les temples ont été démolis, les rencontres interdites, les pasteurs contraints à abjurer ou à partir en exil et les enfants devaient être baptisés catholiques.

³ Sur l'Édit de Nantes, voir Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1955/1994, p. 514-518 ; Bernard Cottret, *L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris, Tempus Perrin, 2016.

Un sort tragique

Les huguenots étaient de fidèles partisans de la monarchie des Bourbons. À la fin de cette période, à l'époque de la révocation de l'Edit de Nantes, le prédicateur renommé Jean Claude, qui était un grand défenseur des huguenots persécutés, écrit *Les plaintes des Protestants, cruellement opprimés dans le Royaume de France* (1686)⁴. Son plaidoyer biblique contre la persécution a perdu de sa force sous l'influence de Richard Simon et de Pierre Bayle, qui figurent parmi les promoteurs de la libre pensée⁵.

Cette période a été critique pour les calvinistes français, qui ne s'en sont jamais réellement remis⁶. Dès lors et malgré la liberté limitée concédée par l'Edit de Nantes, la vie de l'Eglise réformée est progressivement étranglée⁷. On estime qu'à l'époque de la Révocation non seulement des dizaines de milliers de huguenots ont déjà quitté la France, mais aussi quelque 600 pasteurs. Entre 1685 et 1715, 200 000 de plus prennent le chemin de l'exil⁸. D'autres abjurent publiquement, de manière sincère ou superficielle. Au siècle suivant,

⁴ Jean Claude a été pasteur à Nîmes, Montauban et Charenton et est mort en exil à La Haye en 1687.

⁵ Richard Simon, auteur d'une des premières études critiques de l'Ancien Testament (1685), a été qualifié de père de l'exégèse moderne dans le texte présenté par la Commission biblique pontificale à Jean-Paul II le 23 avril 1993, « L'interprétation de la Bible dans l'Eglise ». Pierre Bayle, un contemporain de John Locke, a publié comme le philosophe anglais une œuvre novatrice sur la tolérance, *De la tolérance*, en 1685.

⁶ Paul Wells, "Calvin and France : A Paradoxical Legacy", H. van den Belt (sous dir.), *Restoration through Redemption : John Calvin Revisited*, Leyde, Brill, 2013, p. 271-282.

⁷ Janine Garrison, *L'Edit de Nantes et sa révocation*, Paris, Seuil, 1985, p. 119-183.

⁸ Marianne Carbonnier-Burkard, *Comprendre la révolte des Camisards*, Rennes, Ouest-France, 2008, p. 20.

la libre pensée des Lumières influence ceux qui restent⁹. Aussi juste avant la Révolution de 1789 n'y a-t-il plus que 472 Eglises protestantes (alors qu'on estime qu'il y en avait plus de 1200 en 1570) de taille réduite dans des enclaves restreintes et 180 pasteurs, dont un bon nombre ont suivi les philosophes et adopté le déisme. Le calvinisme a disparu du territoire français ; il n'a jamais été rétabli en tant que mouvement influent et même aujourd'hui il se limite au témoignage d'individus ou de groupes isolés.

Les synodes réformés pendant la période de tolérance limitée ont été marqués par l'approbation des *Canons de Dordrecht*, la controverse concernant l'enseignement de Moïse Amyraut à l'Académie de Saumur dans la vallée de la Loire, et les épreuves croissantes de l'Eglise, victime de la rigueur imposée par Louis XIV. Il faut souligner qu'entre l'assassinat d'Henri IV par un extrémiste catholique en 1610 et la Révolution de 1789, quatre rois Bourbons se sont succédé dont le pouvoir n'a cessé de croître jusqu'à ce qu'il commence à diminuer avant 1789. Ils ont continuellement mené une politique répressive contre les huguenots. Ce fait est souvent sous-estimé, quand on considère à la fois les politiques d'exclusion que les protestants ont subies et la manière dont ils ont réagi à celles-ci. Ce qui se passait à la même époque en Angleterre et aux Pays-Bas n'a pas non plus aidé, et Louis XIV a sans doute tremblé à la pensée du sort de Charles I^{er} ou du fédéralisme en développement aux Pays-Bas.

Controverses synodales et ecclésiales

Après l'Edit de Nantes en 1598, les synodes se sont réunis tous les trois ans jusqu'en 1628. Au XVII^e siècle, il ne

⁹ Sur l'effondrement des Eglises réformées en France avant la Révolution, Daniel Robert, *Les Eglises réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, p. 16-20.

pouvait pas y avoir de synode sans autorisation royale et la présence d'un représentant du roi. Après 1628, il n'y a eu que quatre synodes nationaux, car leur activité était de plus en plus limitée : Charenton (Paris) en 1631 et 1644, Alençon en 1637 et enfin le synode de Londres en 1659. Après cela, il n'y a plus eu de synodes avant la Révolution en raison des persécutions croissantes.

Les principales figures de cette période sont l'Écossais John Cameron, Moïse Amyraut, Pierre Du Moulin, Jean Daillé, André Rivet, Charles Drelincourt, Claude Pajon, Jean Claude et Pierre Jurieu. L'école genevoise exerce son influence avec les Turretin, l'oncle Bénédicte (1588-1631) et son neveu bien plus connu François (1623-1687), Jean Diodati (1576-1649), qui a traduit la Bible en italien, et Bénédicte Pictet, qui a écrit une théologie en trois volumes (1696) et une œuvre importante en deux volumes sur l'éthique chrétienne (1692).

La principale question théologique à l'époque dans la vie des synodes était, de toute évidence, la condamnation de l'arminianisme. Du Moulin, Rivet et leurs compagnons craignaient que l'amyraldisme, issu de l'« universalisme » de Cameron qui avait une énorme influence sur ses étudiants, ne constitue une étape vers le synergisme¹⁰. Du Moulin a écrit de manière explicite contre les arminiens (« singes des pélagiens »), et son *Anatomie de l'arminianisme* (1619) révèle ses dons de théologien et de polémiste¹¹. Les adversaires d'Amyraut craignaient que sa conception en deux étapes du décret divin de salut – le Christ meurt hypothétiquement

¹⁰ Albert Gootjes, "John Cameron and the French Universalist Tradition", in Martin I. Klauber, ed., *The Theology of the French Reformed Churches. From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformed Heritage Books, 2014, p. 169-196. Ma recension de ce livre se trouve dans *La Revue réformée* 281 (2017/1), p. 85-91.

¹¹ Martin I. Klauber, "Defender of the Faith or Reformed Rabelais ? Pierre Du Moulin (1568-1658) and the Arminians", in Klauber, ed., *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 217-236.

pour tous et est ensuite reçu par ceux qui croient à l'Évangile – n'aboutisse inévitablement à la préséance arminienne et à la limitation de la souveraineté divine dans le salut¹². Ils estimaient que cette conception creusait un sillon différent de celui de Dordrecht, particulièrement dans son troisième canon, qui avait été accepté par le synode d'Alès, dont Pierre Du Moulin était le modérateur, en 1620. Toutefois, la théologie enseignée à Saumur par Amyraut, La Place et Louis Cappel, sur la ligne de Cameron, a conservé son attrait pendant cette période et n'a jamais été condamnée officiellement par un synode en tant qu'hérésie. Malheureusement, on ne se souvient généralement d'Amyraut, théologien de talent, que dans le contexte de cette controverse¹³.

Une autre controverse synodale, plus tardive que celle qui a concerné la théologie de Saumur, mais non sans rapport avec elle, a porté sur l'œuvre du Saint-Esprit dans la conversion et a été centrée sur les idées de Claude Pajon. Pajon a peu publié, mais ses idées se sont largement répandues et ont fait l'objet de nombreuses discussions, suscitant deux vagues de controverse entre 1665-1667 et 1676-1685. Ces questions n'ont pas été traitées en synode, car le roi n'en a autorisé aucun pendant cette période. Pajon est allé plus loin qu'Amyraut, qui estimait que si l'Esprit agit de manière immédiate sur l'intellect dans la conversion, il opère seulement de façon médiate sur la volonté, puisque son œuvre passe par l'intellect. Pajon semble avoir nié une opération immédiate de l'Esprit sur l'intellect comme sur la volonté. Ses adversaires, dont des figures très influentes comme Jean

¹² Sur Amyraut et l'amyraldisme, voir Richard Stauffer, *Moïse Amyraut : un précurseur français de l'œcuménisme*, Paris, Librairie Protestante, 1962 ; Alan C. Clifford, *Calvinus : Authentic Calvinism, a Clarification*, Norwich, Charenton Reformed Publishing, 1996.

¹³ Richard A. Muller, "Beyond Hypothetical Universalism : Moïse Amyraut on Faith, Reason and Ethics", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 198.

Claude et Pierre Jurieu, estimaient que l'enseignement de Pajon suscitait des difficultés à propos non seulement de la corruption de l'homme mais aussi du *concours* providentiel dans la conversion. Pajon n'a jamais été condamné pour hérésie et a échappé aux accusations en orientant ses efforts vers une réfutation de l'œuvre du janséniste talentueux Pierre Nicole, *Préjugés légitimes contre les calvinistes* (1671)¹⁴.

Les diverses polémiques synodales pendant cette période ont affaibli le témoignage des Eglises protestantes et les ont éloignées des problèmes politiques concrets auxquels elles étaient confrontées en France ; ceux-ci étaient de deux natures : l'opposition permanente du catholicisme renaissant et de ses défenseurs éloquents, dont les jansénistes, d'une part, et l'autoritarisme du roi, d'autre part. Pourquoi les Eglises françaises n'ont-elles développé aucune autre forme de résistance qu'un respect passif pour la monarchie avant la désastreuse révolte des Camisards dans les Cévennes au début du XVIII^e siècle ?¹⁵ Pourquoi les calvinistes n'ont-ils pas développé en France de théorie semblable à celle de Samuel Rutherford en Ecosse dans sa *Lex Rex* (1644) ou de Louis Althusius aux Pays-Bas dans sa *Politica* (1603), soutenant qu'un tyran peut être destitué et même mis à mort ? L'idée n'était pas nouvelle, et il y avait aussi des précédents en France. Les « monarchomaques » avaient contesté le pouvoir absolu de la monarchie, s'appuyant sur la section finale de l'*Institution chrétienne* de Calvin et sur l'ouvrage de Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats*, qui évoquent une opposition juste et active à la tyrannie¹⁶. Les synodes de l'Eglise réformée française

¹⁴ Albert Gootjes, "Politics, Rhetoric, and Exegesis. Claude Pajon (1626-1685) on Romans 8:7", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 296-306.

¹⁵ Maurice Longeiret, *Quand Dieu dirige l'histoire et la conduit à bonne fin*, Excelsis, Cléon d'Andran, 2013, p. 81-126, sur la période dite du désert.

¹⁶ Les « monarchomaques » sont ceux qui combattent contre le roi. Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, sous dir. Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1971. Sont également considérés comme monarchomaques Fran-

étaient-ils trop liés à la noblesse protestante et ses théologiens trop attentifs à ne pas contrarier leurs leaders et leurs protecteurs ?

Les origines du système synodal

L'organisation ecclésiale française joue un rôle important dans le développement ultérieur du presbytérianisme, puisqu'elle a été adoptée et adaptée par d'autres Eglises réformées nationales en Europe de l'Ouest et au-delà¹⁷. Trois facteurs ont contribué au développement de l'organisation ecclésiale en France au XVII^e siècle. Premièrement, l'enseignement de Calvin sur le gouvernement, deuxièmement, sa conception de l'ordre dans l'Eglise et, troisièmement, la discipline ecclésiastique adoptée par les Eglises françaises en même temps que la *Confession de foi de La Rochelle* en 1559. Cette discipline a été ajoutée aux 38 articles originaux de la *Confession* et a été portée à 252 articles par le synode de Loudun en 1659¹⁸.

À la différence de Martin Luther dont les idées sur l'organisation de l'Eglise étaient plus circonstanciées, Calvin soutenait que celle-ci avait un double caractère. L'Eglise est directement placée sous la seigneurie du Christ, et non sous une hiérarchie humaine, et l'Ecriture donne un modèle précis de gouvernement ecclésial. En cela, Calvin a appliqué la théologie des deux royaumes de Luther, le règne du Christ dans la société et dans l'Eglise, avec une plus grande cohérence que le réformateur allemand. Concernant le gouver-

çois Hotman (1524-1590), Simon Goulart (1543-1628), Nicolas Barnaud (1538-1604), Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) et George Buchanan (1506-1582).

¹⁷ Cf. Theodore G. van Raalte, "The French Reformed Synods of the Seventeenth Century", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 57-97.

¹⁸ Le texte de cette discipline est aujourd'hui perdu, mais des parties ont été reconstituées. Voir Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France : XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2012, chap. V.

nement civil, Calvin soutenait que des magistrats pouvaient résister à la tyrannie du roi, si nécessaire, comme l'établit le dernier chapitre de l'*Institution chrétienne* :

S'il existait à notre époque des magistrats établis pour la défense du peuple afin de réfréner la trop grande ambition ou liberté des rois [...] je ne leur défendrais pas du tout de s'opposer et de résister à l'intempérance ou à la cruauté des rois dans l'exercice de leur fonction. J'estime même que, s'ils voyaient combien les rois maltraitent abusivement le pauvre peuple et faisaient comme si cela n'était pas, cette attitude devrait être accusée de parjure et de trahison vis-à-vis de la liberté du peuple, alors qu'ils devaient se reconnaître en avoir été ordonnés les protecteurs par la volonté de Dieu¹⁹.

Pour Calvin, il n'y a aucun dirigeant humain direct dans l'Eglise comme il y en a dans le gouvernement civil, parce que le Christ règne directement sur son peuple. Toutefois, sous l'autorité du Christ, comme sous l'autorité d'un roi humain dans le cadre de la nation, il y a ceux qui exercent l'autorité – l'Eglise n'est ni communiste ni anarchique, mais son ordre est maintenu par des officiers désignés. Calvin estimait que sa conception de l'ordre de l'Eglise était fondée sur l'Écriture et existait dans l'Eglise primitive avant d'être étouffée par les abus de la papauté²⁰. Calvin reconnaissait trois offices : celui de pasteur, évêque ou ancien (les termes *episcopos* et *presbuteros* désignant la même fonction), celui de docteur et celui de diacre²¹. Quant à savoir si une personne ou une instance devrait désigner un ministre pour une Eglise particulière, Calvin affirme qu'enlever à l'Eglise ou au collège de pasteurs le droit de juger, ce serait profaner le pouvoir de

¹⁹ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, Excelsis, Charols, 2009, IV, xx, 31, p. 1430.

²⁰ *Ibid.*, IV, II, 3-4 ; IV, 1.

²¹ La tentative de Calvin d'harmoniser les fonctions n'est pas allée très loin, comme le souligne Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1990, p. 171.

l'Eglise, le *jus divinum*. Un ancien ou un diacre est reconnu et approuvé par l'Eglise s'il possède les qualifications indiquées par l'Ecriture. Cette conception apparaît dans l'article 29 de la *Confession de La Rochelle* :

Quant à l'Eglise véritable, nous croyons qu'elle doit être gouvernée selon l'ordre établi par notre Seigneur Jésus-Christ : à savoir qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres, afin que la pureté de la doctrine y soit maintenue, que les vices y soient corrigés et réprimés, que les pauvres et tous les affligés soient reconnus dans leurs besoins, que les assemblées se tiennent au nom de Dieu et que les adultes y soient édifiés, de même que les enfants²².

L'existence d'offices spéciaux pose la question de l'ordre hiérarchique, compte tenu, en particulier, de l'aversion des réformés pour la structure pyramidale romaine et sa division fondamentale de la société entre clergé et laïcs. Il a parfois été dit qu'un système hiérarchique élaboré existait dans le système réformé français²³. Mais si une forme d'ordre hiérarchique existe, le principe fondamental de la *Confession de La Rochelle*, et de la Discipline qui lui est associée, est antihierarchique, comme cela est indiqué dans l'article 30 :

Nous croyons que tous les vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, ont la même autorité et une égale puissance sous un seul Chef, un seul Souverain et seul Evêque universel : Jésus-Christ. Pour cette raison, nous croyons qu'aucune Eglise ne peut prétendre sur aucune autre à quelque domination ou quelque souveraineté que ce soit.

L'article 31 poursuit en déclarant que

²² *Confession de La Rochelle*, Kerygma, Aix-en-Provence, 1988, p. 54.

²³ Cf. van Raalte, "The French Reformed Synods", p. 57-61.

nul ne peut prétendre, de sa propre autorité, à une charge ecclésiastique, mais cela doit se faire par élection, autant qu'il est possible et que Dieu le permet²⁴.

On a trois affirmations dans ces articles :

- Aucun ministre n'occupe une position supérieure à un autre.
- Aucune Eglise ou institution ecclésiastique n'a autorité ou pouvoir sur une autre.
- Ceux qui servent l'Eglise doivent être élus parce que leur vocation est reconnue comme venant du Seigneur de l'Eglise.

Chacune de ces affirmations élève le principe antihiérarchique au niveau de *status confessionis*. Bernard Roussel déclare que l'article 1 de la Discipline de 1559 rejette toute hiérarchie organisationnelle : il n'y a aucun officier ou assemblée qui soit au-dessus des autres ni aucun niveau d'autorité supérieur ou inférieur en dehors de celui du consistoire qui est au-dessus de l'assemblée, conformément à l'ordre biblique²⁵.

En français, cette structure organisationnelle s'appelle le régime presbytérien-synodal. Cette expression cherche à souligner la complémentarité entre le principe de diversité locale dans le conseil presbytéral et celui d'unité collective dans le synode. Un équilibre délicat des pouvoirs existe sous l'autorité du Christ entre l'assemblée locale et l'Eglise plus large, entre le consistoire et le synode. Le pouvoir réside d'abord dans l'assemblée locale. Pierre Courthial commente :

Chaque Eglise locale, selon le Nouveau Testament, c'est la plénitude du corps de Christ en ce lieu. Donc il ne peut y avoir

²⁴ Cette élection n'est pas un vote de l'assemblée, mais la désignation des futurs pasteurs par les synodes provinciaux. Les Eglises locales peuvent alors appeler leur pasteur en suivant la Discipline de 1559, I, III.

²⁵ Van Raalte, "The French Reformed Synods", p. 59, citant Bernard Roussel, « La Discipline des Eglises réformées de France en 1559 », in *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme : Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, sous dir. M. Madeleine *et al.*, Paris, Universitas, 1966, p. 177.

d'inégalité, puisque chaque Eglise est vraiment le corps de Christ en ce lieu et l'Eglise en ce lieu. Au contraire, dès qu'il y aurait suprématie d'une Eglise sur une autre, ce serait une manière de dire que telle Eglise serait plus, ou mieux, ou davantage le corps de Christ qu'une autre. Non, je crois, en effet, qu'il est juste de dire que toutes les Eglises sont égales²⁶.

Pour exprimer l'unité de l'Eglise formant un seul corps, singulier et pluriel, l'Eglise réformée de France n'était pas désignée à l'origine par un substantif au singulier, mais par le pluriel : *les Eglises réformées en France*, une désignation qui n'a été abandonnée qu'au XIX^e siècle. L'élaboration du système synodal à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e était particulière à la France, Genève elle-même n'ayant pas de synode. Si le modèle genevois a été suivi dans une certaine mesure, les Français l'ont adapté aux besoins d'une Eglise en pleine croissance dans une nation hostile²⁷.

La première discipline française est proche des *Ordonnances ecclésiastiques* de Calvin pour l'Eglise de Genève, tout comme la liturgie dans les Eglises réformées françaises est proche du modèle de Calvin encourageant les réponses de l'assemblée, en contraste avec la critique ultérieure de la liturgie par John Owen²⁸. Toutefois, les Français devaient faire face à une situation nouvelle et, en particulier, à la question de la relation entre le conseil local d'Eglise et le synode. Au niveau de la base, la Discipline confiait le gouvernement de l'Eglise locale à un conseil d'anciens, appelé consistoire. L'Eglise est gouvernée localement, mais pas à la manière du congrégationalisme ; plus tard, en 1645, le synode de Cha-

²⁶ Pierre Courthial, *La Confession de foi de La Rochelle. Commentaire*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1979, p. 100.

²⁷ Ceci est amplement documenté par Glenn S. Sunshine, *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Truman State, 2003, et Philip Benedict, *Christ's Church Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven, Yale University Press, 2002.

²⁸ Cf. Paul Wells, « La forme liturgique du culte réformé », *La Revue réformée* 284 (2017/5).

renton averti contre le congrégationalisme des indépendants arrivant d'Angleterre, qui ne reconnaissaient pas l'autorité des synodes.

Les anciens locaux, au nombre de cinq à dix, dans chaque Eglise, sont élus par la communauté pour veiller à la prédication de la Parole et à l'ordre dans la vie de l'Eglise. Les pasteurs sont choisis par le conseil d'anciens mais plus tard, après 1571, ils devaient aussi être examinés par le synode provincial. Pendant les premières années, la plupart des pasteurs étaient formés à l'Académie de Genève, avant l'établissement de plusieurs académies dans plusieurs régions de France²⁹. Les synodes rassemblaient des pasteurs et des laïcs délégués par leurs communautés et agissaient comme des organes temporaires de liaison entre les Eglises locales, dans le but de servir leurs intérêts communs et de résoudre les problèmes. Le synode lui-même élisait son président, appelé plus tard modérateur, dont le mandat, selon l'article 2 de la Discipline, était limité à la durée du synode. Cette mesure était une précaution contre la centralisation et l'épiscopat, ainsi que contre la domination de personnalités influentes. À la fin de chaque synode une Eglise organisatrice était choisie pour l'année suivante, bien que seulement vingt-neuf synodes aient pu se réunir durant le siècle qui a suivi 1559.

Le corps pastoral, qui comptait 800 pasteurs vers le milieu du XVII^e siècle, était très souvent composé d'une forte représentation de l'élite intellectuelle, en particulier dans le sud de la France, et pendant cette période plus d'un tiers d'entre eux étaient fils de pasteurs. À l'origine, il n'y avait pas de commissions ecclésiastiques ni d'agences permanentes. En

²⁹ Au synode d'Alès en 1620 les académies de Die, Montauban, Nîmes, Saumur et Sedan ont été officiellement établies. Elles ont été détruites successivement sous Louis XIV : Nîmes en 1664, Sedan en 1681, Die en 1684, Saumur et Montauban (Puylaurens) en 1685. Pierre-Daniel Bourchenin, *Etude sur les académies protestantes en France aux XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris, Grassart, 1882.

1563 à Lyon, la France a été divisée en neuf provinces et les consistoires de chaque province devaient élire des délégués au synode national. En 1581, un système d'appels pour les questions doctrinales ou autres a été institué.

Ainsi en vingt ans environ après l'Edit de Nantes, un système de gouvernement ecclésial est apparu en France qui était non hiérarchique mais caractérisé par un système pyramidal de délégation d'autorité :

L'Eglise locale ► Le conseil d'anciens ou consistoire ►
Le synode provincial ► Le synode général

Plus tard, des colloques ont été ajoutés comme instances entre les consistoires locaux et les synodes régionaux afin de régler les questions locales et secondaires, même si leur statut était en dehors de la structure pyramidale de délégation presbytérienne. Un exemple de fonctionnement de l'Eglise locale est celui de Nîmes dans le Gard, souvent appelée la capitale du protestantisme français. Pierre Viret a établi des Eglises dans cette région à partir de 1562 et Théodore de Bèze a assisté au synode national qui s'est tenu là en 1572. « De 1561 à 1685, l'Eglise réformée de Nîmes était gouvernée par un consistoire, une assemblée de diacres et d'anciens modérée par un pasteur, qui avait pour fonction d'organiser le culte, de superviser l'Eglise, d'instruire les fidèles et de distribuer l'aide. »³⁰

La structure organisationnelle du régime presbytérien-synodal a été appelée « centralisme démocratique ». Elle implique une collectivité centralisée constituant une extension complémentaire des instances locales de gouvernement, et un système de représentation fondé sur l'élection de délégués dont une moitié de pasteurs et l'autre moitié de laïcs.

³⁰ Patrick Cabanel, sous dir., *Itinéraires protestants en Languedoc, XVI^e-XX^e siècle*, vol. 2, *L'espace garçois*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2000, p. 298.

L'influence de ce système sur le développement de la démocratie en France et en Europe de l'Ouest est un sujet de débat brûlant³¹. Il a été observé que, depuis la Révolution française, le système d'élection des conseils locaux et régionaux, des départements et du parlement avec un président n'est pas étranger à la structure initiale de gouvernement des Eglises réformées en France.

Cela dit, il ne faudrait pas oublier que le gouvernement de l'Eglise, bien que sous l'autorité du Christ, n'est pas une fin en soi, et n'existe que pour l'avancement de l'Évangile. L'activité principale de l'Eglise étant la prédication, la qualité du corps pastoral était toujours une préoccupation des synodes. Prédication et protestantisme sont devenus synonymes. Pour illustrer cela, entre 1660 et 1680, il y avait quatre cultes avec prédication chaque dimanche dans le Grand Temple de Nîmes. Certains paroissiens qui assistaient à deux ou trois de ces cultes devaient être mis dehors pour faire place à d'autres. Les sermons duraient une heure ou plus et, dans le Temple de Charenton, à proximité de Paris, qui était le plus grand en France avec une capacité d'accueil de 3000 personnes, il y avait un sablier que le pasteur retournait au début de son sermon pour contrôler son temps de parole. On a estimé qu'entre 1598 et 1685 plus de deux millions de sermons ont été prêchés dans les 700 Eglises autorisées par l'Edit de Nantes. Les plus célèbres sont ceux de Jean Daillé, Charles Drelincourt, Pierre Du Moulin, Isaac Sarrau ou Jean Claude, et ont été publiés dans des recueils³².

³¹ André Gounelle *et al.*, *Démocratie et fonctionnement des Eglises*, Paris, Van Dieën, 2000.

³² Références de Cabanel, *Histoire des protestants en France*, chap. V. Un exemple intéressant de prédication huguenote est analysé par Michael A.G. Haykin dans son article "The Glorious Seal of God": Jean Claude (1619-1687), Ephesians 4:30 and Huguenot Pneumatology", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 321-334. Cf. aussi Lucien Rimbault, *Pierre Du Moulin : 1568-1658, un pasteur classique à l'âge classique, étude de théologie pastorale sur des documents inédits*, Paris, Vrin, 1966.

Vie et problèmes synodaux

Les problèmes principaux auxquels faisaient face les instances et consistoires locaux étaient d'ordre éthique – relâchement moral, querelles, fréquentation de la messe et danse – et conduisaient à l'excommunication³³. Les instances locales prenaient également des mesures diaconales pour aider les pauvres ou ceux qui souffraient de la persécution. Au niveau national, les problèmes étaient d'un autre ordre. Les synodes provinciaux et nationaux étaient appelés à traiter deux sortes de questions : d'abord, la structure du gouvernement ecclésial et, en second, les polémiques théologiques.

La structure du gouvernement ecclésial

Très tôt une distinction a été observée entre *Eglises plantées* et *Eglises dressées*. Dans les premières, la Parole était prêchée et les sacrements distribués par un pasteur sans qu'un conseil d'Eglise soit établi. Dans le second cas, l'Eglise était placée sous l'autorité du conseil ou consistoire, même si celle-ci a parfois été contestée. Dès 1562, le synode d'Orléans a condamné un traité de Jean-Baptiste Morély qui défendait l'idée selon laquelle l'assemblée entière serait appelée à élire les anciens et les pasteurs et à exercer la discipline. Morély soutenait qu'il revenait à tous les membres de l'Eglise de prendre les décisions sous la conduite de l'Esprit, tandis qu'il limitait le pouvoir du consistoire aux questions administratives³⁴. Lors d'un synode tenu à Paris trois ans plus tard, il a été décidé qu'il n'était pas biblique de remettre de telles élections à « la voix du peuple ». Cette thèse a été longuement

³³ Cabanel, sous dir., *Itinéraires protestants en Languedoc*, p. 298-300.

³⁴ Robert M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of French Protestant Movement, 1564-1571*, Genève, Droz, 1967, p. 37-148 ; Jean Rott, *Jean Morély et l'utopie d'une démocratie dans l'Eglise*, Genève, Droz, 1993 ; Scott M. Manetsch, "Theodore Beza and the Crisis of Reformed Protestantism in France", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 40-41.

défendue par Antoine de Chandieu, à la demande du synode de Paris, dans une œuvre majeure, *Confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises réformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées alencontre*³⁵. Cette décision a été confirmée par plusieurs synodes successifs qui se sont tenus à La Rochelle, Nîmes et Sainte-Foy, et demeure la position théorique des Eglises réformées en France depuis lors³⁶. Calvin et Chandieu considéraient tous deux que le consistoire était l'équivalent du sanhédrin et interprétaient Matthieu 18.16 – « dis-le à l'Eglise » – comme faisant référence à l'instance de gouvernement, le sanhédrin ou le consistoire, conformément au modèle de gouvernement de l'Ancien Testament. Très tôt donc dans l'histoire de l'Eglise française, le gouvernement de l'Eglise a été fermement enraciné dans l'autorité du consistoire ou conseil composé d'anciens et de pasteurs. Même les très respectés synodes généraux de l'Eglise n'avaient pas de légitimité par eux-mêmes, mais seulement en tant que rencontres des représentants des Eglises. Aucune intrusion du magistrat civil n'était permise dans la vie de l'Eglise, afin d'éviter, du moins en théorie, l'érastianisme.

La principale concession faite par l'Eglise sous l'Edit de Nantes a été de reconnaître le droit du roi d'autoriser ou d'interdire la réunion d'un synode. Cela dit, il faut ajouter que les Eglises réformées recevaient une subvention de la part du roi qui a augmenté avec le temps, avant de devenir de plus en plus rare. Cette subvention royale était un cadeau empoisonné pour les synodes, dont le roi couvrait aussi les frais. Elle a permis au roi d'imposer aux Eglises de plus grandes restrictions au fil des ans. Par exemple, aucun délégué français n'a été autorisé à assister au synode de Dor-

³⁵ Kingdon, *Geneva and the Consolidation of French Protestant Movement*, p. 77-82.

³⁶ François Méjan, *Discipline de l'Eglise réformée de France*, Paris, Je Sers, 1947, p. 18-20.

drecht, aucun étranger ne pouvait être pasteur en France et les lettres adressées aux synodes par les Eglises étrangères devaient être ouvertes et lues par le commissaire royal. La réduction de la subvention royale signifiait souvent que les centres de formation théologique ne pouvaient pas être financés.

Aucun système humain d'organisation n'est exempt de friction fonctionnelle ; le pouvoir reste le pouvoir, même s'il s'agit d'un pouvoir délégué. Le problème que la structure ecclésiale française avait à résoudre était l'existence de deux autorités complémentaires : la relation d'autorité entre le consistoire local et l'assemblée n'était pas la même que celle entre le synode national ou provincial et les consistoires locaux. Si le consistoire « gouverne » l'Eglise locale, on ne peut pas dire que le synode « dirige » ou « gouverne » les synodes provinciaux ou les consistoires locaux. Le synode existe parce que les Eglises ont accepté d'être unies par un lien fédéral, sous une confession commune. Son autorité est donc indirecte. Ce point était très discuté dans l'Eglise française, et continue de l'être jusqu'à ce jour.

Le fameux juriste Pierre Jurieu s'est attaqué à ce problème récurrent dans son ouvrage de 1686, *Le vray système de l'Eglise*. Les Eglises, dit Jurieu, « réunissaient des synodes dans lesquels elles énonçaient des règles et des canons par le pouvoir de leur fédération [...] Elles se soumettaient volontairement à certaines règles qu'elles avaient elles-mêmes formulées [...] Le droit qu'ont ces synodes de censurer et châtier ceux qui brisent l'ordre est fondé sur la volonté même de ceux qui sont censurés. »³⁷ Jurieu reconnaît que même si ces institutions synodales ne sont pas contraires à la volonté de Dieu, elles existent par consentement humain volontaire et ne sont pas spécifiquement instituées par lui.

³⁷ Pierre Jurieu, *Le vray système de l'Eglise*. Van Raalte, *art. cit.*, in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 72.

Un inconvénient de la vie synodale est donc reconnu, ainsi que deux facteurs positifs. Les synodes ne peuvent revendiquer qu'une autorité relative et peuvent vaciller dans leurs décisions et délibérations. Aussi leurs actes peuvent-ils être soumis à un examen critique. Positivement, en premier lieu, dans la mesure où ils sont soumis à l'Écriture, les synodes expriment la foi qui unit les Églises dans le témoignage qu'elles rendent à la vérité. Deuxièmement, parce que ce sont des institutions humaines, ils ne peuvent jamais promulguer de nouvelles doctrines ou pratiques à la manière des conciles de l'Église catholique romaine. Cela a une double conséquence : les assemblées ou les individus qui introduisent un nouvel enseignement ou de nouvelles pratiques dans l'Église tombent sous la sanction du synode, qui agit au nom de tous. De plus, si un synode erre dans une de ses décisions, il est légitime pour une assemblée locale de considérer que le principe fédéral a été transgressé et de se séparer pour des raisons de fidélité à l'Écriture. C'est pour ces raisons que le synode a adopté en 1601 ce qui a, par la suite, été la pratique des synodes réformés français : lire et se soumettre à la Confession de foi et à la Discipline à l'ouverture des rencontres synodales – « nous promettons de nous y soumettre dans la mesure où nous les jugeons en accord avec la Parole de Dieu »³⁸. Dans ce contexte l'expression « d'un commun accord », signifiant que les décisions sont prises « par consentement mutuel », a été capitale pour l'expression du principe fédératif.

Ces considérations sont importantes et capitales pour la situation des Églises réformées déviantes aujourd'hui, y compris en France. Quand le pluralisme théologique est imposé aux Églises par les synodes comme une norme pour la pratique ecclésiale, le pluralisme est lui-même devenu un credo remplaçant la confession de l'Église et le *sola Scriptura*,

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

et l'autoritarisme de l'Eglise est érigé en principe exigeant un respect absolu³⁹.

Questions théologiques

Le second domaine d'activité synodale au cours du XVII^e siècle dans les Eglises protestantes françaises est celui des débats et censures théologiques, en rapport en particulier avec le catholicisme romain, l'arminianisme et la théologie amyraldienne. Ces questions soulevées dans les consistoires et les synodes provinciaux montaient plus haut, si elles n'avaient pas été résolues. Pendant cette période, la polémique principale était, bien sûr, avec l'Eglise romaine. Le synode de Saint-Maxant en 1609 a divisé le problème romain en quatorze sujets dont l'étude a été transférée aux synodes provinciaux. Ceux-ci ont commandé des écrits sur les persécutions de l'Eglise et ont également désigné des auteurs pour écrire sur certaines questions. Un pasteur, Théophile de La Milletière, a été condamné par le synode de Charenton en 1644-1645 pour avoir cherché une réconciliation avec l'Eglise romaine et a été excommunié⁴⁰.

Trois synodes successifs, qui se sont réunis entre 1603 et 1612, ont examiné les vues de Johannes Piscator, un théologien allemand qui niait l'imputation de l'obéissance active du Christ, et est devenu un arminien éminent. Le synode de Privas (1612) a rédigé contre ses idées une sorte de prescription que les pasteurs étaient tenus de signer. Le débat synodal ultérieur s'est souvent polarisé sur le calvinisme strict de l'Académie de Sedan, en accord avec Dordrecht, opposé à la théologie cameronnienne de l'Académie de Saumur. Le sau-

³⁹ Cf. Paul Wells, « Le pluralisme, l'écriture et l'unité de l'Eglise » (1974), in *En toute occasion favorable ou non. Positions et propositions évangéliques*, Aix-en-Provence, Kerygma, 2014, p. 30-44.

⁴⁰ R.J.M. van de Schoor, *The Irenical Theology of Théophile Brachet de La Milletière (1588-1665)*, Leyde, Brill, 1995.

murien Josué de La Place, qui niait l'imputation immédiate du péché d'Adam, a suscité un long débat⁴¹. Il soutenait que Calvin n'avait rien dit à ce sujet et a répondu aux objections dans son ouvrage *Disputatione de imputatione primi peccati Adami*, publié à Saumur en 1655. Rassuré par ses réponses, le synode de Loudun en 1659 a levé les restrictions. Il a fallu attendre le *Consensus helvétique* de 1675 pour que la théologie saumurienne et « l'imputation simple et conséquente » soit condamnée⁴². Amyraut lui-même a été examiné au synode d'Alençon en 1637 et plus tard à Charenton, et même si le synode a mis en garde contre certaines thèses, les explications et promesses données lors du synode ont été reçues, et la main d'association a été tendue à Amyraut et à Testard, malgré les protestations de l'étranger.

La question principale tout au long de cette période a été l'arminianisme et ses dérivés, et la polémique, tantôt présente et tantôt absente des synodes, a souvent été centrée sur la réception des canons de Dordrecht. Pierre Du Moulin, qui était le principal adversaire des arminiens comme des amyraldiens, a publié son *Anatome Arminianismi* à Leyde en 1619. Il a été élu modérateur du synode d'Alès en 1620 et s'est servi de sa position pour faire voter l'acceptation des actes de Dordrecht comme norme confessionnelle, à côté de la *Confession de foi de La Rochelle* et du *Catéchisme de Heidelberg*. Il

⁴¹ David L. Jenkins, *Saumur Redux : Josué de La Place and the Question of Adam's Sin* (Harleston, Leaping Cat Press, 2008), présente la position de Josué de La Place mais n'examine pas les évolutions de la polémique théologique ni les questions exégétiques concernées.

⁴² Martin I. Klauber, "The Helvetic Formula Consensus (1675) : An Introduction and Translation", *Trinity Journal*, 11:1 (1990), p. 103-123. Le canon XII du Consensus déclare : « Nous ne saurions donc, sans trahir la vérité céleste, admettre le sentiment de ceux qui nient qu'Adam ait, par un établissement de Dieu, représenté tous ses descendants, et, par conséquent, que son péché leur soit immédiatement imputé. En se servant du terme d'imputation médiée et conséquente, non seulement ils anéantissent l'imputation du premier péché, mais encore ils rendent extrêmement problématique la thèse de la corruption héréditaire. »

semble que Du Moulin ait pesé de tout son poids pour obtenir cette décision, ainsi que l'obligation pour tous les pasteurs de souscrire par serment à cette position. Cela a produit du ressentiment contre lui⁴³. Le synode suivant, qui s'est réuni en 1623, a confirmé la décision relative à l'adoption de Dordrecht, mais a supprimé le serment de souscription et la référence à Dordrecht, sous la pression du roi qui s'opposait à ce que les pasteurs français se soumettent à une décision prise dans un pays étranger. Le synode a également décidé d'une conduite à tenir à l'égard des arminiens : seuls les « dogmatiseurs » devaient être poursuivis par l'Eglise, mais il fallait être tolérant envers les arminiens non militants dans l'espoir de les ramener à la saine doctrine. Si ceux-ci ne montraient aucune flexibilité après trois mois de dialogue, ils devaient être exclus de la sainte cène⁴⁴.

Conclusion

Le gouvernement ecclésial réformé a été élaboré de manière exemplaire en France au XVII^e siècle. Le presbytérianisme proposé, avec une Eglise conduite par un conseil d'anciens, établit l'autorité dans l'Eglise locale, elle-même dirigée par le Christ. Ce modèle est proche de celui du Nouveau Testament pour l'Eglise locale, tel qu'il est décrit dans les Actes et les épîtres. L'unité de l'Eglise est exprimée dans la rencontre régulière des synodes, même si le Nouveau Testament ne semble justifier que des rencontres occasionnelles et générales plutôt que des assemblées statutaires annuelles.

⁴³ En particulier par Daniel Tilenus et ses *Considérations sur les Canons et Serment des Eglises Réformées, conclu et arrêté au Synode Nat. d'Alex és Cévennes*, Paris, 1622. Tilenus a été contraint de quitter l'Académie de Sedan en 1620 et est devenu un allié de Hugo Grotius.

⁴⁴ Pour plus de détails, voir Donald Sinnema, "The French Reformed Churches, Arminianism, and the Synod of Dort", in Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches*, p. 98-136.

Cette structure a produit une stabilité, dans les Eglises réformées, des ministères reconnus et de l'exercice de la discipline.

En conclusion, concernant l'Eglise française du XVII^e siècle, deux questions demeurent. L'Eglise dans son gouvernement était-elle trop attachée à la haute société protestante et à l'élite intellectuelle, un fait particulièrement frappant dans certains centres protestants comme Nîmes ? Ce facteur social a-t-il freiné, parmi les classes les plus basses, une croissance sur le fondement solide posée par Calvin, puis par Théodore de Bèze et Pierre Viret, qui étaient tous deux d'enthousiastes implanteurs d'Eglises ? La France d'alors était largement éloignée des Eglises malgré la domination catholique romaine, la pratique était faible et la population généralement illettrée. Dans de nombreux cas, on ne parlait même pas français, mais le patois local, qui pouvait être très différent d'une région à une autre. Les catholiques ont mis en place une mission d'évangélisation en réponse à cette situation. Mais pendant cette période, les Eglises protestantes manquaient de vision pour la mission. Etait-ce à cause de l'oppression croissante et de leur statut de minorité ou un effet de leur système de gouvernement avec ses charges organisationnelles de plus en plus lourdes ? Ces Eglises se sont-elles trop fortement engagées dans des querelles théologiques internes, alors que le monde autour d'elles s'éloignait de la Réforme ? Le fait est que ces Eglises non seulement ont connu une croissance négative pendant cette période, mais étaient faiblement armées pour résister à la monarchie absolue de Louis XIV.

Cette question ne se pose-t-elle pas toujours, dans de nombreuses situations, aux Eglises presbytériennes ? Le danger de suraccentuer les affaires internes et d'oublier le monde environnant ? Le défi le plus évident aujourd'hui est le défi missionnaire, en particulier dans l'Occident sécularisé et ailleurs face à l'islam militant ou au paganisme.

Face au traumatisme

Egbert BRINK

Pasteur et professeur d'Ancien Testament et de théologie biblique à la Faculté de théologie réformée de Kampen (TUK) aux Pays-Bas, ainsi que professeur associé de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie évangélique de Bangui

I. Blessures visibles et invisibles

Traumatique, traumatisme, traumatisé... ces mots sont utilisés de plus en plus souvent et sont devenus communs dans le langage contemporain, sans qu'on se rende toujours compte que le mot grec *trauma* signifie, à l'origine, blessure. Il y a bien sûr les blessures corporelles visibles. Celles-ci exigent des soins particuliers et personne ne doute de la nécessité de les prendre en charge. Ces soins demandent en général du temps et de la patience, et les blessures les plus graves laissent des cicatrices qui peuvent rester sensibles très longtemps.

Mais comment traiter les blessures invisibles, celles de l'âme ? À chaque blessure extérieure, comme par exemple chez les victimes d'une guerre, correspond une blessure intérieure. Aujourd'hui, on est de plus en plus conscient des blessures intérieures, des dégâts psychiques et spirituels dont souffrent les personnes qui ont été victimes de chocs ou d'abus.

Pour être plus exact, les blessures intérieures ne sont pas entièrement invisibles. Il peut y avoir des symptômes extérieurs. J'aimerais aborder ce sujet dans cet article. Faute de place, je me limiterai aux traumatismes familiaux et mettrai l'accent sur les victimes et les personnes vulnérables,

plutôt que sur les auteurs des actes coupables. Je présenterai quelques symptômes typiques des dégâts psychiques, dans le syndrome de stress post-traumatique (SSPT). Mais j'examinerai surtout la dimension spirituelle, les répercussions des blessures intérieures sur la relation avec Dieu et la manière d'accompagner les personnes blessées.

Une longue histoire

Quand une famille se retrouve au milieu d'une guerre civile, chaque membre sera traumatisé par ce qu'il a vu. Mais certaines personnes sont plus sensibles que d'autres. Peut-être ont-elles vu de très près des choses horribles et terrifiantes (assassinats, actes terroristes, personnes brûlées vives, cannibalisme). Ces images sont tellement vives qu'on peut difficilement les écarter. Et cela peut gravement briser la vie émotionnelle et produire toutes sortes d'angoisses.

Mais imaginez que le comportement violent se produise dans la famille elle-même. Cela est encore plus traumatisant, parce qu'on se trouve dans un cercle qui devrait être sûr et sécurisant. Même dans la longue histoire biblique, on trouve des personnes qui ne respectent pas les membres de leur propre famille. Les membres d'une même famille peuvent se montrer violents les uns à l'égard des autres, que ce soit en paroles ou en actes. On estime qu'il y a dans le monde plus d'actes de violence à l'intérieur des familles qu'à l'extérieur !

La Bible est un ensemble de livres qui décrivent la réalité de façon honnête et authentique. Elle parle ouvertement de la violence et des abus familiaux : Abel et Caïn (Gn 4.8), la famille de Jacob (Gn 37), Amon et sa sœur Tamar, Absalom tuant son frère (2S 13). Et ce qui est choquant, c'est qu'à toutes les époques de l'histoire humaine et quel que soit le pays, on trouve des maris violents avec leur propre femme ! Déjà dans la Genèse, Dieu avait prédit cette conséquence de la chute : l'homme dominera sur sa femme (Gn 3.16). Ainsi,

dans les familles, beaucoup souffrent de souvenirs oppressants et de profondes blessures intérieures.

Le secret et la honte

Ce qui rend les choses encore plus complexes dans le contexte familial, c'est la honte et le sentiment de culpabilité. On peut avoir honte de sa faiblesse comme de sa faute. Le coupable et la victime (chacun à sa manière) font souvent tout leur possible pour que les autres ne découvrent pas les fautes ou les crimes. L'auteur se cache, surtout lorsqu'il s'agit de péchés sexuels. Mais la victime aussi peut se cacher et avoir peur des conséquences d'un *coming-out*, d'une révélation de la situation.

Dans la plupart des cultures, les formes les plus habituelles de violence sexuelle dans la famille sont les relations sexuelles d'un père avec sa fille, d'un oncle avec sa nièce ou d'un frère avec sa sœur (moins souvent entre un homme et un garçon de la famille). Plus rares sont les relations sexuelles entre une femme (mère ou tante) et un garçon de la famille. Ces pratiques ne sont pas seulement des péchés sexuels, elles sont aussi des péchés violents. Un jeune garçon ou une jeune fille est contraint d'avoir des relations sexuelles avec un autre membre de sa famille.

Bien souvent, dans ces situations, les autres membres de la famille savent ce qui se passe. Mais personne n'ose en parler, que ce soit au sein de la famille ou au-dehors. Cela reste caché, comme un secret de famille, avec des conséquences désastreuses pour la victime. Tout le monde fait comme si de rien n'était.

On découvre ce genre de violence lorsqu'une jeune fille, par exemple, se retrouve enceinte et qu'on se demande alors qui est le père de l'enfant. Ou bien lorsqu'un avortement a eu lieu en secret. Parfois, on prend conscience de la situation lorsque la jeune fille ou le garçon s'enfuit de la maison pour

échapper à cette violence sexuelle. Il arrive même que les enfants abusés sexuellement soient tellement prisonniers d'un cercle vicieux qu'ils finissent par se suicider. Même si ces enfants ne sont pas coupables de ce qui leur est arrivé, ils se sentent coupables, et la honte qu'ils éprouvent est tellement forte que la vie leur devient insupportable. La prostitution ou l'adultère sont des péchés graves, mais la violence sexuelle au sein de la famille l'est encore plus.

Lutter contre l'abus familial

La tâche principale des responsables chrétiens dans l'Église et dans la société est de prendre conscience de ces situations et d'en parler. D'abord, il s'agit de reconnaître les symptômes et de créer un climat de confiance qui aidera les victimes à exposer leur drame. Ensuite, il conviendra de protéger les personnes vulnérables, soigner leurs blessures et se battre contre les abus. Il est extrêmement important d'assumer cette responsabilité et de développer une approche évangélique et libératrice.

Une personne qui fait du mal à une autre porte atteinte à l'image de Dieu qui se trouve en elle. En tant que chrétiens, par la grâce de Dieu, nous sommes appelés à panser les blessures liées à la honte. Nous sommes appelés, dans des conversations personnelles, à aider ceux qui ont été victimes de violence à évoquer leurs souvenirs tristes et oppressants, et à soigner leurs blessures intérieures. Ceux qui ont été blessés et déshonorés par un membre de leur famille sont souvent remplis de colère, de honte ou d'angoisse. Ils ont besoin de partager ces sentiments avec quelqu'un de compréhensif, d'apprendre à vivre avec ces émotions ou d'en être libérés (partiellement). Ils pourront connaître une nouvelle liberté, après s'être débarrassés de leur joug et de leur secret, et retrouver une certaine joie de vivre, même si leur mémoire reste marquée.

Le trouble de stress post-traumatique (TSPT)

Comment identifier et reconnaître les personnes traumatisées ? Les victimes de violence ou d'abus sexuels peuvent développer ce qu'on appelle un trouble de stress post-traumatique. Il s'agit d'un type de trouble dû à une sévère anxiété qui se manifeste à la suite d'une expérience vécue comme étant traumatisante. Cet état est défini par des conditions très précises.

On parle de stress post-traumatique lorsqu'une personne a été confrontée à un ou plusieurs événements à l'occasion desquels son intégrité physique ou psychique, ou celle de son entourage, a été menacée ou effectivement atteinte (mort, menace de mort, blessures graves, notamment). La réaction immédiate face à l'événement a été une peur intense, un *sentiment d'horreur*.

Un autre facteur essentiel est le *sentiment d'impuissance* éprouvé durant l'expérience traumatisante, l'impossibilité de se défendre contre le danger. Ce sentiment d'impuissance produit une grande frayeur chez la victime. Lorsqu'elle se remémore la scène, elle peut être submergée par l'angoisse et la tristesse.

L'événement traumatique hante la personne et reste présent, car il est vécu de manière persistante d'une ou plusieurs manières, et cela parfois pendant toute la vie. Une des réactions logiques de la victime est de *tenter d'oublier*, de passer sous silence, de ne pas vouloir se souvenir, de se replier sur elle-même en cachant ses sentiments.

On observe aussi chez la victime des signes d'*hyperactivité* du système nerveux, signes qui n'existaient pas avant le traumatisme.

Le patient souffrant d'un TSPT se plaint d'un sentiment de désespoir ou d'horreur associé à une triade de symptômes persistants¹ :

1) *L'intrusion*

La personne revit l'événement traumatisant. Il ne s'agit pas de vagues souvenirs, mais de véritables *flash-backs* qui reviennent sans cesse avec force. La victime peut éprouver la même angoisse qu'au moment des faits. Les cauchemars en sont une autre manifestation.

2) *L'évitement*

L'individu tente d'éviter les situations et les facteurs déclenchants qui pourraient lui rappeler l'événement traumatisant. Il aura aussi tendance à éviter d'en parler pour éviter d'y être confronté directement. Cela peut conduire à une amnésie partielle ou totale de l'événement. Un autre aspect de l'évitement est l'émoussement des émotions qui peut aller jusqu'à une insensibilité émotive (« le traumatisme fait geler les émotions »). La personne se désintéresse des activités qui autrefois la passionnaient, se replie sur elle-même et fuit ses proches. Le sujet évite les situations susceptibles de l'exposer à de fortes émotions, comme les disputes, les films d'horreur, notamment. L'évitement affectif peut prendre la forme de l'isolement des affects et de l'isolement social. L'évitement physiologique est une sorte de torpeur des sensations ou indifférence sensorielle. Les traumatisés rapportent avoir une atténuation des sensations de plaisir ou de douleur. L'évitement physiologique s'observe également dans l'annulation ou l'atténuation des sensations liées à l'expérience du traumatisme chronique². L'évitement comportemental consiste à s'éloigner de tout ce qui peut rappeler le drame, comme les conduites, les

¹ <https://stressposttrauma.wordpress.com/sspt-definition>.

² Judith L. Herman (1997) [1992], *Trauma and Recovery : the Aftermath of Violence—from Domestic Abuse to Political Terror*, New York, BasicBooks.

personnes, les endroits et les situations associées au drame. L'évitement est une manière de fuir le drame et de sous-estimer ses blessures intérieures.

3) *L'hyperstimulation*

Le patient souffrant de TSPT manifeste une vigilance extrême (hypervigilance) et a par conséquent de la difficulté à se concentrer et à mener à terme ses activités. Il peut notamment souffrir d'insomnie et de nervosité, s'effrayer facilement, avoir une impression constante de danger ou de désastre imminent, une grande irritabilité ou même un comportement violent. Chez les enfants, on constate un comportement désorganisé ou agité. Un sentiment intense de détresse psychique peut survenir lorsque la personne est exposée à des éléments qui évoquent l'événement traumatisant.

Ces troubles s'accompagnent parfois de dépression, de conduites pathologiques (alcoolisme, toxicomanie, tendance suicidaire) et peuvent entraîner une grande fragilité sociale (perte d'emploi, conflits familiaux). Faute de prise en charge, l'état anxieux peut persister.

Dans ce cadre, on peut trouver deux autres phénomènes : la *dissociation mentale* et l'*automutilation*.

La dissociation est un processus mental complexe permettant à des individus de faire face à des situations douloureuses et/ou traumatisantes. Elle est caractérisée par une désintégration de l'ego. L'intégrité de l'ego peut être définie comme la capacité d'incorporer les événements externes ou expériences sociales à la perception, et d'agir en conséquence. Une personne incapable de faire cela avec succès peut connaître des dérèglements émotionnels ainsi que l'écroulement potentiel de l'intégrité de l'ego. En d'autres termes, cet état de dérèglement émotionnel peut être si intense qu'il peut produire, dans les cas extrêmes, une « dissociation ». *La dissociation décrit un écroulement de l'ego si intense que la personnalité est considérée comme littéralement cassée en*

*morceaux. Alors que le psychotique rompt avec la réalité, une partie du dissociatif y reste connectée*³.

C'est comme si la personne subissait à nouveau la situation anxieuse, la faisant partiellement sortir de la réalité dans une sorte d'échappatoire. Voici ce qui distingue la fugue psychotique et la dissociation : dans la fugue psychotique, le psychotique se détache entièrement de la réalité, tandis que, dans la dissociation, une partie de la personne reste connectée à la réalité, bien qu'elle essaie de se détacher d'une situation qu'elle ne peut pas gérer.

L'automutilation consiste à s'infliger délibérément des blessures sur soi-même. Le but de l'automutilation est de se punir ou de trouver un soulagement face à des problèmes personnels ou professionnels.

Pour le traitement d'un TSPT, nous avons besoin des professionnels qui sont formés pour bien gérer ce phénomène. Le but du traitement⁴ proposé au patient traumatisé est de favoriser :

- L'expression libre, fluide et sécuritaire des sentiments.
- Le soulagement des symptômes et des comportements post-traumatiques les plus dérangeants.
- La restauration du sentiment de maîtrise de sa vie.
- La correction des malentendus et de la culpabilité.
- La restauration de la confiance en soi et dans le futur.
- Le détachement et la mise en perspective du drame.
- L'atténuation des cicatrices du drame.

³ [https://fr.wikipedia.org/wiki/Dissociation \(psychologie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Dissociation_(psychologie)).

⁴ C. Monahan, *Children and Trauma : A Parent's Guide Helping Children Heal*, New York, Guilford Press, 1993.

II. Apprendre de Job et de ses traumatismes

Le livre de Job peut très bien nous aider à reconnaître et à traiter les traumatismes en considérant les situations effrayantes et choquantes à la lumière de la providence divine. La figure de Job invite à s'identifier avec lui (sans nier le caractère unique de son expérience) et aide ainsi à exprimer, surtout dans la relation avec Dieu, les sentiments qui surgissent dans un contexte traumatisant.

La conclusion du livre est remarquable. Les amis de Job ont constamment défendu la position de Dieu, en jouant le rôle d'avocats du Tout-Puissant. Job, par contre, s'est opposé à Dieu, a protesté, et était même en révolte contre lui. Pourtant Dieu lui-même défend Job contre ses amis. Dans l'arbitrage, il se montre favorable à Job, déclarant que celui-ci avait parlé avec droiture à son endroit :

Ma colère est enflammée contre toi [Éliphaz] et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job. (42.7)

La leçon est rude : nous ne sommes pas appelés à défendre Dieu dans ses mystères. L'expérience de Job, une expérience de foi dans la souffrance, est cruciale. Il perçoit quelque chose du mystère de Dieu en le rencontrant comme *adversaire* et *partenaire* en même temps. Une pareille rencontre ou confrontation avec Dieu pourrait aider dans le processus de guérison des blessures traumatiques et dans le traitement des cicatrices.

Permettre la plainte

Job se plaint sans cesse. Il n'arrive pas à comprendre pourquoi Dieu a permis de tels désastres dans sa vie. Il a tout perdu : ses biens, ses enfants, sa santé... Et il n'en connaît pas la cause, puisqu'il ne voit aucun rapport entre ce

qui lui est arrivé et ses propres actes, bien qu'il reconnaisse ne pas être sans faute. Dieu lui-même reconnaît que le mal qui a frappé Job est *sans raison* évidente (2.3), mais il ne l'a pas encore révélé à Job ! Or, Dieu lui permet de se plaindre, comme on peut le voir ailleurs avec le prophète Jérémie (12.1) et dans les Psaumes (22 et 88). Job fait usage de cet espace de liberté pour exprimer sa souffrance et ses incompréhensions. En général, les traumatisés en ont besoin aussi. Ne les corrigez pas et n'étouffez pas leurs plaintes, même lorsqu'elles sont dirigées contre Dieu ! Pour citer une personne que j'ai accompagnée :

Comment peux-tu permettre ce qui se passe et ce qui s'est passé ? Tu vas très loin avec moi, mais jusqu'où puis-je aller avec toi ? Je ne veux pas rompre notre relation. Je veux me battre, donner des coups, te demander une explication, mais je n'ose pas, je ne veux pas te fâcher.

Les plaintes permettent à la douleur de s'exprimer (9.28 et 16.6). En fait c'est la douleur qui décide *où* la plainte doit aller. Elle a fortement besoin d'une destination. Dieu le permet et encourage à le faire. Il nous permet d'exprimer notre déception et notre sentiment d'injustice criante. Celui qui fait l'expérience de la douleur comprend ce que dit Job, mais celui-ci nous montre aussi comment nous lamenter et crier notre douleur.

La cour suprême de justice

Job a une énorme soif de justice. Pourquoi ? Parce qu'il croit fortement en Dieu, le Dieu juste qui mesure toute chose équitablement. Le fait qu'il ose se défendre devant Dieu montre sa foi vivante en lui et sa justice. Comme Jérémie, qui s'exprimait ainsi :

Tu es trop juste, Éternel, pour que j'entre en procès avec toi ; je veux néanmoins te parler sur tes jugements : Pourquoi la

voie des méchants est-elle une réussite ? Pourquoi vivent-ils tous tranquillement, les traîtres qui trahissent ? (Jr 12.1)

Job se rend bien compte qu'il ne pourra jamais gagner contre Dieu : « Il n'est pas un homme comme moi, pour que je lui réponde, pour que nous allions ensemble en justice. Il n'y a pas entre nous d'arbitre qui pose sa main sur nous deux. » (9.32-33) Pourtant, Job ose faire le pas et se défendre : « Mais moi je vais parler au Tout-Puissant, je veux défendre ma cause devant Dieu. » (13.3) « Même, s'il voulait me tuer, je m'attendrais à lui, oui, devant lui je veux défendre ma conduite. » (13.15)

Job se présente devant la cour suprême de justice dans le ciel. Il défend sa propre cause et aspire à être conforté dans son sentiment de douleur et d'injustice. Dieu seul est capable de restaurer la justice suprême.

Une autre personne traumatisée exprimait ces mêmes sentiments :

Je crie très fort que j'ai le droit de réagir de cette manière, d'être tellement en colère contre Dieu et dépité, mais en fait je pense que je ne devrais pas réagir ainsi. Si j'y réfléchis logiquement, je n'en ai pas le droit. Pourtant je ne veux pas renoncer à ma colère. Parce que j'aspire à être écouté. Le problème est peut-être au fond que je pense que je ne mérite pas cela, que je suis victime d'une injustice. Il est injuste que Dieu m'ait perturbé avec cette souffrance. Que dois-je faire avec un tel Dieu ? Mais je ne me suis pas permis de le dire. Je peux difficilement discuter avec Dieu comme Job l'a fait. Il n'y a pas la moindre chance que mes plaintes soient entendues.

Les traumatisés peuvent avoir ce fort sentiment d'injustice et avoir le droit d'aspirer à ce que la situation soit rectifiée, restaurée et corrigée. Mais ils aspirent avant tout à la reconnaissance et à l'approbation. « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés ! » (Mt 5.6)

Connaître Dieu comme adversaire

Sa colère (me) déchire et s'attaque à moi, il grince des dents contre moi. Mon adversaire aiguise ses regards vers moi. (16.9)
C'est lui, le Dieu très grand, qui vient me terrifier. (23.16b)

Voilà une expression qui va très loin. Les amis de Job, et la plupart des chrétiens, corrigeraient de tels propos ! Comment ? Dieu ne peut pas être en même temps ton adversaire et ton partenaire. Pourtant, de manière paradoxale, Job voit les choses ainsi. Après avoir exprimé sa douleur et l'injustice qu'il a soufferte, il expose maintenant ses sentiments d'angoisse et d'insécurité. Job décrit son Dieu comme quelqu'un qui l'attaque, comme un animal sauvage qui se jette sur lui (30.21). Cette métaphore est très connue dans le cadre traumatique (l'incident grave figuré comme un animal sauvage⁵). Pourquoi s'exprime-t-il de cette manière ? En fait, Job refuse d'exclure du gouvernement de Dieu la réalité douloureuse qu'il vit. Job n'accepte pas l'idée que son Dieu se serait retiré au moment où le mal l'a atteint. Il met sa souffrance en rapport direct avec Dieu.

Une troisième personne accompagnée s'expliquait de la manière suivante :

Je considère Dieu différemment des chrétiens qui m'entourent. Je vois Dieu comme mon adversaire qui fait (à mes yeux arbitrairement) ce qu'il veut. Je me sens abandonnée dans tous les sens. Dieu ne s'intéresse pas à moi, sinon il aurait empêché ce qui m'est arrivé, il n'aurait pas supporté ni admis tout cela. Il m'aurait protégée et défendue contre toutes les attaques. Dieu est plutôt celui qui rejette, qui invente sans cesse de nouveaux malheurs. Que dois-je penser d'un Dieu qui me frappe et puis m'invite à venir chercher en lui le secours ? Comment me confier en quelqu'un qui m'a privée de mes sentiments de sécurité ? Comment me réfugier auprès de celui qui m'a

⁵ P.A. Levine, *Waking the Tiger-Healing Trauma*, Berkeley, North Atlantic Books, 1997.

frappée et brisée ? Je ne puis qu'attendre les coups suivants, ainsi que le coup ultime et définitif. Je ne me sens pas du tout en sécurité auprès de Dieu.

Dans la réalité pastorale, j'ai régulièrement observé que le fait de connaître Dieu comme adversaire aidait dans la pratique à prendre conscience des émotions perturbées. Aussi les traumatismes peuvent-ils mieux être reconnus et traités comme blessures concrètes. En revanche, le refoulement de l'angoisse et de la douleur peut rendre malade et conduire à l'autodestruction. Cela peut avoir des conséquences désastreuses. Surtout quand la douleur, l'angoisse, la tristesse et la déception ne sont pas mises en rapport avec Dieu lui-même. Pour le dire paradoxalement : celui qui fait l'expérience de Dieu comme adversaire croit en lui comme partenaire (*cf.* la fin de Rm 8).

Interprétation impossible : Dieu contre Dieu

Tandis que mes amis me traitent sans respect, je regarde vers Dieu, les yeux remplis de larmes. Ah ! puisse-t-il être l'arbitre entre Dieu et moi, comme on le fait sur terre entre un homme et un autre ! (Job 16.21-22)

Une accompagnée traumatisée réagissait ainsi à ce texte :

C'est comme s'il y avait deux Dieux, le Dieu du passé et le Dieu du présent. Comme le dit Job : « C'est Dieu que j'implore avec larmes. Puisse-t-il être l'arbitre entre Dieu et l'homme. » D'un côté je me sens attirée, je veux me diriger vers Dieu, mais d'un autre côté je me sens rejetée, je veux m'en aller le plus loin possible, m'opposer à lui parce qu'il était là et qu'il a tout permis.

Job se montre incapable de se défendre contre Dieu. Il ne voit pas d'autre issue que de demander à Dieu de considérer sa justice et de le défendre contre Dieu. Cet incroyable paradoxe exprime la complexité de ce qu'il vit et l'incapacité

dans laquelle il se trouve de résoudre ses problèmes. Job s'adresse à Dieu tout en reconnaissant qu'il a été témoin des choses graves et blessantes qui se sont passées, sans qu'il se soit interposé ! Voilà le paradoxe de la foi. Malgré tout, Job s'efforce de ne pas perdre sa confiance en Dieu comme Dieu de justice et d'amour. Il demande alors l'impossible : un Dieu qui défend ses droits et le protège contre Dieu. Il exprime la même idée à un autre endroit : « Sois donc mon garant auprès de toi-même ; qui d'autre prendrait des engagements pour moi ? » (17.3)

Perspectives christologiques

On peut ainsi identifier dans les discours de Job des perspectives christologiques sur la souffrance et l'injustice subies. Les traumatisés sont alors invités à s'identifier avec le Christ, qui est plus grand que Job.

Premièrement, Jésus est la personne ultime qui souffre comme le juste par excellence. Il est désigné en Ésaïe 53 comme l'homme de douleur, frappé par Dieu et humilié. Il est aussi question de son sang innocent qui parle mieux que celui d'Abel, le premier juste victime de violence. La manière dont Job parle de son angoisse, de son insécurité et de sa douleur évoque les cris de douleur de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est ici une épreuve comparable à l'expérience de Dieu comme adversaire.

Deuxièmement, Job aspirait à ce que quelqu'un défende sa position misérable et impossible. Job estimait que Dieu lui-même, ou bien un être divin, devait défendre son cas. Qui est capable de connaître l'injustice que Job a subie, et de le défendre, sans nier la justice de Dieu (40.8) ? Cela échappe à toute logique. La sagesse de la croix dépasse toute sagesse humaine. Le désir de Job et son aspiration sont accomplis dans la venue du Médiateur : « Car il y a un seul Dieu, et

aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Jésus homme. » (1Tm 2.5) Il est notre témoin-arbitre, dans le procès de Dieu contre Dieu.

Le Christ nous invite à nous identifier à lui, car il est plus que Job. L'union avec le Christ, crucifié malgré sa justice, mais aussi ressuscité, peut constituer un traitement précieux de n'importe quel trauma. Ses mains percées le prouvent : il a gardé ses traumatismes en tant que Ressuscité, et prend tout trauma au sérieux. Le Christ compatit à toute douleur et à toute injustice, et permet à la souffrance de s'exprimer. Son Esprit intercède par des soupirs inexprimables, de même que la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement (Rm 8.22, 26). Mais ces soupirs ne sont pas sans espoir, puisqu'ils sont éclairés par l'attente de la libération de toute la création.

III. Démarche pastorale

Pour terminer, j'aimerais présenter une démarche pastorale, fondée à la fois sur la Bible, les sciences humaines et mon expérience pastorale.

L'accompagnement dans une situation de stress post-traumatique demande beaucoup de patience, de prudence et de réserve. Il est important de comprendre que l'accompagné est propriétaire de sa propre problématique. L'accompagnant doit s'abstenir de toute curiosité malsaine.

L'accompagnant et l'accompagné cheminent ensemble, guidés par l'Esprit Saint, à l'écoute de la Parole vivante qui se fait entendre dans ce cadre précis. Un pasteur, ou un responsable chrétien, intervient avec sa propre compétence herméneutique. Il interprète les textes bibliques et il essaie, avec prudence, de les appliquer à la situation concrète de l'accompagné, petit à petit, pas à pas. Il prend en compte la contribution professionnelle des psychologues et des

psychiatres, mais il reste maître dans son propre domaine religieux. Il faut veiller en particulier aux cinq paramètres suivants :

1) Un environnement qui permet la confiance

La relation entre l'accompagné et l'accompagnant doit être sûre et « sans danger ». La victime doit se sentir à l'abri, dans un environnement bien protégé. Cela demande un strict respect de la confidentialité. Mais la relation elle-même doit aussi être sécurisante. C'est-à-dire que l'accompagnant ne doit jamais prendre l'initiative d'aborder les événements traumatiques. L'accompagné a besoin d'un environnement dans lequel il se sentira libre de choisir lui-même de parler de ce qui s'est passé, plutôt que d'être forcé à le faire. Les expériences traumatiques peuvent être présentes, mais pas clairement énoncées. Elles doivent se dévoiler au fur et à mesure et prendre place au rythme du discours de l'accompagné. Cela demande de la part de l'accompagnant une écoute réelle et patiente, une observation de la communication non verbale et la capacité d'instaurer un climat de confiance et d'intimité. Le rythme du processus de traitement des blessures doit surtout être déterminé par l'accompagné, l'accompagnant faisant tout son possible pour le respecter. En bref, l'accompagné doit avoir la maîtrise de ce qu'il veut partager ou non.

2) Un sentiment de sécurité

Sécurité avant tout ! Un traumatisme consiste en des blessures sérieuses, à l'extérieur comme à l'intérieur. L'intention doit toujours être de traiter les blessures consciemment et prudemment, tenant compte de leur gravité. Hélas, le traumatisme est souvent aggravé par les réactions froides, négligentes et malsaines des autres. Trop

souvent la personne blessée entend ce genre de propos : « Oublie, n'en parle plus, concentre-toi sur les bonnes choses de la vie, il y a des choses plus graves... En réalité, la personne a vraiment besoin d'un lieu de parole. Le sentiment de sécurité facilite l'expression des émotions confuses et permet à l'accompagné de poser des questions pertinentes et profondes à propos de Dieu. Mais l'accompagnant doit en être conscient : les cris de douleur ne sont presque jamais nuancés !

3) *L'autonomie de la personne*

Même lorsqu'il s'agira d'aider le patient à combattre l'impuissance ressentie au moment du drame, impuissance qu'il a étendue à beaucoup d'autres aspects de sa vie, il est impératif que l'accompagnant, dans son intervention, laisse l'initiative au sujet. Laisser l'initiative à l'accompagné demande, toutefois, une souplesse et un équilibre fragiles, en raison de sa tendance à éviter tout ce qui lui rappelle le drame. L'accompagnant aura besoin de guider le patient, à la fois fermement et avec douceur, en sorte qu'il reconnaisse son moi traumatisé et change de regard sur son drame⁶. Stimuler l'autonomie est important, parce que l'environnement de sécurité a été brisé par le traumatisme vécu et se laisse difficilement restaurer. La confiance en soi doit être réparée, petit à petit. Et cela correspond à une confiance en Dieu qui est ébranlée et qui, elle aussi, doit être rétablie.

⁶ Gaston, L. (1995), "Dynamic Therapy for Post-Traumatic Stress Disorder", in J.E. Barber and P. Crits Christoph (ed.), *Dynamic Therapies for Psychiatric Disorders (Axis I)*, New York, Basic Books.

4) Une attitude empathique

L'accompagnant a besoin de créer un espace pour une transformation, sans dominer ni intervenir brusquement. Il doit toujours chercher son rôle dans le suivi et l'accompagnement. Il lui faut une attitude d'écoute attentive, avec une approche empathique, sans pour autant se noyer dans une identification excessive et perdre toute distance. Dans ce cas, il serait envahi par ses propres émotions et ne serait plus capable de servir. Il faut, en effet, garder une saine distance. Avant tout, il s'agit de prendre la mesure de ce qui s'est passé. Job demande à ce qu'on « pèse » son exaspération et ses malheurs (6.2). Mieux vaut prendre le temps de mesurer le poids du traumatisme que de tenter de donner rapidement des contrepoids.

5) Une présence non anxiogène

Des angoisses de toutes sortes jouent un rôle important. Dans ce contexte, l'attitude recommandée par Edwin Friedman peut être fructueuse. Il parle de la présence non anxiogène de l'accompagnant. Il ne faut pas se laisser diriger par l'angoisse, mais rester patient et ne pas se précipiter, comme si quelque chose devait être résolu. Il ne s'agit jamais de *résoudre* le traumatisme. Il reste toujours des cicatrices. Il est préférable de parler de *savoir vivre avec*, de *traiter* les traumatismes ou de *porter* ce qu'on a vécu. Le but est d'aider l'accompagné à se connecter à son incident traumatique et à développer un nouveau regard sur son drame. Ceci pour éviter qu'il reste dans un huis clos, ou enfermé dans un pays où il ne se trouve personne d'autre que lui-même (no man's land). L'isolement peut ressembler à un enfer d'angoisses. Le partage peut ventiler les angoisses, les atténuer, les tempérer.

Après une longue démarche d'accompagnement, un patient s'est exprimé ainsi :

Pendant des années je me suis éloigné de Dieu. Du Dieu que je pensais connaître. Je ne pouvais plus être auprès d'un Dieu qui avait permis tout cela. C'était le désert. Un désert bien angoissant. Je ne lisais plus la Bible, je ne priais plus, je n'allais plus à l'église. Grâce aux entretiens que j'ai eus avec mon pasteur et à la lecture du livre de Job, j'ai pu retrouver un chemin vers Dieu, petit à petit. Maintenant, c'est devenu un va-et-vient : un jour je sens que Dieu est près de moi et je veux me consacrer à lui et passer du temps avec lui, un autre je ne peux rien supporter (sauf Job ou les Psaumes 88 et 142). Mais la différence est que je m'autorise à vivre ces extrêmes. Je sais que Dieu ne me lâchera pas, même si je devais le lâcher. La révélation et l'expérience sont deux choses bien différentes ! Et je sais que Dieu est avec moi (en Christ), même si je le *perçois* plus comme un adversaire. Je sais que mon rédempteur est vivant (Job 19) : c'est le langage de la foi, contre toute expérience.

Pour conclure

Se connecter avec la souffrance ne se fait pas sans l'œuvre du Christ. L'accompagnant ne doit pas se prendre pour le Messie, mais conduire vers le Messie. Seul le grand Berger, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est capable de comprendre nos douleurs. Il a porté toute culpabilité, toute honte et toutes nos peines. Par ses souffrances et sa mort, il peut être en communion avec la personne blessée. Dans le traitement des blessures, Jésus se comporte comme le bon Samaritain qui se donne lui-même pour bien soigner l'homme blessé. De plus, il nous appelle à suivre son exemple, avec patience et compassion.

Un jour, une ouverture apparut à l'extrémité d'un cocon. Un homme s'assit et observa le jeune papillon se démener pour sortir de son abri en élargissant le trou. Mais bientôt l'homme eut l'impression que l'insecte ne progressait plus. Il

était allé aussi loin que possible, mais maintenant il ne bougeait même plus. L'homme prit alors une paire de ciseaux et découpa délicatement le cocon, afin de permettre au papillon de s'en extraire. Le papillon réussit à sortir mais ses ailes étaient atrophiées et froissées. L'homme se dit qu'elles finiraient par se développer mais il n'en fut rien. Le papillon passa le reste de sa vie à ramper, incapable d'utiliser ses ailes. Ce que l'homme n'avait pas compris, malgré ses bonnes intentions, c'est que le papillon avait besoin de sortir lui-même de son étroit cocon pour fortifier ses ailes et pouvoir voler.

CARREFOUR 2018 - FACULTÉ JEAN CALVIN

« Que ton règne vienne !

Le royaume de Dieu dans l'Église et la société »

Vendredi 16 mars

- 14h15 Accueil et ouverture
- 14h30 Des rois et des dieux : l'articulation entre rois et dieux dans le Proche-Orient ancien et en Israël (R. de Sousa)
- 15h15 Évangile du royaume et évangile de la grâce : quelle articulation ? » (D. Cobb)
- 16h30 Proclamer la royauté du Christ dans les sphères politique et sociale ? (M. Johner)
- 17h15 Table ronde
- 20h00 « Si vous demandez quelque chose en mon nom » : qu'implique l'autorité du Christ pour la vie chrétienne ? (N. Farely)

Samedi 17 mars

- 8h30 Méditation : « Que ton règne vienne ! » (G. Kwakkel)
- 9h15 Guérisons, exorcismes, miracles : les signes habituels du royaume ? (P.-S. Chauny)
- 10h30 « Sur la terre comme au ciel » : une évaluation de la théologie « dominationiste » de Peter Wagner (J.-P. Bru)
- 14h00 Ateliers
« Le grand transfert de richesses de la fin des temps » : que faut-il en penser ? (J.-P. Bru)
Règne ou royaume de Dieu. Quelles différences ?
Quelles implications ? (N. Farely)
Dieu voulait-il que son peuple soit sauvé par un roi ? Perspectives vétérotestamentaires (G. Kwakkel)
- 15h30 La place du royaume dans le mandat missionnaire (Y. Imbert)

La justification par la foi chez E.P. Sanders, Luther et Calvin¹

Donald COBB

Professeur de grec et de Nouveau Testament
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Les travaux de Ed P. Sanders, à partir de son livre sur *Paul et le judaïsme palestinien*, ont renouvelé durablement la recherche sur l'apôtre des païens et le judaïsme lui-même². De façon générale, ce qu'on appelle la « Nouvelle perspective sur Paul » (NPP) a obligé les exégètes protestants à revisiter l'interprétation classique de Paul et, plus précisément, son enseignement sur la justification par la foi. Côté catholique, la NPP a également donné une impulsion nouvelle à la recherche néotestamentaire, ouvrant des perspectives inattendues pour le dialogue œcuménique. Dans cet article, je me propose de rappeler brièvement les origines historiques de l'enseignement protestant sur la justification par la foi, puis de soulever, à partir de la théologie de Calvin, les ques-

¹ Conférence donnée en mars 2017 lors d'une journée d'étude œcuménique entre la Faculté Jean Calvin et le Studium Notre-Dame de Vie, à Saint-Didier (84). L'auteur a fait une présentation plus générale de certaines questions abordées dans cette conférence dans un article intitulé « La Nouvelle perspective donne-t-elle tort à Luther ? » (à paraître).

² E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres, SCM, 1977. Sanders a approfondi ses recherches dans un deuxième ouvrage, *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, 1983, où il développe davantage ses premiers travaux en rapport avec des textes de l'apôtre Paul, corrigeant du reste certaines positions présentées dans *Paul and Palestinian Judaism*. Il est revenu sur le sujet dans un livre récent, *Paul, The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, 2015.

tions principales que la recherche de Sanders a soulevées concernant le rapport entre justification par la foi et participation au Christ. Dans un troisième temps, je tâcherai de préciser, notamment à travers quelques textes pauliniens, le sens que peut avoir cette notion de justification par la foi.

1. Luther : la découverte d'une « justice imputée » et ses conséquences

Un des points importants de la NPP concerne la façon dont le réformateur Martin Luther a compris l'apôtre Paul. Les historiens soulignent qu'une question qui obsédait Luther à l'époque où il était encore moine augustin, marqué par le nominalisme de Guillaume d'Occam, était : « Comment obtiendrai-je un Dieu favorable ? » Autrement dit, comment se procurer une justice suffisante pour se tenir devant le Dieu saint ? Si la piété populaire l'orientait vers les œuvres – jeûnes et privations, oraisons, indulgences, notamment –, l'imperfection de ces œuvres, ainsi que la conscience d'un égoïsme et d'un amour-propre persistants, semblaient rendre la faveur de Dieu hors de portée. D'ailleurs, l'idée de la justice de Dieu révélée parfaitement en Christ – telle que nous la voyons, par exemple, dans le Sermon sur la montagne –, loin d'encourager Luther, lui était insupportable car, de toute évidence, la justice requise du disciple devait être parfaite (Mt 5.48) ! Cette quête tourmentée de la justice a pris de telles proportions que, par moments, Luther vivait son rapport avec Dieu comme un objet de haine plutôt que comme une relation d'amour. Voici ce qu'il dit dans un texte célèbre, datant de 1545 :

Je haïssais, en effet, ce terme « Justice de Dieu », que j'avais appris, selon l'usage et la coutume de tous les docteurs, à comprendre philosophiquement comme la justice formelle et active, par laquelle Dieu est juste, et punit les pécheurs et les in-

justes. [...] Or, moi qui, vivant comme un moine irréprochable, me sentais pécheur devant Dieu avec la conscience la plus troublée et ne pouvais trouver la paix par ma satisfaction, je haïssais d'autant plus le Dieu juste qui punit les pécheurs, et je m'indignais contre ce Dieu, nourrissant secrètement sinon un blasphème, du moins un violent murmure ; je disais : « Comme s'il n'était pas suffisant que des pécheurs misérables et perdus éternellement par le péché originel soient accablés de toutes sortes de maux par la loi du Décalogue, pourquoi faut-il que Dieu ajoute la souffrance à la souffrance et dirige contre nous, même par l'Évangile, sa justice et sa colère ? »³

Le dénouement de cette crise eut lieu grâce à la découverte que « la justice de Dieu » n'est pas d'abord celle que Dieu *exige* mais celle qu'il *donne*. Luther poursuit :

[...] Alors que je méditais, jours et nuits, je remarquai l'enchaînement des mots, à savoir : « La justice de Dieu est révélée en lui [= dans l'Évangile], comme il est écrit : *Le juste vivra par la foi*. » Alors, je commençai à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir de la foi et que la signification était celle-ci : par l'Évangile est révélée la justice de Dieu, à savoir la justice passive, par laquelle le Dieu miséricordieux nous justifie par la foi [...]. Alors, je me sentis un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le Paradis même⁴.

Inutile de dire que cette découverte de Luther – sur fond de ce que Krister Stendahl appellera plus tard « la conscience introspective de l'Occident »⁵ – sera déterminante pour son interprétation de l'Évangile. Luther va mettre la justification par la foi seule au centre de son enseignement, et le luthéranisme après lui parlera à ce sujet d'*articulus stantis et cadentis*

³ M. Luther, « Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg », in *Œuvres*, t. 7, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307.

⁴ *Ibid.* (italiques dans le texte).

⁵ K. Stendahl, « Paul and the Introspective Conscience of the West », *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Londres, SCM, 1977, p. 199-215.

ecclesiae : l'article de foi par lequel l'Église tient debout... ou s'effondre⁶.

Luther et le protestantisme discerneront encore un parallélisme intime entre, d'un côté, la perspective d'un salut fondé sur les œuvres humaines et, de l'autre, le judaïsme défini par « les œuvres de la loi ». Tout un pan de la recherche biblique aux XIX^e et XX^e siècles, en Allemagne en particulier, se plaira d'ailleurs à souligner les aspects « commerciaux » dans le judaïsme touchant à la relation entre Dieu et l'homme, les œuvres de la Torah permettant au Juif pieux d'amasser des mérites dans le siècle à venir. Quant à la quête du salut dans la religion juive, elle va être présentée à la lumière de celle de Luther par rapport à ses propres œuvres : « Ai-je fait assez de bonnes œuvres pour mériter la faveur et la justice de Dieu ? » C'est contre cette compréhension, entre autres, que Sanders va réagir⁷.

Faisons ici deux précisions supplémentaires, davantage en rapport avec Luther qu'avec Sanders et la NPP. Premièrement, cette découverte de la justice de Dieu, justice « imputée » – ou mise à notre compte – au moyen de la foi seule, crée par définition une distinction fondamentale entre justification et œuvres. En tant que Juge céleste, Dieu nous déclare justes devant lui, non en raison de ce que nous sommes en nous-mêmes, mais parce que la justice de Jésus-Christ se substitue à notre justice. Lorsque Dieu nous regarde, ce n'est donc pas notre péché, notre fragilité et nos faiblesses qu'il voit mais le Christ, avec son obéissance, sa sainteté et sa justice parfaites. Luther va donc parler de la justice de Dieu qui est, et qui reste, *extra nos*, « en dehors de nous », et du chrétien comme étant *simul justus et peccator* : en même temps *juste*, en raison de la justice imputée du Christ, et *pécheur*,

⁶ Cf. G.C. Berkouwer, *The Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 286s.

⁷ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 36-59, et *passim*.

puisque la foi en Christ ne fait pas sortir le croyant de sa condition d'homme marqué par le péché.

Côté catholique, cette perspective va attirer des critiques. Certains polémistes – Robert Bellarmin en particulier (1542-1621) – vont reprocher au protestantisme d'enseigner une justice imaginaire ou « fictive », puisqu'elle n'opérerait aucune transformation substantielle chez le croyant⁸. Une telle doctrine ne peut, dira-t-on, qu'encourager le laxisme moral. En effet, si notre statut dépend entièrement du Christ et de sa justice, et non de nos œuvres, et si cette condition pécheresse reste la nôtre jusqu'au dernier souffle, quelle motivation peut-il y avoir à cheminer vers une plus grande justice ou sainteté ? Pour le dire de façon un peu brutale, si nous sommes sauvés uniquement par la grâce déclarative de Dieu, pourquoi nous embarrasser de l'obéissance ? Le luthéranisme va répondre en affirmant que ceux que Dieu justifie *vont* montrer *leur reconnaissance* pour ce don inestimable et que cette reconnaissance s'exprimera nécessairement par une obéissance venant du cœur⁹. Mais l'objection catholique met le doigt sur une faiblesse potentielle qu'il convient de prendre au sérieux.

Deuxièmement – et il faudra y revenir plus loin –, ce point fait apparaître une différence entre catholiques romains et protestants qui a des conséquences majeures pour l'ecclésiologie, pour la doctrine des sacrements et la vie chrétienne généralement. Au risque de caricaturer des perspec-

⁸ F. Turretini, *Institutes of Elenctic Theology* (éd. J.T. Dennison, Jr), Phillipsburg, Presbyterian & Reformed, 1994, t. 2, XVI, Q iv, p. 638 (première édition 1696), reprend l'accusation de Bellarmin, selon laquelle les protestants « [...] ne souffrent aucune idée d'une justice inhérente ». G.C. Berkouwer, *Justification and Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 94ss, développe également le contexte théologique de la discussion sur ce point au Concile de Trente.

⁹ C'est une des thèses fondamentales de l'éthique de Luther au sujet de la vie chrétienne. Cf., notamment, son *Traité de la liberté du chrétien* (1520). Cf. aussi J.M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2015, p. 341 (et n. 30).

tives complexes, nous pourrions dire ceci : la justification en théologie protestante se comprend, nous l'avons vu, comme une justice *imputée*, un acte par lequel Dieu nous *déclare* justes, sur la base de la justice du Christ. On parlera aussi d'une justice *forensique*, c'est-à-dire d'un verdict de justice rendu dans le cadre d'un procès légal, concernant notre *statut devant Dieu*. Du fait que nous saisissons le Christ dans une démarche de foi et lui appartenons, Dieu prononce à notre égard le même verdict qu'il a prononcé à son sujet, lui qui est « le juste et le saint ». Du coup, la *grâce* est en tout premier lieu ce regard favorable de Dieu et l'action par laquelle Dieu agit en notre faveur.

Pour la théologie catholique, la justification a plutôt le sens d'une justice *infusée* ou transformatrice, d'une justice « coulée en nous » qui nous *rend donc progressivement* plus justes. Logiquement, celui qui est pleinement justifié, c'est celui qui est pleinement juste. La grâce est ainsi cette réalité divine par laquelle Dieu nous transforme concrètement. Aussi pourrions-nous parler de la grâce comme *d'une substance*, notamment lorsqu'il s'agit de la grâce sacramentelle. Toute discussion œcuménique sur la justification doit, à mon sens, tenir compte de la divergence sur ce sujet¹⁰.

¹⁰ J. Barclay, *Paul and the Gift*, p. 97ss, souligne que, chez Luther, la grâce se comprendra, non comme une substance – position courante à son époque –, mais comme une relation. Cf. aussi *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1992, Paris, Centurion-Cerf-Fleurus-Mame-CECC, § 1999 (p. 488) : « La grâce du Christ est le don gratuit que Dieu nous fait de sa vie infusée par l'Esprit Saint dans notre âme pour la guérir du péché et la sanctifier : C'est la *grâce sanctifiante* ou *déifiante*, reçue dans le Baptême. Elle est en nous la source de l'œuvre de sanctification » (italiques dans le texte). Dans une perspective proche, le *Catéchisme pour adultes des évêques de France. Alliance de Dieu avec les hommes*, Paris, Centurion-Cerf, et alii, 1991, §381 (p. 276), souligne que « la grâce est fondamentalement le don que Dieu fait de sa vie. Elle est le fruit de l'œuvre du Christ. À l'endroit de l'homme pécheur, elle comporte un caractère 'médicinal.' »

2. Imputation *versus* participation ?

E.P. Sanders et J. Calvin

E.P. Sanders va surtout chercher à rectifier le tir par rapport à la perception protestante du judaïsme. Le judaïsme du Second Temple n'est pas, dit-il, une religion légaliste mais, tout autant que le christianisme, une religion de grâce. L'idée du salut par les œuvres, s'opposant à la grâce de Dieu ou à la foi, est peut-être un sujet de polémique cher au protestantisme, mais, affirme-t-il, elle ne trouve pas d'appui dans le judaïsme des premiers siècles de notre ère.

Dans une moindre mesure, Sanders va aussi poser un recentrage par rapport à la théologie de Paul. Si, pour Luther et ses successeurs, la justice forensique était absolument centrale – « l'article par lequel l'Église tient debout ou s'effondre » –, Sanders va plutôt mettre l'accent sur les notions de *participation* chez Paul : le fait d'être « en Christ », l'idée que le Christ est « en nous », que les chrétiens sont « membres de son corps »...¹¹ Les notions juridiques liées à la justification par la foi seraient, quant à elles, secondaires par rapport à cette donnée fondamentale qu'est la participation au Christ¹². Sanders souligne que, si les conséquences de cette réalité « participationniste » se font sentir dans de multiples domaines (théologique, éthique et autres), il n'en est pas de même de la justification¹³. Celle-ci, en effet, apparaît surtout dans des contextes de polémique avec le judaïsme ou le christianisme judaïsant¹⁴.

Une autre facette centrale de la prédication paulinienne est l'inclusion des païens au sein de l'Église. Paul se présente comme « apôtre des nations ». C'est tout le sens de son ministère et, avec cette thématique, nous touchons une des

¹¹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 453-463.

¹² *Ibid.*, p. 505-508 et *passim*.

¹³ *Ibid.*, p. 492.

¹⁴ *Ibid.*, p. 485-489.

convictions les plus essentielles de sa proclamation – bien plus, dit Sanders, que la justification par la foi¹⁵. Au sujet de ce dernier point, le message de Paul est clair : le non-Juif ne fait pas partie du peuple de Dieu eschatologique en raison de sa fidélité à la Torah mais parce qu'il est « en Christ », uni à lui et membre de son corps. La citation suivante résume bien la position de Sanders :

Paul approfondit très peu la « justification par la foi » de façon *positive*. Il n'en tire pas de conséquences dans le domaine de l'éthique ou en rapport avec les sacrements ; cet enseignement n'explique pas non plus le don de l'Esprit, pas plus qu'il n'éclaire la sotériologie liée à la participation [au Christ] [...]. La « foi » seule, d'une certaine manière, est bien un prérequis, puisqu'elle est associée à la conversion et à la vie chrétienne : l'Esprit est reçu au travers de la foi en l'Évangile. Cependant, tout cela peut être présenté, et l'est effectivement, sans référence à une soi-disant doctrine de la « justification par la foi ». Cette dernière demeure un concept négatif, dirigé surtout contre l'idée que l'obéissance à la loi serait la condition, soit nécessaire, soit suffisante du salut¹⁶.

Ce déplacement de la justification en faveur de la participation au Christ se rapproche, d'une certaine façon, de la critique du protestantisme par l'Église catholique aux XVI^e et XVII^e siècles. Que faut-il en penser ? Il est vrai que Luther n'a pas toujours été équilibré. Incontestablement, la justification par la foi seule lui paraissait d'une telle importance qu'il a eu tendance à reléguer les autres éléments de la foi chrétienne au second plan au mieux. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si

¹⁵ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 442 et *passim*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 493 (italiques dans le texte). Ailleurs, Sanders écrit ceci (*ibid.*, p. 506s) : « [...] Parler de la justification par la foi ou de la participation au Christ revient, ultimement, au même. [...] [En dehors de Rm, Ga et Ph 3] la justification par la foi, la réception de l'Esprit par la foi ou l'adoption filiale par la foi se mélangent avec un langage participationniste de façon à exclure toute possibilité de comprendre de façon systématique la justice comme un préliminaire forensique de la vie en Christ-Jésus ».

Luther a accordé une place décisive aux épîtres aux Romains et aux Galates, au point d'en faire pratiquement un « canon à l'intérieur du canon ».

Sur ce point, une comparaison entre Luther et Calvin paraît donc particulièrement intéressante. Calvin va insister, lui aussi, sur l'importance de la justification imputée, y consacrant même plusieurs chapitres de son *Institution de la religion chrétienne* (III, XI-XVI). Mais, d'une façon beaucoup plus équilibrée que Luther, il va souligner que cette justification ne peut jamais être séparée de l'œuvre par laquelle Dieu transforme le croyant en l'image du Christ grâce, précisément, à la *participation* à ce dernier. Calvin va même parler d'une « double grâce », celle de la justification et celle, non moins importante, de la sanctification :

[...] Nous recevons et possédons par la foi Jésus-Christ, comme il nous est présenté par la bonté de Dieu ; et [...] en participant à lui, nous en avons double grâce. La première, qu'étant par son innocence réconciliés avec Dieu, au lieu d'avoir un Juge au ciel pour nous condamner, nous y avons un Père très clément. La seconde, que nous sommes sanctifiés par son Esprit pour méditer sainteté et innocence de vie¹⁷.

On le voit, Calvin ne minimise pas la justification ; mais il la comprend dans le contexte de la participation au Christ que nous saisissons par la foi. Calvin va jusqu'à dire, quelques chapitres plus loin, que justification et sanctification sont inséparables car le Christ ne peut pas être « déchiré par pièces ». Voici ce qu'il dit en français modernisé :

D'où nous vient que nous soyons justifiés par la foi ? C'est que, par elle, nous saisissons la justice du Christ, qui nous réconcilie avec Dieu. Or, nous ne pouvons saisir cette justice sans avoir aussi la sanctification. En effet, quand il est dit que Christ a été fait pour nous « sagesse, et aussi justice... et ré-

¹⁷J. Calvin, *IRC*, III, XI, 1, Aix-en-Provence-Marne-la-Vallée, Kérygma-Farel, 1978, p. 194 (texte de l'édition de 1560, en français modernisé).

demption », il est ajouté également sanctification (1 Corinthiens 1.30). Il s'ensuit que Christ ne justifie personne sans le sanctifier en même temps. [...] Voulons-nous recevoir la justice en Christ ? Il nous faut, d'abord, posséder Christ. Or, nous ne pouvons le posséder sans être participants de sa sanctification, puisqu'il ne peut pas être coupé en morceaux. Puisqu'il en est ainsi, le Seigneur Jésus ne donne jamais à quelqu'un la jouissance de ses biens sans se donner lui-même ; il les accorde avec largesse tous deux ensemble, jamais l'un sans l'autre. On voit donc combien cette formulation est vraie : nous ne sommes pas justifiés *sans* les œuvres, bien que ce ne soit pas *par* les œuvres, puisque la sanctification n'est pas moins contenue dans la participation de Christ, dans laquelle réside notre justice¹⁸.

En réalité, sur ce point, la différence entre Calvin et Luther n'est pas qualitative ; les deux insistent sur la justification comme modification de notre *statut* devant Dieu, grâce à la justice du Christ mise sur notre compte. De même, ils soulignent l'un et l'autre que celui qui accède à ce statut de juste appartient désormais au Christ, avec tout ce que cela implique en termes de sanctification. Mais entre les deux, il y a clairement des différences d'intérêt et d'accent.

3. La justification et la grâce dans les épîtres pauliniennes

Au sujet de la justification, nous pourrions dire, en forçant sans doute un peu le trait, que la présentation de Calvin se tient à mi-chemin entre la position de Luther et celle de Sanders. Elle permet en tout cas de réunir dans une perspective cohérente les points forts des deux. Mais cela soulève aussi la question de la justification *chez Paul*. Quelle place occupe la justification dans la prédication de l'apôtre ?

¹⁸ J. Calvin, *IRC*, III, XVI, 1, Aix-en-Provence-Charols, Kérygma-Excelsis, 2009, p. 730 (italiques dans le texte). Cf. aussi *ibid.*, III, XI, p. 664.

Comment définir cette notion ? Je propose de relever trois points à ce sujet.

A. *La justification chez Paul : un élément secondaire ?*

Selon Sanders, en dehors de Romains, Galates et Philippiens 3.1-9, l'idée de la justification par la foi serait marginale dans le corpus paulinien. Sanders laisse de côté dans son analyse les épîtres dites « contestées », point sur lequel je reviendrai¹⁹. Penchons-nous donc d'abord sur la place de la justification dans les épîtres incontestées, en dehors des trois lettres susmentionnées.

Il est vrai que Paul n'aborde pas de façon explicite la justification sans les œuvres de la loi en dehors de Galates, Romains et Philippiens 3. Ceci dit, Sanders évacue un peu trop rapidement, à mon sens, la place de la *dikaiosyné* (« justice » ou « justification ») dans les autres épîtres. Nous pouvons considérer, assez rapidement, trois passages.

1. En 1 Corinthiens 1.27-31, en dehors de toute discussion polémique sur la justification par la foi, Paul affirme ceci :

Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages ; Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes ; Dieu a choisi les choses viles du monde, celles qu'on méprise, celles qui ne sont pas, pour réduire à rien celles qui sont, afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu. Or, c'est par lui que vous êtes en Christ-Jésus qui, de par Dieu, a été fait pour nous sagesse, *et aussi justice, sanctification et rédemption*²⁰, afin, comme il est écrit : Que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur.

¹⁹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 431-432. Sanders renonce donc à une analyse de la justification en 2 Thessaloniens, Éphésiens, Colossiens et les Pastorales, comme aussi dans l'épître à Philémon (tenue pour authentique mais trop courte pour être utilement exploitée sur le sujet).

²⁰ *Dikaiosyné te kai hagiasmos kai apolytrôsis.*

Ce qui frappe dans ce passage, c'est la façon dont Paul inclut dans ce qui nous est donné en Christ la justification, associée à la sanctification et la rédemption, et, en même temps, distincte d'elles. En mettant la justification à la tête des trois éléments, Paul semble même suggérer que c'est par là que *commence* la vie du croyant, tout comme, d'ailleurs, en Romains 8.29-30, où la justification vient comme une première conséquence de l'appel de Dieu, juste avant la « glorification » :

Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; *et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.*

Dans les deux textes, l'ordre paraît logique. De même, en 1 Corinthiens, les différents aspects de l'œuvre du Christ visent à placer la « fierté » du croyant en Dieu et en lui seul : « Que celui qui se glorifie, dit Paul en citant le prophète Jérémie, se glorifie dans le Seigneur. » Du fait que c'est le Christ qui incarne lui-même toutes ces choses, aucun sujet de gloire propre n'est possible. Mais, parce que nous sommes « en lui », elles nous sont accordées. Paul ne définit pas la nature de la justice (ou justification), mais son inclusion dans ce que nous sommes « en Christ » est significative.

2. En 2 Corinthiens 3 – sans doute sur fond de dispute avec des enseignants judéo-chrétiens il est vrai – Paul caractérise le ministère de l'ancienne alliance comme un ministère de « condamnation et de mort » (v. 7 et 9). Puis, il oppose à cette description le ministère de la nouvelle alliance, qui a pour traits essentiels « l'Esprit » et « la justification » :

Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit fait vivre. Or, si le ministère de la mort, gravé avec des lettres sur des pierres, a été glorieux, au point que les fils

d'Israël ne pouvaient fixer les regards sur le visage de Moïse, à cause de la gloire, pourtant passagère, de son visage, combien plus le ministère de l'Esprit ne sera-t-il pas glorieux ! Si le ministère de la condamnation²¹ a été glorieux, à bien plus forte raison le ministère de la justice²² est supérieur en gloire. (2 Co 3.6-9)

La justice dans ces versets s'oppose, de manière significative, à la condamnation, ce qui nous rapproche d'une compréhension assez clairement juridique. Comme le souligne M.J. Harris, la justice est ici « un terme relationnel plutôt qu'éthique ; il dénote un rapport juste vis-à-vis de Dieu, accordé par lui [...], le statut de celui qui est 'reconnu dans son droit' devant le tribunal céleste. L'approbation divine et non la condamnation repose sur ceux qui sont 'en Christ'. »²³ Cependant, le plus remarquable est sans doute de constater que Paul décrit ainsi son ministère *sans ressentir le besoin d'expliquer son propos*. Le vocabulaire très ramassé vise simplement à rappeler un enseignement développé précédemment dans ses articulations essentielles et que ses lecteurs avaient sans doute déjà entendu.

3. Un autre passage se trouve un peu plus loin, en 2 Corinthiens 5.18-21, où Paul expose le cœur du message dont il a été fait porte-parole :

[Dieu] nous a réconciliés avec lui par Christ, et [...] nous a donné le service de la réconciliation. Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, sans tenir compte aux hommes de leurs fautes, et il a mis en nous la parole de la réconciliation. Nous sommes donc ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous ; nous vous en supplions au nom de Christ : Soyez réconciliés avec Dieu ! Celui qui n'a pas

²¹ *Tê diakonia tês katakriseôs.*

²² *hê diakonia tês dikaiosynês.*

²³ M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (coll. NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 287ss.

connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, *afin que nous devenions en lui justice de Dieu*²⁴.

En résumant « son évangile », ou en tout cas un de ses aspects centraux, Paul inclut l'idée que ceux qui ont été rendus participants du Christ par la foi accèdent également à sa justice. Le langage est saisissant : il y a eu à la croix une identification des plus intimes entre le Christ et les siens, le Christ s'offrant au jugement de Dieu à notre place. De même, il s'est opéré une telle identification entre cette œuvre de justice et nous que c'est comme si nous étions nous-mêmes la justice de Dieu. Il est certain qu'aux yeux de Paul Jésus-Christ n'est pas *devenu* pécheur, encore moins le péché ! Mais il s'est identifié aux pécheurs en sorte que Dieu l'a regardé comme s'il était lui-même le péché qu'il s'agissait de juger. J.M. Harris parle à juste titre d'une « identification totale avec des pécheurs de la part de celui qui fut sans péché, lui qui, à la croix, a assumé pleinement le jugement et la culpabilité de leur péché »²⁵. La symétrie est donc rigoureuse : ce que nous avons fait a été imputé au Christ, « mis sur son compte », avec les conséquences qui s'ensuivent : le jugement, la condamnation et la mort. Et de la sorte, ce que le Christ a fait *nous* est imputé, mis sur *notre* compte, avec ses conséquences salvifiques : la réconciliation et la disculpation (ou justification).

Dans tous ces passages, la justice/justification représente donc une facette importante du message de Paul. Dans ce dernier texte, elle paraît même fondamentale pour en rendre compte adéquatement. Le sens précis du langage n'est pas défini (même si Sanders reconnaît qu'il y a bien, du moins par moments, des connotations « juridiques »)²⁶. Mais il est

²⁴ *Hina bêmeis genômetha dikaiosynê theou en autô.*

²⁵ M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 454.

²⁶ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 501-503 et *passim*.

en tout cas difficile de réduire ce concept à un simple élément secondaire de la prédication paulinienne²⁷.

B. La justification en dehors des « lettres incontestées »

Pour des raisons de méthodologie, Sanders n'inclut dans sa recherche que les sept lettres « incontestées » de Paul. Je n'entrerai pas ici dans la question de la paternité des épîtres dites « contestées ». Il me semble personnellement moins problématique de tenir Paul comme auteur de ces lettres que de supposer l'existence d'auteurs inconnus voulant prolonger l'enseignement de l'apôtre après sa disparition. Mais quelle que soit la réponse que l'on donne à cette question, ces écrits doivent être pris en compte, à un niveau ou à un autre. Je relève donc avec intérêt la remarque de G.P. Waters, ancien étudiant doctoral de Sanders. Selon Waters, Sanders aurait reconnu que, si sa présentation est cohérente par rapport aux épîtres incontestées, la chose est moins claire dans les lettres contestées, puisqu'Éphésiens 2.8-9 va dans le sens de la position protestante traditionnelle²⁸. J.D.G. Dunn, autre protagoniste de la NPP, reconnaît que non seulement Éphésiens 2, mais encore 2 Timothée 1.9 et Tite 3.5 confir-

²⁷ Cf. aussi 1Co 4.4 ; 6.11. En 1Co 15.56, Paul écrit encore : « L'aiguillon de la mort, c'est le péché ; et la puissance du péché, c'est la loi. » Cette affirmation, faite en passant, est particulièrement significative en raison de la proximité avec certains énoncés de Galates et Romains. Si Paul la glisse au milieu d'une discussion sur la résurrection des morts sans la développer, c'est qu'il estime ses lecteurs en mesure de la comprendre. Elle a par conséquent toutes les chances de correspondre à un enseignement déjà transmis aux Corinthiens qui étaient pourtant, dans leur grande majorité, d'origine païenne. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 806, en conclut avec raison que la formulation implique que « [...] les éléments qui ressortiront de façon approfondie en Galates et qui seront expliqués avec force détails en Romains étaient essentiels pour la théologie de Paul longtemps avant que la controverse judaïsante ne fasse irruption. »

²⁸ G.P. Waters, *Justification and the New Perspective on Paul. A Review and Response*, Phillipsburg, 2004, Reformed and Presbyterian, p. 167.

ment l'interprétation classique²⁹. Regardons donc rapidement deux de ces textes.

1. Éphésiens 2.8-9 dit ceci :

C'est par la grâce en effet que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. Ce n'est point par les œuvres, afin que personne ne se glorifie.

Les « œuvres » ici s'entendent de façon large, comme tout ce qui viendrait « de vous » (*ex hymôn*) ; le texte les oppose au salut, à la grâce et à la foi (cette dernière étant comprise comme le fait de saisir le Christ tel qu'il se présente dans l'Évangile). La polémique implicite concerne donc des œuvres permettant d'accéder au salut, ce qui, dans les faits, relativiserait la grâce de Dieu en Christ. Or, cette grâce soustrait le salut à toute considération d'œuvres :

Dans la pensée de Paul, la foi ne saurait être une œuvre méritoire car, dans les discussions autour de la justification, l'apôtre oppose toujours foi et œuvres de la loi. [...] La foi implique l'abandon de toute tentative de se justifier et une disponibilité par laquelle on s'ouvre à Dieu afin de recevoir ce qu'il a fait en Christ. Il en est de même ici, s'agissant du salut³⁰.

C'est pour cette raison aussi que la grâce coupe court à la possibilité de « se glorifier » de ce que l'on pourrait accomplir pour le salut. Nous retrouvons ici, à quelques détails près, la perspective de Romains 3.21-31, où Paul souligne que ceux qui sont en Christ sont « gratuitement justifiés » par Dieu sur la base de la foi³¹, la gratuité de cette justification excluant tout sujet de gloire³². Un regard au contexte plus large d'Éphésiens montre que, si ces versets s'insèrent

²⁹ J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, p. 354, cité in *ibid.*, p. 105.

³⁰ A.T. Lincoln, *Ephesians* (coll. WBC), Nashville, Th. Nelson, 1990, p. 111.

³¹ Rm 8.24.

³² Cf. Rm 3.27-28 : « Où donc est le sujet de se glorifier ? Il est exclu. Par quelle loi ? Par la loi des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi. Car nous comprenons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. »

bien dans une réflexion sur le rapport entre Juifs et non-Juifs (Ep 2.11-22), le *Sitz im Leben* de l'épître ne reflète pourtant aucune polémique liée à des circonstances précises. Aussi serait-il malaisé de voir dans ces versets la simple mise en avant d'un enseignement marginal au service d'un conflit ponctuel³³. Les commentateurs relèvent même qu'à la différence des autres épîtres, davantage marquées par des situations ecclésiales, Éphésiens se présente comme une sorte de « testament » ou résumé de la proclamation paulinienne dans sa globalité. Il y a donc bien dans ces versets la volonté de faire ressortir un aspect fondamental de l'évangile paulinien.

2. Le deuxième texte, Tite 3.5-7, dit ceci :

Car nous aussi, nous étions autrefois insensés, désobéissants, égarés, asservis à toute espèce de désirs et de passions, vivant dans la méchanceté et dans l'envie, odieux et nous haïssant les uns les autres. *Mais lorsque la bonté de Dieu notre Sauveur, et son amour pour les hommes, ont été manifestés, il nous a sauvés – non parce que nous aurions fait des œuvres de justice*³⁴, *mais en vertu de sa propre miséricorde* – par le bain de la régénération et le renouveau du Saint-Esprit ; il l'a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce³⁵, nous devenions héritiers dans l'espérance de la vie éternelle.

Le passage évoque d'abord, au v. 3, la situation dramatique de l'humanité en dehors du Christ. Face à cette situation, Dieu opère son salut, et ce en dehors de toute considération des œuvres de justice. Comme ailleurs chez Paul, « les œuvres », conçues ici de manière générale, s'opposent à la grâce. Celle-ci se manifeste concrètement dans un triple mouvement divin : une première action a lieu sur le plan de l'histoire de la rédemption, dans l'apparition du Christ : « Il nous a sauvés. » (v. 5) Sans que ce soit davantage précisé, il

³³ Bien souligné par A.T. Lincoln, *Ephesians*, p. 112ss.

³⁴ *Ouk ex ergón tón en dikaiosyné ba epoiésamen hémeis.*

³⁵ *Hina dikaióthentes té ekeinou chariti.*

s'agit clairement de la croix et de la résurrection du veur³⁶. C'est l'élément décisif dans ces versets. Une deuxième action touche à la concrétisation de ce salut dans la vie des croyants : l'œuvre régénératrice de l'Esprit (v. 5b-6a)³⁷. Le troisième acte découle des deux précédents, à savoir la justification : « justifiés par sa grâce » (v. 7). Il est d'ailleurs à noter que, si cela n'apparaît pas nécessairement dans les traductions, la nuance du participe aoriste passif (*dikaiôthentes*) implique bien une action passée et ponctuelle, littéralement : « ayant été justifiés ». Une fois de plus, la justification, effet de la miséricorde divine, s'oppose aux œuvres (v. 5), plus précisément aux « œuvres de justice », c'est-à-dire celles qui seraient opérées sur un plan éthique et moral. Face à ces œuvres et sans en tenir compte, Dieu nous a justifiés, dit l'apôtre, par sa seule grâce³⁸.

Ces deux textes sont importants pour comprendre Paul et le judaïsme du 1^{er} siècle³⁹. Ils posent, d'ailleurs, un vrai problème : s'ils émanent effectivement de l'apôtre, ils impliquent que les autres passages sur la justification doivent se comprendre dans un sens analogue, ce qui va à l'encontre de

³⁶ W.D. Mounce, *Pastoral Epistles* (coll. WBC), Grand Rapids, Zondervan, 2000, p. 447. Cf. Tt 2.14 ; 2Tm 1.9.

³⁷ Le langage est sacramental. Paul y décrit l'œuvre de l'Esprit à l'aide de l'image du baptême car, suivant la symbolique baptismale, l'eau répandue figure le don de l'Esprit et y renvoie. L'association entre l'Esprit répandu et le baptême est donc manifeste sans pour autant que les deux soient identifiés. Cf. D. Cobb, « Baptême », in *Dictionnaire de théologie biblique* (sous dir. T.D. Alexander et B.S. Rosner), Cléon-d'Andran, Excelsis, 2006, p. 462.

³⁸ Il est vrai que ces versets ne parlent pas du rôle de la foi dans la justification mais, comme le remarque W.D. Mounce, *Pastoral Epistles*, p. 451, son absence s'explique par le caractère confessionnel du texte ; dans le contexte d'une confession de foi, l'accent est placé, tout naturellement, sur l'action de Dieu.

³⁹ Un troisième texte, 2Tm 1.9, va dans le même sens : « C'est lui qui nous a sauvés et nous a adressé un saint appel, non à cause de nos œuvres, mais à cause de son propre dessein et de la grâce qui nous a été donnée en Christ-Jésus avant les temps éternels. Cette grâce a été manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Christ-Jésus, qui a réduit à l'impuissance la mort et mis en lumière la vie et l'incorruptibilité par l'Évangile. »

la position de Sanders. Si, à l'inverse, nous les prenons comme des textes « deutéro- » ou « trito-pauliniens », nous sommes alors confrontés à un dilemme : nous pourrions dire, avec Sanders, qu'ils ne représentent pas vraiment la pensée de Paul. Cependant, même dans ce cas, ils doivent faire référence à des attitudes qui existaient réellement et qui posaient problème au I^{er} siècle ; sinon, leur existence même devient totalement incompréhensible. Ou, autre possibilité, tout en venant d'un disciple de Paul, ces passages reflètent bien les intuitions essentielles de la pensée de l'apôtre. Dans les deux cas, l'analyse de Sanders se révèle insuffisante pour rendre compte, soit de la pensée de l'apôtre, soit du judaïsme que ce dernier critique⁴⁰.

Encore une fois, il me semble possible de tenir ces lettres pour authentiques. Mais quoi qu'il en soit, elles mettent en évidence une relation entre foi, justice, grâce et œuvres qui fragilise grandement la position de Sanders, à la fois vis-à-vis du judaïsme et, en même temps, au sujet de Paul lui-même.

C. *Qu'est-ce que la justification ?*

Il reste à aborder un dernier point, capital, la définition de la justification. Dans la théologie protestante les mots « justifier » et « justification » ont une connotation *juridique* : le Juge céleste nous *déclare* « innocents » en raison de la justice du Christ qui nous est imputée. Cette compréhension tranche avec l'interprétation de la justification dans la NPP. Pour Sanders, il serait en effet erroné de donner un sens aussi précis à ces vocables qui feraient référence, de manière assez générale, au « salut ». Sauf exception, dire que Dieu « justifie » reviendrait simplement à affirmer, dans l'esprit de Paul, qu'il « sauve » ou « donne la vie »⁴¹. Comme nous l'avons vu

⁴⁰ Cf. les remarques analogues de G.P. Waters, *Justification and the New Perspective on Paul*, p. 167.

⁴¹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 503-505, et *passim*.

plus haut, l'interprétation protestante se distingue aussi, sur ce plan, de la position catholique romaine, qui parle plutôt de « justice infusée » et, par conséquent, d'une justice qui « [...] nous conforme à la justice de Dieu qui nous rend intérieurement justes par la puissance de sa miséricorde »⁴².

Comment faut-il comprendre ces termes chez Paul ? Il convient de nous rappeler que Paul était d'abord un Juif qui a découvert en Jésus le Messie promis ; la source première de son vocabulaire théologique a été les Écritures juives. Un bon point de départ pour notre question sera donc la justification dans l'Ancien Testament. Si nous nous concentrons sur le verbe « justifier », nous constatons que son sens y est bien « déclarer quelqu'un innocent ou juste ». Aussi lisons-nous en Deutéronome 25.1 : « Lorsque des hommes auront un procès et se présenteront pour être jugés, on justifiera l'innocent⁴³ et l'on condamnera le coupable. »⁴⁴ Justifier l'innocent n'est pas le rendre juste mais faire une *déclaration* juridique relative à son innocence. De même, en Proverbes 17.15 : « Celui qui justifie le méchant⁴⁵ et celui qui condamne le juste sont tous deux en horreur à l'Éternel. » Justifier le méchant consiste à le dire non coupable, alors que ses actes démentent visiblement cette déclaration. De fait, à une ex-

⁴² *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1992 (p. 486). Ailleurs, le *Catéchisme* parle de la justification comme de « la grâce sanctifiante » ; § 1266 (p. 323). Cf. aussi le Concile de Trente, qui déclare, au sujet de la justification : « Sa cause formelle est la justice divine, non point celle par laquelle Dieu est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous rend justes ; et par laquelle, puisque cela nous est accordé comme un don, nous sommes renouvelés dans notre esprit et notre pensée. De ce fait, nous ne sommes pas seulement comptés comme justes mais nous sommes réellement appelés et sommes justes, recevant chacun la justice en nous-mêmes, selon la mesure qui nous est propre ; laquelle justice l'Esprit distribue à tous selon sa volonté, suivant la disposition particulière et la coopération de chacun » ; cité in F. Turretini, *Elementic Theology*, t. 2, XVI, Q v (p. 638).

⁴³ *n'hisdiqû et-bassaddiq*. La LXX a traduit *kai dikaiosîn ton dikaiôn*.

⁴⁴ Traduction personnelle.

⁴⁵ *masdiq rāsā'*.

ception près, « justifier » s'emploie toujours dans un contexte juridique en rapport avec le verdict du juge⁴⁶.

Il est vrai que, dans le Nouveau Testament, Paul ne donne pas de définition précise du verbe. Ceci dit, Romains 8.31-34 illustre sans ambiguïté sa pensée. Dans ce passage qui porte à son point culminant tout le développement théologique depuis le début de la lettre, Paul écrit :

Que dirons-nous donc à ce sujet ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas aussi tout avec lui, par grâce ? Qui accusera (*tis egkalesei*) les élus de Dieu ? Dieu est celui qui justifie (*theos ho dikaiôn*) ! Qui les condamnera (*tis ho katakrinôn*) ? Le Christ-Jésus est celui qui est mort ; bien plus, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, et il intercède pour nous !

Relevons simplement le contexte, là encore, fortement juridique : le verbe *egkaleô*, au verset 33, a le sens de « porter une accusation contre quelqu'un »⁴⁷. Dans les papyrus commerciaux, c'est un terme avant tout juridique⁴⁸. De même, *katakrinô* (« condamner »), au verset 34, confirme l'idée d'un procès : puisque Dieu déclare les élus justes devant lui, aucune autre instance – ni humaine ni spirituelle – ne saurait tenter valablement un procès à leur encontre. Sur quelle base Dieu fait-il cette déclaration ? Celle de la mort et la ré-

⁴⁶ Ex 23.7 ; Dt 25.1 ; 2S 15.4 ; 1R 8.32 ; 2Ch 6.23 ; Jb 27.5 ; Ps 82.3 ; Pr 17.15 ; Es 5.23 ; 50.8 ; 53.11. La seule exception se trouve en Dn 12.3, où l'expression *ûmasdiqe hârabbim* est discutée. Selon Köhler-Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (sous dir. M.E.J. Richardson), Leyde, Brill, 1994-2000, elle aurait le sens d'« obtenir la justice pour la multitude ». Le *Dictionary of Classical Hebrew* (sous dir. D.J.A. Clines), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, propose celui de « conduire la multitude à la justice ».

⁴⁷ W. Arndt, F.W. Danker, W. Bauer, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000³ (BDAG).

⁴⁸ J.H. Moulton et G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder & Stoughton, Londres, 1930.

surrection du Christ. Or, Paul ne fait ici que rappeler ce qu'il avait exposé dans les chapitres précédents : « Tous ceux qui croient [...] sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ-Jésus. » (Rm 3.22-24) Dans les deux cas, les connotations sont juridiques et déclaratives. C'est d'ailleurs pour cette même raison que Dieu peut « justifier l'impie », comme l'apôtre affirme encore en Romains 4.5 (*cf.* 5.6). Dans ce même contexte, Paul parle encore de la justification comme d'un acte passé et, en ce qui concerne l'homme, au passif : « Ayant donc été justifiés par la foi⁴⁹, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ. » (Rm 5.1 ; *cf.* v. 9)

Précisons encore deux choses : premièrement, dans la pensée protestante, cette déclaration de justification – ou d'innocence – est définitive, car Dieu ne nous regarde pas tels que nous sommes en nous-mêmes mais au travers de la justice du Christ. En ce sens, elle ne va pas croissant ou diminuant, puisqu'il s'agit d'un verdict que Dieu a rendu à notre sujet une fois pour toutes ! Certes, cette justification qui concerne notre *statut* n'est pas séparée de l'œuvre de l'Esprit, qui *transforme en même temps la vie des croyants* en l'image du Christ. Mais la théologie protestante distingue soigneusement la justification de la *sanctification* qui, elle, ne concerne pas notre statut mais notre *condition*.

Deuxièmement, quelle est, finalement, l'articulation entre cette justification imputée et la participation au Christ, telle que Sanders la présente ? Comme nous l'avons vu, dans la théologie calviniste, il n'y a pas d'opposition entre les deux. La justification forensique, saisie par la foi, suppose la participation au Christ. C'est bien parce que l'Esprit nous attache à lui, et que nous lui sommes unis, que Dieu nous regarde au travers de ce « prisme » qu'est la justice de son Fils. Du fait que Dieu a publiquement déclaré que Jésus-Christ est « le

⁴⁹ *Dikaiôthentes oûn ek pisteôs.*

Saint et le Juste » (Ac 3.14) en le ressuscitant d'entre les morts, et qu'il est le médiateur de tous ceux qui lui appartiennent, cette déclaration vaut pour eux aussi. De même, parce que nous avons été rendus participants du Christ, l'Esprit commence à reproduire dans nos vies la perfection et la sainteté qui est en lui. Participation, justification et sanctification sont ainsi inséparables. De la sorte, demander – comme le fait Sanders – si la justification est centrale ou secondaire chez Paul, c'est sans doute mal poser la question. La vraie question est plutôt celle-ci : la justification, entendue comme justice imputée, est-elle, oui ou non, une facette *essentielle* de la participation au Christ et, par conséquent, de la vie chrétienne ? La réponse de la théologie protestante est, bien entendu, un « oui » appuyé.

Conclusion : la justification, un révélateur d'autres positions ?

Les positions de Sanders, de Luther et de Calvin nous sensibilisent à différentes facettes de la justification et de la grâce dans la prédication paulinienne. De façon plus générale, la justification par la foi nous renvoie à d'autres questions encore, qui ne sont pas moins importantes pour le dialogue œcuménique : concernant le caractère de Dieu, son amour pour les humains et sa volonté de salut, mais aussi sa sainteté parfaite. Dire que Dieu nous justifie par grâce, au moyen de la seule foi en Christ, suppose et affirme que le péché est non seulement un manquement, mais encore une offense aux yeux du Dieu trois fois saint, qui *doit* être punie et l'a réellement été, en Christ. Cela souligne, à son tour, que notre problème en tant qu'êtres humains marqués par le péché n'est pas seulement notre *condition* mais encore notre position « en Adam » ; c'est notre *statut* vis-à-vis du Dieu saint.

Parler de la justification au moyen de la foi seule pose, de même, toute une série de questions sur la vie chrétienne. Celle-ci se conçoit-elle comme le cheminement vers une acceptation plus grande par Dieu ou comme un don déjà reçu ? Un don que nous n'avons pas à obtenir mais qui nous a été fait, et dans la plénitude duquel nous avons à entrer plus entièrement. Un don qui trouvera sa plénitude dans notre transformation en l'image du Christ à la résurrection, mais qui est aussi une promesse sûre, parce que Dieu a déjà prononcé son verdict à notre sujet, verdict établi sur la base de la justice parfaite du Christ mise sur notre compte, et saisie – simplement – par la foi en lui.

Parler de la justification soulève, enfin, des questions au sujet du Christ lui-même. En particulier, l'œuvre du Christ est-elle entièrement suffisante en ce sens où l'appartenance au Christ – la participation à ses richesses et à son Esprit – est réellement tout ce dont nous avons besoin pour notre vie de chrétiens, comme le dit Colossiens 2.10 : « Vous avez tout pleinement en lui » ? Ce qui pose, par voie de conséquence, toute la question des médiations secondaires entre le Christ et le croyant. Si Jésus-Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur pleinement suffisant (1Tm 2,5-6), quel rôle pourrait-on confier à d'autres intermédiaires – les saints et Marie en particulier – qui n'amointrissent pas *de facto* celui du Christ ?

En formulant ces interrogations, je le fais évidemment en tant que protestant, avec donc une certaine orientation. C'est toutefois mon souhait qu'en cherchant à répondre à ces questions et d'autres encore, nous puissions le faire, non comme protestants ou catholiques, mais comme celles et ceux qui se savent appartenir avant tout à Jésus-Christ et qui cherchent par conséquent à cheminer à la lumière de sa Parole.

Le message de Jean Calvin pour notre vie spirituelle

Pierre-Sovann CHAUNY

Professeur de théologie systématique

Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence

Quel est le message de Jean Calvin pour notre vie spirituelle ? Le texte que j'ai choisi pour traiter cette question se situe dans le deuxième livre de l'œuvre majeure de Calvin, *l'Institution de la religion chrétienne*, au chapitre XVI, au paragraphe 19.

Dans le premier livre de *l'Institution*, Calvin s'est attaché à parler de « la connaissance de Dieu en titre et qualité de créateur et souverain gouverneur du monde ». Dans ces chapitres, Calvin établit sa doctrine de l'Écriture, de la Trinité, de la création et de la providence.

Dans le deuxième livre de *l'Institution*, Calvin traite de « la connaissance de Dieu en tant qu'il s'est montré Rédempteur en Jésus-Christ : laquelle a été connue premièrement des Pères sous la Loi, et depuis nous a été manifestée en l'Évangile ». Ici, Calvin élabore sa doctrine de la chute, de la corruption de l'homme et du serf-arbitre, de la loi, du rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de la double nature du Christ et son office de médiateur entre Dieu et les hommes.

Le chapitre 16 examine « comment Jésus-Christ s'est acquitté de l'office de médiateur pour nous acquérir le salut » et, pour cela, Calvin suit l'ordre du Symbole des apôtres. Et c'est après avoir exposé les bienfaits de l'œuvre du Christ

résumés par le symbole que Calvin conclut son chapitre avec notre texte :

Or puisque nous voyons que toute la somme et toutes les parties de notre salut sont comprises en Jésus-Christ, il nous faut garder d'en transférer la moindre portion qu'on saurait dire. Si nous cherchons salut : le seul nom de Jésus nous enseigne qu'il est en lui. Si nous désirons les dons du Saint-Esprit : nous les trouverons en son onction. Si nous cherchons force : elle est en sa seigneurie. Si nous voulons trouver douceur et bénignité : sa nativité nous la présente, par laquelle il a été fait semblable à nous, pour apprendre d'être pitoyable. Si nous demandons rédemption : sa passion nous la donne. Si nous désirons que la malédiction nous soit remise : nous obtenons ce bien-là en sa croix. La satisfaction, nous l'avons en son sacrifice ; l'expiation, en son sang [...]. En somme, puisque les trésors de tous biens sont en lui, il nous les faut de là puiser pour être rassasiés, et non d'ailleurs¹.

Voici donc le message de Jean Calvin pour notre vie spirituelle : *tous les trésors de tous les biens sont en lui*. Tout ce dont nous avons besoin pour notre vie spirituelle est en lui. Et, pour cette raison, c'est en lui, et non ailleurs, que nous devons aller puiser pour être pleinement rassasiés.

J'aimerais expliquer l'importance de ce texte en posant trois questions :

- (i) Pourquoi Calvin prend-il la peine de nous dire que tous les trésors de tous les biens sont en lui ?
- (ii) Comment pouvons-nous puiser toutes ces choses en Jésus-Christ ?
- (iii) Que trouvons-nous en lui ?

¹ *Institution de la religion chrétienne*, Kerygma/Farel, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, II, XVI, 19, p. 281.

I. Pourquoi Calvin prend-il la peine de nous rappeler que tous les trésors de tous les biens sont en lui ?

Le premier élément de réponse à cette question que j'aimerais apporter, c'est la capacité que l'être humain a à se forger ses propres idoles. L'anthropologie calviniste est très pessimiste. Elle ne croit pas en l'homme. Pourquoi ? Parce que selon une formule très frappante de Calvin, « l'esprit de l'homme est une boutique perpétuelle et de tout temps pour forger idoles »². L'homme déchu est, pour Calvin, naturellement idolâtre. Il cherche à être son propre Seigneur et son propre Sauveur et, au lieu de chercher tous les trésors de tous les biens dans le Christ, il les cherche ailleurs.

Il y a la crasse idolâtrie qui consiste à chercher explicitement en dehors du Christ ce qu'il nous faut pour notre vie spirituelle. Mais cela ne veut pas dire qu'en tant que chrétiens nous sommes indemnisés de cette tendance idolâtre. Au contraire, en tant que chrétiens, il nous arrive trop souvent de vouloir rechercher notre bien-être spirituel en dehors du Christ. Calvin avait au moins trois types d'adversaires :

- (i) l'Eglise romaine ;
- (ii) ceux qu'il appelait les « enthousiastes » ou encore les « fantastiques » ;
- (iii) ceux qui, comme Michel Servet, se forgeaient un Christ selon leur imagination.

L'Eglise romaine ajoutait ses traditions au Christ, ne cherchant pas en lui tous les trésors de tous les biens, et se rendait ainsi coupable d'idolâtrie.

Les « enthousiastes » recherchaient des révélations privées et des expériences qu'ils attribuaient à l'Esprit de Dieu, mais qui n'étaient que le produit de leur imagination, et se rendaient ainsi coupables d'idolâtrie.

² IRC, I, XI, 8, p. 67.

Enfin, ceux qui se forgeaient un Christ selon leur imagination vidaient le Christ biblique de la substance pour lui substituer un Christ chimérique.

Qu'en est-il de nous ? Est-ce que, par légalisme, nous n'ajoutons pas au Christ en espérant obtenir certains trésors par notre obéissance servile à des lois que nous avons forgées ? Ou est-ce que, par un noble souci d'ouverture, nous nous laissons aller à un relativisme religieux qui fait du Christ une voie parmi d'autres, mais certainement pas le lieu où l'on trouve tous les trésors de tous les biens ? Est-ce que, comme les « enthousiastes », nous cherchons le sensationnel et attribuons à l'Esprit de Dieu ce qui n'est que le produit de notre imagination, en oubliant que l'Esprit est la personne discrète de la Trinité dont l'objectif est, non pas de se glorifier lui-même, mais de glorifier Jésus ? Ou est-ce que nous n'avons pas parfois tendance à nous forger un Christ à notre image, à vider le Jésus biblique de sa substance ? Nous ne devons pas oublier que notre esprit est une « boutique perpétuelle pour forger idoles » et prendre garde à cette tendance naturelle.

Le deuxième élément pour lequel Calvin doit nous rappeler que nous devons chercher tous les trésors de tous les biens en Christ, c'est parce que nous avons besoin d'un médiateur. Parce que l'homme est pécheur, la relation d'alliance qu'il avait au commencement avec Dieu est rompue. L'homme ne peut plus venir à Dieu de lui-même et aucune relation « en direct » n'est possible. Pour Calvin, « la majesté de Dieu est trop haute, pour que les hommes mortels y puissent parvenir »³. Il faut que Dieu vienne jusqu'à nous pour que nous le connaissions réellement. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune connaissance intuitive de Dieu, car nous sommes créés en son image, mais parce que nous sommes idolâtres, nous corrompons toujours cette

³ IRC, II, vi, 4, p. 103.

connaissance naturelle que nous avons de Dieu en superstition. Ainsi Calvin explique à propos des païens et des musulmans : « Bien qu'ils se vantent à pleine bouche que le souverain créateur est leur Dieu, néanmoins ils substituent une idole à sa place, d'autant qu'ils réprouvent Jésus-Christ. »⁴

L'homme est incapable par lui-même d'aller à Dieu et de puiser en lui tous les trésors de tous les biens. Il a donc besoin d'un médiateur qui soit vrai Dieu et qui soit vrai homme. Une fois cela établi, la prochaine question est :

II. Comment pouvons-nous puiser toutes ces choses en Jésus-Christ ?

Le problème, c'est que le Christ est au ciel et que nous, nous sommes sur la terre. C'est pour résoudre ce problème que Calvin développe sa doctrine de l'union avec le Christ. Ainsi, pour Calvin,

tant que nous sommes hors de Christ et séparés de lui, tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance. Il faut donc, pour nous communiquer les biens dont le Père l'a enrichi et rempli, qu'il soit fait nôtre et habite en nous⁵.

Le croyant ne peut posséder les biens qui sont en Christ qu'en étant uni à lui par une relation vivante avec un Christ vivant. Le soi-disant Jésus historique qui n'est ressuscité que métaphoriquement ne nous est ici d'aucune utilité. Il nous faut un Christ vivant, un Christ ressuscité et glorifié, un Christ auquel nous pouvons véritablement être unis. Cette union avec le Christ, à quoi ressemble-t-elle ? Les images que Calvin utilise constamment, à la suite de la Bible, sont celles

⁴ *IRC*, II, VI, 4, p. 103.

⁵ *IRC*, III, I, 1, p. 9.

de la greffe, du vêtement et du mariage. Il faut être greffé sur le Christ comme un serment sur son cep. Commentant Jean 15.1, Calvin nous enseigne que

le Christ s'arrête principalement sur ceci : que le suc vital, c'est-à-dire toute la vie ou la vigueur, procède de lui seul. Il s'en ensuit que la nature de tous les hommes est infructueuse, stérile et vide de tout bien ; parce que nul ne tient de la nature de la vigne, jusqu'à ce qu'il soit enté en Christ⁶.

Il nous dit aussi qu'il nous faut revêtir le Christ et devenir la chair de sa chair et l'os de ses os. L'union avec le Christ que Calvin a en vue est une union intime comme le mariage. Mais comment pouvons-nous être ainsi unis à lui alors qu'il est au ciel et que nous sommes sur la terre ? Calvin rejette vigoureusement les spéculations du mysticisme qui énonçaient que, par l'union avec le Christ, la nature divine était infusée en l'homme. Un tel mysticisme qui cherche la rédemption en dehors de l'œuvre du médiateur par l'infusion de la nature divine est une fois encore une chimère de l'esprit de l'homme, car alors on cherche finalement hors du médiateur notre salut, dans la nature divine elle-même.

Si l'union avec le Christ n'est pas celle que propose la mystique, alors de quoi s'agit-il ? Calvin nous apprend qu'il s'agit d'une union spirituelle, c'est-à-dire une union créée par le Saint-Esprit. Ainsi, pour Calvin, le Christ

ne s'unit avec nous que par son Esprit, et par la grâce et vertu de cet Esprit il nous fait ses membres pour nous retenir à soi et pour être à son tour possédé de nous⁷.

Autrement, sans le Saint-Esprit, nous ne pouvons profiter d'aucun des trésors de tous les biens qui sont en Christ : nous ne pouvons pas venir y puiser. A moins d'avoir le don

⁶ *Commentaires bibliques sur l'évangile selon Jean*, Kerygma/Farel, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 413.

⁷ *IRC*, III, 1, 3, p. 13.

du Saint-Esprit, nous sommes aveugles et sourds, incapables même de vraiment comprendre la Bible. Sans lui, nous ne comprenons pas l'Évangile, nous ne venons pas au Christ. Pourquoi ? Parce que sans l'Esprit, il n'y a pas de foi réelle. C'est pourquoi Calvin peut dire :

Ainsi donc, comme nous avons dit que toute perfection de salut se trouve en Jésus-Christ, aussi lui, afin de nous en faire participants, nous baptise du Saint-Esprit et de feu, nous illuminant en la foi de son Évangile, et nous régénérant, de telle sorte que nous soyons nouvelles créatures⁸.

L'union avec le Christ est une union spirituelle, par l'Esprit. Le Christ est au ciel, et nous, nous sommes sur la terre, mais l'Esprit œuvre ici-bas pour nous unir au Christ qui est là-haut. La compagnie de ceux qui sont ainsi unis au Christ forme l'Église qui est le corps spirituel du Christ. Pour cette raison, le corps du Christ, l'Église invisible, n'est pas l'œuvre des hommes mais de Dieu seulement. Pourquoi ? Parce que la foi en Christ qui rassemble les élus est, pour Calvin,

le chef-d'œuvre du Saint-Esprit [...] c'est un don céleste et surnaturel, que les élus reçoivent Jésus-Christ par la foi, qui autrement demeureraient adonnés à leur incrédulité⁹.

Calvin appelle donc le Saint-Esprit « la clef, par laquelle les trésors du royaume des cieux nous sont ouverts »¹⁰. Cette clef, l'homme déchu, idolâtre et rebelle par nature, ne peut la tourner lui-même. C'est Dieu seul qui sauve dans sa grâce, c'est lui qui accorde avec son Esprit la foi aux élus.

En résumé, Dieu, en nous illuminant en la foi par son Esprit, nous greffe au corps du Christ pour nous faire participants de tous ses biens. C'est de cette manière que

⁸ *IRC*, III, I, 4, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ *Ibid.*

nous pouvons puiser tous les trésors de tous les biens en Jésus. Cela m'amène à ma dernière question :

III. Que trouvons-nous comme trésors en Jésus ?

Les bienfaits que nous pouvons retirer de notre union avec le Christ sont très nombreux. En voici quelques-uns sur lesquels Calvin met le doigt.

Avant toute autre chose, l'union avec le Christ est ce qui permet la *justification par la foi*. Sans l'union avec lui, la justification serait impossible. Je cite Calvin :

Or nous exposons que cette justice est telle : c'est que le pécheur, étant reçu en la communion du Christ, est par sa grâce réconcilié avec Dieu, d'autant qu'étant purifié par son sang, il obtient la rémission de ses péchés, et étant vêtu de la justice du Christ, comme de la sienne propre, il peut subsister devant le tribunal de Dieu. Après que la rémission des péchés est mise, les œuvres qui s'ensuivent sont estimées d'ailleurs que de leur mérite. Car tout ce qui y est imparfait est couvert par la perfection du Christ ; tout ce qui y est d'ordures et de taches est nettoyé par sa pureté pour ne point venir en compte¹¹.

La justification est un concept juridique : nous sommes déclarés justes aux yeux de Dieu, parce que nous sommes unis au Christ. Mais il ne s'agit pas là d'une fiction juridique. Au contraire, celui qui est uni au Christ est non seulement déclaré juste, mais à ce moment-là est aussi implantée en lui *la semence de la sainteté*. Dixit Calvin :

Nous confessons bien, quand Dieu nous réconcilie avec soi par le moyen de la justice de Jésus-Christ, et nous ayant fait la rémission gratuite de nos péchés nous répute pour justes, qu'avec cette miséricorde est conjoint un autre bienfait : c'est que par son Saint-Esprit il habite en nous, par la vertu duquel

¹¹ IRC, III, xvii, 8, p. 277-278.

les concupiscences de notre chair sont de jour en jour plus mortifiées ; et ainsi sommes-nous sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu en vraie pureté de voie, en tant que nos cœurs sont formés en l'obéissance de la Loi, afin que notre principale volonté soit de servir sa volonté, et avancer sa gloire en toutes sortes¹².

La conséquence est donc que l'union avec le Christ développe en notre cœur une *vraie piété* qui consiste, pour Calvin, en la mortification de notre chair et du vieil homme et en la vivification de l'Esprit¹³.

De cette manière, nous devenons capables de *souffrir patiemment* dans cette vie, car si nous sommes unis au Christ, lui qui a souffert avant de goûter à la gloire, nous qui ne sommes pas plus grands que le maître, nous devons suivre le même chemin...

Mais c'est avec une grande *espérance* que nous le faisons, parce que dans l'union avec le Christ sont scellées les promesses de Dieu, et notamment la promesse que nous sommes devenus enfants de Dieu.

Et cette vie d'espérance n'est pas vécue de façon autonome, dans la solitude, mais dans la *communauté de l'Eglise*, car c'est au corps du Christ que nous sommes unis par son Esprit.

Il faudrait bien du temps pour développer les thèmes de la justification, de la sanctification, des bonnes œuvres et de la vraie piété, de la patience dans l'épreuve et de l'espérance, de l'assurance du salut et de la vie de l'Eglise qui sont les fruits de l'union avec le Christ. Mais le plus important, c'est de comprendre que *nous avons tout en Christ, si nous sommes unis à lui, et que nous ne devons rien chercher ailleurs.*

¹² IRC, III, XIV, 9, p. 241.

¹³ Cf. IRC, III, III, 5, p. 72-73.

Je laisserai le mot de la fin à Calvin, qui nous présente dans son enseignement sur la cène un résumé de sa doctrine de l'union du croyant avec le Christ. Voici ce qu'il écrit :

Nos âmes peuvent prendre et recueillir de ce sacrement une grande douceur et fruit de confiance ; c'est que nous reconnaissons Jésus-Christ être tellement incorporé en nous, et nous aussi en lui, que tout ce qui est sien, nous le pouvons appeler nôtre et tout ce qui est nôtre, nous le pouvons nommer sien¹⁴.

C'est ici que Calvin résume la nature de l'échange que le Christ a entrepris pour nous unir à lui. Ce résumé me servira de conclusion :

C'est l'échange admirable que de sa bonté infinie il a voulu faire avec nous, qu'en recevant notre pauvreté, il nous a transféré ses richesses ; en portant notre débilité sur soi, il nous a confirmés de sa vertu ; en prenant notre mortalité, il a fait son immortalité nôtre ; qu'en recevant le fardeau de nos iniquités, duquel nous étions opprésés, il nous a donné sa justice pour nous appuyer sur elle ; en descendant sur terre, il nous a fait voie au ciel ; en se faisant fils d'homme, il nous a faits enfants de Dieu¹⁵.

¹⁴ *IRC*, IV, XVII, 2, p. 350.

¹⁵ *Ibid.*

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820743029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 4 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

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

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

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

3° - INTERNET

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

N° 285 – 2018/ 1 – JANVIER 2018 – 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : JANVIER 2018
N°201708xx

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA