

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2019

NUMÉRO SPÉCIAL : « Espérances eschatologiques et Réformes au XVI^e siècle »

Liminaire, par Jean-Claude Thienpont

L'eschatologie chez Calvin : « La contemplation spirituelle de la résurrection » (Philippiens 3,21), par Donald Cobb

Extraits de l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin (livre III, chapitre xxv)

Eschatologie et Ancien Testament à l'époque de la Réforme : quelques commentaires sur le livre de Daniel, par Émile Nicole

Luther et l'eschatologie, moteur de la Réforme, par Alain Joly

L'ivraie dans le monde : une protestation anabaptiste, par Claude Baecher

Eschatologie et mission chez Calvin, par Henri Blocher

Réforme, liberté de conscience et avenir, par Paul Wells

Chronique de livres

N^o
115

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2019

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2019	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	18 €	24 CHF	25 CA\$
réduit	15 €	20 CHF	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.publiccroire.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

***Espérances eschatologiques
et Réformes au XVI^e siècle***

3 *Liminaire*

Jean-Claude Thienpont

9 *L'eschatologie chez Calvin :*

*« La contemplation spirituelle
de la résurrection » (Philippiens 3,21)*

Donald Cobb

**37 *Extraits de l'Institution chrétienne
de Jean Calvin***

(Livre III, chapitre xxv)

**41 *Eschatologie et Ancien Testament
à l'époque de la Réforme :***

Quelques commentaires sur le livre de Daniel

Émile Nicole

**61 *Luther et l'eschatologie,
moteur de la Réforme***

Alain Joly

**69 *L'ivraie dans le monde :
une protestation anabaptiste***

Claude Baecher

85 *Eschatologie et mission chez Calvin*
Henri Blocher

95 *Réforme, liberté de conscience
et avenir*
Paul Wells

107 *Chronique de livres*

Liminaire

**par Jean-Claude
THIENPONT,**
*pasteur de l'Église
protestante unie
de Belgique,
ancien professeur de
Théologie pratique à
la Faculté Jean Calvin
(Aix-en-Provence)*

Actes du colloque de l'Association Francophone Européenne des Théologiens évangéliques tenu à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, les 5 et 6 septembre 2017 sur le thème « Espérances eschatologiques et Réformes au XVI^e siècle ».

« Les prophètes, qui ont prophétisé touchant la grâce qui vous était réservée, ont fait de ce salut l'objet de leurs recherches et de leurs investigations, voulant sonder l'époque et les circonstances marquées par l'Esprit de Christ qui était en eux... » (1 P 1,10-11a).

À l'instar des prophètes vétér testamentaires auxquels l'apôtre Pierre fait ici allusion, les réformateurs, qui étaient avant tout des pasteurs et des docteurs (des didacticiens, des enseignants) de l'Église, ont cheminé de la même manière : croire fermement en la véracité et la fiabilité des promesses divines concernant l'avenir et la finalité de l'humanité, tout en cherchant à en saisir l'inscription dans le temps. Pour le dire en des termes plus modernes, ils ont cherché comment faire se rencontrer deux horizons¹ : l'horizon de la révélation biblique, en l'occurrence celui des perspectives eschatologiques contenues dans les Écritures, et l'horizon de l'expérience vécue dans le temps

¹ La notion de la rencontre de deux horizons a été développée sur les plan philosophique et esthétique par Hans-Georg Gadamer, et brillamment appliquée en théologie par Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons – New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980 (texte disponible sur internet).

présent, en l'occurrence celui du XVI^e siècle tel que perçu au sein de la chrétienté occidentale en rupture avec Rome, parmi ceux que l'on désigne comme réformés (au sens général) ou protestants. L'exégèse supra-temporelle peut être un idéal vers lequel on tend, mais nul ne l'atteint vraiment, même si l'on peut estimer que certains s'en rapprochent plus que d'autres.

Le colloque AFETE (Association Francophone Européenne des Théologiens Évangéliques) de septembre 2017, dont les interventions sont reprises dans ce numéro de la revue *Hokhma*, a mis en évidence combien cette rencontre des horizons a conduit à des articulations ou, le cas échéant, à des fusions selon des alliages variables. Les différentes interprétations – tant des Écritures que des événements de l'époque – ont conduit à des perceptions, des attitudes et des applications tantôt convergentes, tantôt divergentes, selon les interprétations et les sensibilités des uns et des autres.

Deux grands facteurs d'inquiétude animaient les esprits de la mouvance protestante du XVI^e siècle : le déferlement de la puissance turque sur l'Europe (siège de Vienne en 1529) et la perversion de l'Évangile par l'apostasie papale, source et sommet de la dérive spirituelle de la chrétienté occidentale, abominable commanditaire des persécutions mises en œuvre par les autorités civiles. Ces deux aspects de la société sont perçus comme d'évidents signes eschatologiques, donc annonciateurs de la fin des temps. Cela fait partie des présupposés : des aspects d'une vision du monde qu'on ne cherche pas à démontrer, malgré quelques discussions quant aux détails.

Il est vrai que, comme l'indiquent plusieurs, et de façon très documentée Donald Cobb, le souci de Calvin est moins de répondre aux angoisses du moment que d'édifier l'Église sur des bases bibliques et spirituelles saines. Chez Calvin, le poids relatif de l'horizon biblique pèse nettement plus que celui de l'expérience. Son approche avant tout pastorale cherche à fortifier la foi des croyants, à les consoler et à les exhorter en s'appuyant sur la certitude du retour du Christ, même si on ne connaît ni le jour ni l'heure. Il faut donc prendre patience et se maintenir dans une espérance aussi vive que sainte, sans verser dans les excès de certains illuminés qui croient pouvoir et devoir réaliser par la force l'avènement du Royaume. Et son esprit (et son langage) platonicien amènent le réformateur de Genève à accentuer la libération des contingences matérielles en vue d'une espérance toute céleste.

À première vue, Luther ne dit pas autre chose. Pourtant, comme le montre Émile Nicole en analysant une publication surprenante sur le livre de Daniel, contenant des commentaires de Mélanchthon, Luther et Calvin, les deux premiers insistent sur l'imminence du retour

du Christ, à court terme, le dernier sur l'imprédictibilité du moment. Ce qui n'empêche pas Calvin, en contradiction avec d'autres passages où il reste plus prudent, d'estimer que même un enfant de 10 ans serait capable de discerner que le pape est l'antéchrist, donc un signe eschatologique évident (voir Henri Blocher).

La notion d'antéchrist, détaillée par André Joly (*Endechrist, Widerchrist*), est aussi occasionnellement appliquée par Luther aux Turcs et même aux *Schwärmer*, aux illuminés. Et si le réformateur de Wittenberg exhorte également à accepter que nous ne connaissons ni le jour ni l'heure... il exprime aussi à maintes reprises que la fin ne saurait tarder, vu l'intensité des signes. Et il ira même jusqu'à céder à la tentation des calculs prédisant la Parousie pour 1558 (voir Henri Blocher).

Finalement, on voit que l'espérance eschatologique de Luther accentue la résolution des problèmes du monde et se situe presque dans l'immédiat, là où celle de Calvin se concentre sur le salut individuel et se profile dans une durée bien moins déterminée. On voit là les traces de différentes sensibilités, méthodes, mais aussi circonstances de vie. Au final, l'impatience confiante des uns ne rejoint-elle pas la patience tendue des autres ?

Comment fallait-il alors vivre le temps présent ? Prière et repentance pour les uns, action et combat pour d'autres : un point délicat sépare les écoles d'interprétation, à savoir l'usage ou non de la force. Certains illuminés sont tombés dans le piège d'une violence extrême (révolte des paysans avec Thomas Müntzer, tentative de théocratie à Münster). Mais c'est à tort que l'on voit dans de telles eschatologies apocalyptiques une caractéristique de tout le courant anabaptiste. On s'en aperçoit en lisant l'article de Claude Baecher sur la parabole de l'ivraie et du bon grain, qui a conduit la plupart à situer la séparation lors du jugement par le Christ, donc au jour dernier et donc à accepter, en attendant, « une certaine indétermination de l'Église (Pierre Bühler) ». La seule mesure envisagée, si besoin, et après débat autour de la Parole, est l'exclusion de la communauté, pas la violence physique. Pour le reste, le temps de la patience de Dieu (2 Pi 3,9) doit se refléter dans la patience de ses disciples. Dans cette perspective, lire pourquoi Claude Baecher estime que Calvin et encore plus Luther pratiquent un double discours en reconnaissant le principe de cette parabole tout en acceptant que l'autorité civile use de la force pour réguler la société, y compris en matière religieuse, rejoignant ainsi les forces antichristiques qu'ils dénonçaient pourtant, ne manquera pas de piquant.

Certes, la liberté de conscience est un thème majeur et une revendication caractéristique de la Réforme. La déclaration de Martin Luther à la Diète de Worms (1521) apparaît à cet égard comme un moment d'émergence symbolique. Mais, analyse finement Paul Wells, au contraire de la conception strictement autonome de la liberté de conscience à notre époque, celle de Luther ne se conçoit que comme « captive de la Parole de Dieu », seule source de vraie liberté. C'est dans ce cadre que, comme le comprend Calvin, la conscience devient une instance morale et comme une interface (« sentinelle et médiatrice ») entre Dieu et les humains, un instrument indispensable et salvateur à condition qu'il reste orienté vers sa finalité (son « *terminus ad quem* »), à savoir la sanctification en vue du tribunal de la fin des temps.

L'attente du grand dénouement poussait-il les croyants de l'époque au repli sur eux-mêmes ? Le sentiment de l'imminence du retour du Christ laissait-il de la place à un effort missionnaire ? Le vœu le plus cher de Luther était la conversion au Christ de ses « chers Allemands », pourtant tous incorporés, en principe, dans l'Église de son temps. Mis à part les Juifs et quelques étrangers, la population ne se composait que de baptisés. Encore fallait-il qu'ils deviennent croyants ! On pourrait donc dire que, territorialement, la mission intérieure absorbait l'essentiel des efforts. Mais au moins chez Calvin ce n'était pas faute d'une vision plus large, comme le montre amplement Henri Blocher, en s'appuyant particulièrement sur des recherches d'Andrew Buckler. On suivra donc avec intérêt comment, pour le réformateur de Genève, l'obéissance à l'ordre missionnaire du Christ prend une couleur particulière à la lumière de l'eschatologie. Car puisque le Royaume avance et que la fin des temps approche, il est d'autant plus urgent pour « les Ministres de l'Évangile qu'ils sortent loin » pour répandre la doctrine du salut partout dans le monde. On verra alors apparaître clairement combien fausse est l'idée que la doctrine de la prédestination aurait annihilé le souci missionnaire du réformateur et le besoin impérieux de répandre le témoignage évangélique en ces temps de la fin qui, certes, n'ont pas été « la fin du monde », mais qui étaient à tout le moins « la fin d'un monde », celui du XVI^e siècle.

Qu'en sera-t-il du lecteur du XXI^e siècle ? Il ne pourra éviter le constat que toute évaluation de l'imminence du grand dénouement se révèle hasardeuse. Même les plus sages de nos prédécesseurs ont vu le retour du Christ dans un avenir maintenant dépassé de plusieurs siècles. Certains, aujourd'hui, seront alors tentés de réduire les pers-

pectives eschatologiques à un message symbolique, renvoyant *sine die* retour du Christ, jugement dernier, apocatastase (rétablissement de toutes choses), cieux nouveaux et terre nouvelle... Ils voudront ainsi éviter de tomber dans les pièges de certaines attentes frénétiques ou de voir trop d'antéchrists avant la lettre. Les réformateurs s'étant trompés dans l'évaluation de l'imminence, on voudra éviter ce risque.

En fait, si l'exemple des réformés de l'époque doit nous inciter à rester prudents dans la manière de mettre en rapport l'expérience du moment avec les données bibliques, il ne doit pas nous amener à faire l'impasse sur cet enseignement qui reste si fondamental. Nous ignorons comment sera demain. Nous ignorons même s'il sera. Mais il doit être possible d'éviter les écueils sans abandonner l'essentiel. Il doit être possible de lire les événements à la lumière des Écritures, sans tomber dans le piège de lire les Écritures à la (seule) lumière des événements.

La Deuxième épître de Pierre conclut, concernant l'avenir de ce monde : « Puisque tout cela est appelé à se dissoudre, comment ne devriez-vous pas vivre ? C'est avec une conduite sainte qu'il vous faut attendre et hâter l'avènement du jour de Dieu... » (2 P 3,11 NBS).

Plus qu'un simple (mais passionnant) sujet d'histoire, plus qu'un simple sujet de dissertation ou de discussion, plus, sûrement, qu'une source de nouvelles polémiques, ce volume pourrait-il renouveler et le potentiel de consolation des perspectives eschatologiques des Écritures, et renforcer leur puissance d'exhortation en vue d'une vie marquée par l'espérance, la sanctification, la consécration, « la prière et l'action » (Émile Nicole) ?

Ce sera au lecteur d'en décider !



L'eschatologie chez Calvin : « La contemplation spirituelle de la résurrection » (Philippiens 3,21)

par **Donald COBB**,
professeur de
Nouveau Testament à la
Faculté Jean Calvin,
Aix-en-Provence

En se penchant sur l'*Institution chrétienne*, l'ouvrage définitif de Jean Calvin, le lecteur occasionnel pourrait éprouver le sentiment très net que l'eschatologie ne joue pas de rôle majeur chez ce réformateur pour la vie chrétienne. Ce sentiment semble confirmé par le plan de l'ouvrage : alors que la plupart des manuels de dogmatique modernes se terminent par la doctrine des choses dernières, le dernier livre de l'*Institution*, le tome IV, se consacre, non à l'eschatologie mais à l'Église¹. Ajoutons à cela que l'Apocalypse – avec 2 et 3 Jean – est le seul livre du Nouveau Testament sur lequel Calvin n'a jamais écrit de commentaire, et l'on comprend qu'Albrecht Ritschl, au XIX^e siècle, ait pu affirmer que la théologie de Calvin était surtout une reprise de la spiritualité médiévale issue de François d'Assise². Aujourd'hui encore, bon nombre d'historiens estiment que l'eschatologie a été sublimée chez Calvin par des aspects de la foi qui lui tenaient davantage à cœur, comme la vie chrétienne ou la prédestination. Dans sa biographie théologique de Calvin, Denis Cruzet écrit ceci :

¹ Bien souligné par A. Birmelé, « Eschatologie » dans A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse et L. Kaennel (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 385.

² Cf. Ch. Raynal, « John Calvin's Teaching About Eternal Life: Its Reformation Setting and Religious Significance », dans J.H. Leith (éds.), *Calvin Studies V*, 1990, p. 73. L'article peut être téléchargé à <https://foundationrt.org/resources/john-calvin-studies/> (dernière consultation, 30/03/2018).

[...] Calvin va bien au-delà de Luther dans la voie de la sécularisation de l'imaginaire. Luther fournit une réponse à l'angoisse devant la mort mais il conserve une eschatologie très vivante, puisqu'il pense l'approche imminente des tribulations dernières dont le Turc est l'agent annonciateur. *Calvin, quant à lui, en définitive, passe par-dessus l'eschatologie, la marginalise*³.

Crouzet ajoute : « Calvin propose la voie d'une déseschatologisation de l'imaginaire. Il est contraire à l'ordre de la souveraineté de Dieu de spéculer sur le devenir ». Et encore : « Calvin désengage le chrétien du doute ou du soupçon eschatologique en lui disant qu'il ne peut être fidèle que parce que Dieu a voulu qu'il le devienne⁴ ». Pour André Birmelé, « Calvin considère l'âme, qu'il tient pour immortelle, comme l'image de Dieu en nous qui demeure éveillée après notre mort et qui connaîtra sa véritable gloire *dans le ciel où elle obtiendra son identité dernière*. [...] L'eschatologie obtient ainsi une dimension très individuelle⁵ ».

Cette citation de Birmelé appelle deux remarques. Premièrement, il ne faut pas oublier que le premier ouvrage théologique que Calvin écrivit, alors qu'il n'avait que 25 ans, fut sa *Psychopannychia* (du grec, « la veillée nocturne de l'âme ») où il cherche à montrer que l'âme de l'individu ne disparaît à la mort ni ne tombe dans un sommeil inconscient jusqu'à la résurrection. Il y a donc une continuité essentielle chez la personne dans l'existence présente et dans l'au-delà. Comme nous le verrons, cette perspective reviendra, avec des variations, tout au long de l'œuvre littéraire du réformateur⁶. Deuxièmement, il est incontestable que le langage de Calvin dans ce domaine reprend assez systématiquement le vocabulaire de son époque, teinté de néoplatonisme. Otto Weber évoque les « caractéristiques platoniciennes qui entourent l'eschatologie » de Calvin, un héritage, poursuit-il, qui est « constamment visible⁷ ». Un exemple suffit à le montrer⁸ :

³ D. Crouzet, *Jean Calvin. Vies Parallèles*, Paris, Fayard, 2000, p. 189 (italiques ajoutés).

⁴ D. Crouzet, *Jean Calvin*, pp. 185 et 190s.

⁵ A. Birmelé, « Eschatologie », p. 385 (italiques ajoutés).

⁶ Bien noté aussi dans Th.F. Torrence, *Les réformateurs et la fin des temps*, coll. Cahiers théologiques, 35, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 31.

⁷ O. Weber, *Foundations in Dogmatics*, t. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 671.

⁸ Pour les citations de Calvin, j'ai choisi, pour des raisons de clarté, de mettre – à quelques exceptions près – le texte en version modernisé dans le corps de l'exposé, parfois en l'adaptant afin d'en faciliter la compréhension. En revanche,

Que les serviteurs de Dieu donc suivent toujours ce but en estimant cette vie mortelle : c'est que voyant qu'il n'y a que misère en elle, ils soient plus libres et plus dispos à méditer la vie future et éternelle. Quand ils seront venus à les comparer ensemble, alors non seulement ils pourront passer légèrement la première, mais aussi la mépriser, et ne l'avoir en nulle estime au prix de la seconde. Car si le ciel est notre pays, qu'est-ce autre chose de la terre qu'un passage en terre étrangère, et selon qu'elle nous est maudite à cause du péché, un exil même et un bannissement ? Si le départ de ce monde est une entrée dans la vie, qu'est-ce autre chose de ce monde qu'un sépulcre ? Et y demeurer, qu'est-ce autre chose que d'être plongés en la mort ? Si c'est la liberté que d'être délivré de ce corps, qu'est-ce autre chose du corps qu'une prison ? [...] Si donc la vie terrestre est comparée à la vie céleste, il n'y a doute qu'elle peut être méprisée, et aussi estimée comme fiente⁹.

Ce texte le montre bien, Calvin reprend dans sa présentation théologique des éléments typiques du platonisme : le caractère méprisable de la vie présente, une opposition nette entre l'existence terrestre et l'existence céleste, entre la vie présente, mortelle, et la vie éternelle, immortelle ; le corps comme une prison dont il faut être « délivré » pour jouir de la béatitude divine, et ainsi de suite.

je reproduis chaque fois l'original en notes de bas de page. Les citations originales des commentaires sont tirées de *Commentaires de Jean Calvin*, en quatre volumes, Paris, Imprimerie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1854. Les références précises de cette édition (tome et page) seront indiquées entre parenthèses.

⁹ *Institution de la religion chrétienne* (désormais *IC*), Aix-en-Provence, éditions Kérygma-éditions Farel, 1978, III, ix, 4 (p. 182), reproduisant l'édition de 1955 de Jean Cadier et Pierre Marcel (éds). Le texte de 1560, reproduit in *Opera Calvinii vol. IV*, Brunsvic, C.A. Schwetschke et Fils Éditeurs, 1865, p. 214, dit ceci : « Que les serviteurs de Dieu doncques suivent toujours ce but, en estimant ceste vie mortelle : c'est que voyans qu'il n'y a que misère en icelle, ils soyent plus à délivre et plus dispos à méditer la vie future et éternelle. Quand ils seront venus à les comparer ensemble, lors non-seulement ils pourront passer légèrement la première, mais aussi la contemner, et ne l'avoir en nulle estime au pris de la seconde. Car si le ciel est nostre pais, qu'est-ce autre chose de la terre qu'un passage en terre estrange ? et selon qu'elle nous est maudite pour le péché, un exil mesme et banissement ? Si le département de ce monde est une entrée à vie, que-ce autre chose de ce monde qu'un sépulchre ? et demeurer en iceluy, qu'est-ce autre chose que d'estre plongez en la mort ? Si c'est liberté que d'estre délivré de ce corps, qu'est-ce autre chose du corps qu'une prison ? [...] Parquoy si la vie terrienne est accomparée à la vie céleste, il n'y a doute qu'elle peut estre méprisée, et quasi estimée comme fiente ».

Cependant, à l'inverse de ces constats préliminaires, apparemment incontournables, certains auteurs comme Th.F. Torrence en Écosse ou P.F. Theron en Afrique du Sud soulignent l'importance de l'eschatologie chez Calvin, et même la place centrale de cette doctrine pour son projet théologique¹⁰. Quelle est donc réellement la vision eschatologique du réformateur ? C'est cette question que je propose d'aborder dans le présent article.

En rapport avec mon domaine de spécialisation, je m'attacherai surtout aux commentaires que Calvin a rédigés sur le Nouveau Testament. Toutefois, cette démarche présente une difficulté majeure : la méthode exégétique du réformateur se définissant par la célèbre expression *brevitas et facilitas*, Calvin se contente presque toujours dans ses commentaires d'expliquer le texte biblique de la manière la plus concise possible¹¹. Sa démarche de commentateur ne consiste que rarement à prendre le texte de l'Écriture comme tremplin pour développer en profondeur des interrogations d'ordre dogmatique, même si ces dernières y sont régulièrement effleurées. Il est donc difficile de restituer une vision globale en s'en tenant à un nombre restreint de textes commentés. De ce fait, je reprendrai une quinzaine de passages du Nouveau Testament où la perspective eschatologique est la plus explicite et, à partir de là, je relèverai les constantes qui émaillent les explications que le réformateur y donne. Je m'interrogerai également, mais de façon plus provisoire, sur les causes possibles de l'expression calvinienne en matière d'eschatologie. Ce sera la dernière partie du présent article.

I. L'espérance eschatologique chez Calvin

Notons tout d'abord que la thématique de *l'espérance* est une véritable constante dans les commentaires du réformateur. Ainsi, par exemple, en conclusion au court passage de 2 Thessaloniens 1,5-10 sur l'affirmation que, face aux adversaires de l'Église, le Christ reviendra pour être glorifié en ses saints, Calvin rappelle que cette promesse a pour but « [...] que les fidèles passent le chemin de cette vie terrestre comme les yeux fermés, toujours attentifs d'esprit à la

¹⁰ Cf. Th.F. Torrence, *Les réformateurs et la fin des temps*, pp. 32-36 et *passim*, et P.F. Theron, « The kingdom of God and the theology of Calvin », *In die Skriflig* 35/2 (2001), pp. 207-208 (207-213).

¹¹ Cf., par exemple, M. Silva, « The Case for Calvinistic Hermeneutics », dans W. Kaiser et M. Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids, Zondervan, 1994, pp. 253-254, et D. Cobb, « L'exégèse de Jean Calvin, Actualité et spiritualité », *La Revue Réformée (LRR)*, 254/2-3, (2010), pp. 21-36.

manifestation qui se fera du royaume de Dieu. Car à quel propos est-il fait mention de son avènement en puissance, sinon *afin que les fidèles s'élèvent par espérance jusqu'à cette bienheureuse résurrection qui est cachée*¹² ? ».

Dans la perspective du Nouveau Testament lui-même, cette espérance est d'autant plus forte que, d'après Paul, « c'est en espérance que nous avons été sauvés » (Rm 8,24)¹³. Il en découle que, fondamentalement, notre salut est une réalité encore future. Ce point conduit Calvin, dans son commentaire de Romains (1539), à écrire que le *modus vivendi* du chrétien dans la vie présente n'est pas la possession du salut mais bien l'espérance : « Tandis que nous sommes en ce monde notre salut gît en espérance. Il s'ensuit qu'il est gardé auprès de Dieu d'une façon bien éloignée de tous nos sens¹⁴ ». Calvin soulève aussi le problème pratique que cela suscite, posant la question de ceux qui prétendent jouir pleinement du salut dès à présent. Il écrit : « Ceux qui voudraient ici avoir leur salut visible, s'en ferment la porte en renonçant à l'espérance qui en est la gardienne ordonnée par Dieu¹⁵ ». Aussi l'espérance est-elle ce qui nous lie, dans la vie présente, au salut encore à venir. Dans son commentaire du verset 25 de ce même chapitre, Calvin résume le propos de l'apôtre de la façon suivante :

Le salut de tous les fidèles consiste et leur est gardé en espérance ; le propre de l'espérance est de mettre son but dans les biens à venir et absents ; il s'ensuit donc que le salut des fidèles est caché ; or l'espérance n'est soutenue que par la patience ;

¹² *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, 1991, p. 66 (italiques ajoutées). Selon le texte de 1550 : « La fin de ceci est, que les fidèles passent le chemin de ceste vie terrestre comme ayans les yeux fermez, estans tousjours attentifs d'esprit à la manifestation qui se fera du royaume de Christ. Car à quel propos est-il fait mention de son advènement en puissance, sinon afin que les fidèles montent par espérance jusques à ceste bien-heureuse résurrection qui est cachée ? » (t. IV, 158).

¹³ Sauf indication, les citations bibliques sont tirées de la Bible de Segond révisée, dite à la Colombe.

¹⁴ *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Épître aux Romains*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 196 (texte légèrement modifié). Suivant le texte de 1539 : « Que tandis que nous sommes en ce monde, nostre salut gist en espérance. Dont s'ensuit qu'il est gardé par devers Dieu d'une façon bien esloignée de tous nos sens » (t. III, 144).

¹⁵ *Ibid.* (italiques ajoutées) : « Car ceux qui voudroyent yci avoir leur salut visible, se ferment la porte d'iceluy, renonçans à espérance, qui en est la gardienne ordonnée de Dieu » (t. III, p. 144).

c'est pourquoi aussi le salut des fidèles ne s'accomplit que dans la patience¹⁶.

Une première conclusion semble, déjà à ce stade, obligée : quel que soit le contenu précis que Calvin donne à l'espérance, celle-ci apparaît chez lui comme un aspect essentiel de l'existence chrétienne présente. La vie des croyants est tournée, de façon décisive, vers ce qui est encore à venir. En poursuivant cette recherche sur les commentaires, nous pouvons répartir plus précisément l'objet spécifique de cette espérance en trois catégories : le retour du Christ, la résurrection promise et la fin de l'histoire présente. Regardons ces trois domaines, ainsi que les implications qu'ils ont pour les contours précis de l'eschatologie calvinienne.

A. L'espérance du retour du Christ

Avec une fréquence qui peut surprendre, Calvin lie l'espérance au retour du Christ. Cela se voit dans des allusions faites en passant à cet événement, comme dans le commentaire de 2 Thessaloniens 1,10, cité plus haut. De même, en discutant de Matthieu 24,37 – « Comme aux jours de Noé ainsi en sera-t-il à l'avènement du Fils de l'homme » –, Calvin souligne l'importance d'attendre le retour du Christ « de jour en jour, ou plustost d'heure en heure¹⁷ ». Lorsqu'il commente Luc 12,35-36, il écrit que le Christ appelle chacun à s'occuper de la tâche qui lui a été confiée, « [...] tousjours attendans l'heure de son retour¹⁸ ».

Mais Calvin parle aussi de l'espérance du retour du Christ en commentant des passages plus explicites. Par rapport à ce même texte de Luc, il dit :

[...] Puisqu'il a promis de retourner vers nous, il faut que nous nous tenions toujours prêts à le recevoir d'un moment à l'autre, de peur qu'il ne nous surprenne endormis. Car si un homme mortel estime avoir le droit d'exiger que ses serviteurs soient toujours prêts, à quelque heure qu'il retourne à la maison, à plus forte raison, combien mieux appartient-il au Fils de Dieu

¹⁶ *Ibid.* « Le salut de tous fidèles consiste et leur est gardé en espérance. Le propre d'espérance est de mettre son but es biens à-venir et absents. Il s'ensuit donc que le salut des fidèles est caché. Or est-il qu'espérance n'est soustenue que par patience : parquoy aussi le salut des fidèles ne s'accomplit sinon en patience » (t. III, p. 144).

¹⁷ *L'harmonie évangélique* (t. I, p. 620).

¹⁸ *L'harmonie évangélique* (t. I, p. 625).

de commander aux siens que toujours ils attendent sa venue, étant sobres et vigilants¹⁹ !

En tant que disciples de Jésus-Christ les croyants ne sont pas seulement appelés à s'acquitter de leurs responsabilités dans la vie présente ; ils ont à vivre dans l'espérance et, plus précisément, dans l'espérance du retour du Christ. Dans cette même optique, au sujet de 1 Corinthiens 15,26 – « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » –, Calvin affirme dans son commentaire de 1546 que la mort et la résurrection du Christ ont détruit *le pouvoir* de la mort. Mais puisqu'elles n'ont pas encore mis fin à la mort elle-même, les chrétiens doivent attendre, aujourd'hui encore, l'accomplissement final de leur espérance : « Il faut donc que Christ soit encore administrateur du royaume paternel. Que les fidèles donc aient bon courage, et qu'ils ne perdent point leur espérance, attendant patiemment que toutes choses qui doivent précéder la résurrection soient accomplies²⁰ ».

Il convient de mentionner ici la place prépondérante de Colossiens 3,1-3 chez Calvin, et ce jusque dans les différentes éditions de *l'Institution chrétienne*²¹. Dans son commentaire de 1561 sur 1 Pierre 1,7 – « Vous en tressaillez d'allégresse, quoique vous soyez maintenant, pour un peu de temps, puisqu'il le faut, affligés par diverses épreuves, afin que votre foi [...] se trouve être un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la révélation de Jésus-Christ » –, Calvin, après avoir remarqué que les épreuves par lesquelles passent les chrétiens ont pour but de « tenir leurs esprits en suspens jusqu'au dernier jour », poursuit en disant : « Car notre vie est maintenant cachée en

¹⁹ *Ibid.* « En après, puis qu'il a promis de retourner vers nous, il faut que nous-nous tenions toujours prêts à le recevoir d'heure en heure, de peur qu'il nous surprenne endormis. Car si un homme mortel s'estime bien tant, qu'il veut que ses serviteurs soyent tousjours prêts à quelque heure qu'il retourne en la maison : par plus forte raison, combien mieux appartient-il au Fils de Dieu de requérir un tel devoir des siens, que tousjours ils attendent sa venue, estans sobres et veillans ».

²⁰ *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Première épître aux Corinthiens*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, 1996, p. 260. « Il faut donc que Christ soit encore administrateur du Royaume paternel. Que les fidèles donc ayent bon courage, et qu'ils ne perdent point leur espérance, attendans patiemment que toutes les choses qui doyyent précéder la résurrection, soyent accomplies » (t. III, p. 493).

²¹ Voici le texte de Col 3,1-3 : « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Pensez à ce qui est en haut, et non à ce qui est sur la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire ».

Christ [...] jusqu'à ce qu'il apparaisse du ciel ». C'est d'ailleurs pour cette raison, dit-il, que l'avènement du Christ est « le jour de consolation²² ». De même, en expliquant la parabole des brebis et des boucs en Matthieu 25,31-46, Calvin écrit que les fidèles « doivent regarder avec les yeux de la foi vers la vie céleste, laquelle étant maintenant cachée sera finalement manifestée au dernier avènement du Christ²³ ». De fait, ce texte a véritablement valeur de programme chez le réformateur, ce qui peut aussi expliquer en partie, comme nous le verrons, son langage eschatologique.

B. La résurrection des morts

À la suite des auteurs du Nouveau Testament, Calvin lie le retour du Christ à la promesse de la résurrection des morts. C'est sans doute ici que nous trouvons les éléments les plus essentiels de l'espérance eschatologique du réformateur. Relevons en premier lieu que la résurrection, étant par définition un *retour* à la vie, Calvin la considère en rapport avec les corps actuels des croyants. Il y a là, d'ailleurs, une donnée importante pour comprendre la portée du langage platonicien qui traverse l'œuvre calvinienne. Au sujet de 1 Corinthiens 15,49, par exemple, Calvin souligne que, si le renouvellement en l'image du Christ est à présent intérieur, notre espérance porte sur l'avenir, lorsque cette transformation inclura nos corps. Il écrit :

[...] Nous ne faisons encore que commencer à porter l'image de Jésus-Christ, et tous les jours sommes de plus en plus transformés en elle, mais cette image consiste en la régénération *spirituelle*. Or elle sera alors pleinement rétablie, *tant selon le corps que selon l'âme*, et ce qui est maintenant commencé sera accom-

²² *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Les épîtres catholiques. Épîtres de Jacques et de Pierre. Première épître de Jean et épître de Jude*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1992, p. 87. « Ceci est adjousté afin que les fidèles apprenent à tenir leurs esprits en suspens jusque au dernier jour. Car nostre vie est maintenant cachée en Christ, et demeurera comme ensevelie, jusques à ce qu'il apparaisse du ciel » (t. IV, p. 551). Le même langage revient en rapport avec 1 P 1,13 : « Mais pource que la jouissance ne se monstrera point *jusques à ce que Christ apparaisse du ciel*, en qui est *caché le salut des fidèles*, vous avez cependant besoin d'espérance : veu que sans cela en vain nous est maintenant offerte la grâce de Christ, si nous n'attendons patiemment jusques à son avènement » (t. IV, p. 558, italiques ajoutés).

²³ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 105. « [...] Les fidèles pour s'accourager à l'exercice de vivre saintement et honnestement, doyyent regarder des yeux de la foy à la vie céleste, laquelle estant maintenant cachée sera finalement manifestée au dernier advènement de Christ » (t. II, p. 632).

pli. Bref, nous obtiendrons de fait ce que maintenant nous attendons dans l'espérance²⁴.

Du fait que cette résurrection est d'ordre matériel, Calvin peut encore dire, en parlant du retour du Christ en Matthieu 25,5 : « [...] Alors toute la machine du monde résonnera de toutes parts ; et sa majesté redoutable remplira tellement le ciel et la terre, que ce sera non seulement pour réveiller ceux qui sont endormis, mais aussi pour tirer des sépulchres les morts²⁵ ». Il est important de noter que Calvin ne minimise pas le problème de la résurrection considérée du point de vue de la logique humaine. Comment peut-il se faire que des corps, entièrement décomposés, en viennent à revivre ? Dans son commentaire de 1 Corinthiens 15,35, il se montre pleinement conscient de la difficulté :

Il n'y a rien qui soit plus contraire à la raison humaine que cet article de foi. Car qui est-ce qui pourra nous persuader, sinon Dieu seul, que les corps qui maintenant sont sujets à la corruption, après qu'ils seront pourris, ou qu'ils auront été consumés par le feu, ou démembrés par les bêtes, non seulement seront remis en entier, mais en une nature bien meilleure ? Tous nos sens ne rejeteront-ils pas cela tout aussitôt, non seulement comme une fable, mais comme la plus grande absurdité du monde²⁶ ?

²⁴ *Première épître aux Corinthiens*, p. 272 (italiques ajoutées) : « Car nous ne faisons encore que commencer à porter l'image de Jésus-Christ, et tous les jours nous sommes de plus en plus transformés en icelle : mais ceste image consiste en la régénération spirituelle. Or elle sera lors pleinement restablie, tant selon le corps que selon l'âme ; et ce qui est maintenant commencé, sera accompli : bref, nous obtiendrons de fait ce que maintenant nous attendons par espérance » (t. III, p. 504).

²⁵ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 103 : « Mais lors toute la machine du monde résonnera de toutes parts : et sa majesté espouvantable remplira tellement le ciel et la terre, que ce sera non-seulement pour resveiller ceux qui sont endormis, mais aussi pour tirer des sépulchres les morts, Jehan, V, 28 » (t. I, p. 630).

²⁶ *Première épître aux Corinthiens*, p. 267 : « Il n'y a rien qui soit plus contraire à la raison humaine que cest article de foi. Car qui est-ce qui nous pourra persuader, sinon Dieu seul, que les corps qui maintenant sont sujets à corruption, après qu'ils seront pourris, ou qu'ils auront été consumés par feu, ou desmembrez par les bestes, non-seulement seront remis en leur entier, mais en une nature beaucoup meilleure ? Tous nos sens ne rejeteront-ils pas cela tout incontinent, non-seulement comme une fable, mais comme la plus grande absurdité du monde ? » (t. III, p. 500).

La réponse, souligne Calvin, ne se trouve pas dans la raison humaine mais dans la puissance de Dieu²⁷. De même, dit-il à la suite de l'apôtre, comme dans la nature où la décomposition des plantes permet le renouvellement de la vie, en ce qui concerne la résurrection aussi, la corruption est semence de vie nouvelle. La distinction que Paul fait dans ces versets entre la semence jetée en terre et la plante qui en ressort permet au réformateur de faire une distinction importante entre notre condition actuelle et les corps ressuscités. Usant, de façon inhabituelle pour lui, d'un langage emprunté à la philosophie, Calvin dit : « Nos corps [seront] renouvelés *en une autre qualité*, vu que Dieu produit d'un simple grain nu tant d'épis revêtus avec un si grand art et pleins de grains de meilleure substance ». Cependant, poursuit-il, « c'est bien *une même substance*²⁸ ». Cette distinction parcourt toute l'exégèse du passage. Aussi Calvin réagit-il, un peu plus loin, contre ceux qui prétendent, sur la base de ces versets, que la substance du corps ressuscité serait spirituelle, vu qu'il n'est ici « fait aucune mention de la substance », laquelle « ne subira aucun changement²⁹ ».

Quelle différence doit-on donc discerner en 1 Corinthiens 15,44 entre le *sōma psychikon* (que Calvin traduit par « corps animal »)³⁰ et le *sōma pneumatikon* (« corps spirituel ») ? Le premier, dit-il, est « gouverné et vivifié par l'âme » (*psychē*), c'est-à-dire, selon Calvin, le principe de vie ayant besoin de manger, de boire, de dormir et autres. Le « corps spirituel », lui, n'est pas un corps composé d'esprit,

²⁷ Calvin revient sur cette question dans IC III, xxv. Cf. aussi son commentaire sur Ph 3,21, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens*, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 304 (le commentaire date de 1548).

²⁸ *Première épître aux Corinthiens*, p. 268 (italiques ajoutés) : « [...] Cela n'est point hors de raison, que nos corps soyent renouvelez en autre qualité, veu que Dieu produit d'un grain simple et nud tant d'espics revestus d'un artifice tant admirable et plein de grains de meilleure substance. [...] [I] signifie par cela que c'est bien une substance, mais qu'il y a différence en qualité » (t. III, 501). L'édition latine, in *Opera Calvini*, p. 556, lit, pour la dernière phrase : « eo significat, unam quidem esse substantiam, discrimen vero in qualitate ». En traduisant « unam » par « une seule » ou « une seule et même » (cf. Gaffiot, art. *unus*), nous obtenons une traduction plus précise que l'édition de 1854 : « Cela signifie qu'il y a bien *une seule et même substance*, mais une différence pour ce qui est de la qualité ».

²⁹ *Première épître aux Corinthiens*, p. 270 : « Voylà le simple et vray sens de S. Paul, afin que nul ne voltige en l'air en philosophant plus loin ; comme font ceux qui pensent que la substance du corps doit estre spirituelle, combien qu'il ne soit yci fait aucune mention de la substance, et qu'il n'y aura aucun changement d'icelle » (t. III, p. 502).

³⁰ La Bible dite « à la Colombe » traduit par « corps naturel ».

c'est-à-dire un corps éthéré ou immatériel ; c'est un corps *vivifié par l'Esprit de Dieu* :

Maintenant, c'est l'âme qui vivifie le corps, afin qu'il ne soit pas une charogne morte. [...] Mais après la résurrection, cette force vivifiante qu'il recevra de l'Esprit sera une chose bien plus excellente. Cependant, qu'il nous souvienne toujours [...] que la substance du corps sera toujours une et qu'il est ici seulement parlé de la qualité. [...] Mais la force vivifiante de l'Esprit sera beaucoup plus parfaite et par conséquent exempte de telles nécessités³¹.

Ce refus de dématérialiser le corps ressuscité se voit également dans l'explication que Calvin donne de la distinction en 1 Corinthiens 15,47-49 entre « l'image du terrestre » et « l'image du céleste ». Contre la doctrine manichéenne, rappelle Calvin, il ne s'agit pas ici d'un corps céleste ou divin, celui avec lequel le Christ serait descendu du ciel, par opposition à un corps terrestre ; c'est le corps qui est apparu avec la résurrection du Christ. En effet, Christ « [...] a vécu une vie semblable à la nôtre, donc terrestre. [...] Christ a donc été terrestre, non seulement par l'essence de son corps, mais aussi parce qu'il a été, pour quelque temps, de condition terrestre. [...] Cette vie céleste est premièrement apparue dans la résurrection, afin aussi qu'elle nous vivifie³² ». Par ailleurs, Calvin précisera, en lien avec le verset 53 de ce chapitre, que l'apôtre écarte expressément l'idée qu'à la résurrection *un autre corps* serait donné aux croyants que celui dans lequel ils ont vécu³³.

Il est intéressant de comparer ces explications avec l'interprétation d'Érasme (1467-1536), l'autre grand commentateur de l'époque.

³¹ *Première épître aux Corinthiens*, p. 269 (texte légèrement modifié) : « Maintenant, c'est l'âme qui vivifie le corps : afin qu'il ne soit une charogne morte. C'est donc à bon droit qu'il prend sa dénomination d'elle : mais après la résurrection, ceste vertu vivifiante qu'il recevra de l'Esprit, sera une chose bien plus excellente. Cependant, qu'il nous souviene toujours de ce que nous avons vu ci-devant, que la substance du corps sera toujours une, et qu'il est yci seulement parlé de la qualité. [...] Mais la vertu vivifiante de l'Esprit, sera beaucoup plus parfaite, et par conséquent exempte de toutes telles nécessitez » (t. III, p. 502).

³² *Première épître aux Corinthiens*, p. 271 : « [...] Christ, tandis qu'il a conversé au monde, a vescu une semblable vie que nous, et pourtant terrestre [...] Christ a donc esté terrestre, non-seulement quant à l'essence corporelle : mais aussi il a esté pour quelque temps de condition terrestre. [...] Or ceste vie céleste est premièrement apparue en la résurrection, afin aussi qu'elle nous vivifie » (t. III, p. 503-504).

³³ T. III, p. 503-504.

Dans ses *Paraphrases*, publiées à partir de 1517 et enrichies à plusieurs reprises par la suite, l'exégète de Rotterdam fait remarquer que souvent, à cause des vices, l'esprit d'une personne finit par être dominé par son corps, en sorte que l'esprit devient tout à fait « charnel ». Or, dans la résurrection, notre « chair » deviendra esprit. Il poursuit, au sujet de ce « corps spirituel » :

Il y a un autre corps spirituel qui, étant peu à peu purifié des sens et affections corporels, puis renaissant par la résurrection, est entièrement transfiguré en l'esprit auquel il s'était soumis par exercice de piété ; de la même manière dont notre esprit, en obéissant à l'Esprit de Dieu, est saisi et entièrement transformé en son image, notre corps aussi, en obéissant à notre esprit, est purifié et dépouillé de sa pesanteur, jusqu'à ce qu'il soit transformé en un corps qui sera totalement semblable à l'esprit. Ce corps lourd et terrestre, nous le tenons de l'auteur de notre race, à savoir du premier Adam qui, étant formé de terre, a été sujet à des affections terrestres. Mais il y a un autre Adam [...] qui, étant d'origine céleste, a été exempt de toute contagion provenant des convoitises terrestres. [...] Cet Adam, étant conçu du Saint-Esprit, vint aussi afin d'ouvrir plus largement la vie aux siens – non pas, certes, la vie terrestre, qui est en plusieurs choses comme celle des bêtes, mais bien une vie spirituelle et divine – ; ainsi [...], alors que nous portons maintenant un corps dominé par les affections sensuelles, un jour nous jouirons d'un corps spirituel³⁴.

On le voit, Érasme ne nie pas la réalité de la résurrection. Mais son explication est nettement platonisante : le corps « lourd et ter-

³⁴ *Les Paraphrases d'Érasme divisées en deux tomes*, Bâle, L'imprimerie des Froben, 1563, p. 733. Le commentaire de 1 Corinthiens date vraisemblablement de 1519. Le texte original dit ceci : « Il y en a un autre spirituel lequel estant icy de peu à peu repurgé des sens et affections corporelles, puis renaissant par resurrection est aucunement transfiguré en l'esprit auquel il s'estoit soumis par exercice de piété : de manière que comme nostre esprit en obeissant à l'Esprit de Dieu, est rauy & aucunement transformé en luy, ainsi nostre corps en obeissant à l'esprit soit repurgé & despouillé de sa pesanteur, estant extenué en un corps tel qu'il soit toutalement semblable à l'esprit. Ce corps lourd & terrestre nous le tenons de l'auteur de nostre race, assavoir du premier Adam, lequel estant formé de terre, aussi a-il [*sic*] esté subiect à affections terriennes : Mais il y a vn autre Adam, [...] lequel estant d'origine céleste a aussi esté exempt de toute contagion de conuotises terriennes. [...] [Cet] Adam, lequel estant conceu du saint Esprit, vint aussi à eslargir vie aux siens, vie, di-je, non pas ceste-cy qui est terrestre, & en plusieurs choses comme avec les bêtes, mais bien vne vie spirituelle et diuine. Ainsi [...] nous portons maintenant vn corps sensuel, vn jour nous iouirons d'vn spirituel ».

reste », caractérisé par des « affections terrestres », s'oppose au corps « spirituel », « dépouillé de sa pesanteur », exempt de penchants « corporels » et « sensuels ». C'est – et il faut bien noter le paradoxe – un corps entièrement transformé en « esprit ». Nous l'avons déjà vu, le reproche est souvent fait à Calvin de s'être approprié, de façon irréflectie, un vocabulaire et des concepts platoniciens. La remarque n'est pas dépourvue de pertinence. Cependant, nous devons constater qu'en comparaison avec l'exégète de Rotterdam, Calvin développe une perspective nettement plus « créationnelle » et biblique. Ainsi, dans son explication de 1 Corinthiens 15,50 – « La chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu » –, il peut encore dire ceci : « Entendons ces deux mots [chair et sang] [...] selon la condition qu'ils ont maintenant. *Car nostre chair sera participante de la gloire de Dieu*, mais il faut qu'elle soit renouvelée et vivifiée par l'Esprit de Christ³⁵ ».

Du fait de cette promesse de résurrection, déduira Calvin, les croyants ont un puissant levier pour vivre dans l'espérance. Comme il le souligne dans son commentaire de 1550 sur 1 Thessaloniens 4,13 : en « [élevant] les esprits des fidèles à considérer la résurrection », Paul vise à ce que les croyants « [...] ne lâchent point trop la bride à leur tristesse à la mort de leurs parents et amis³⁶ ». Ainsi, poursuit-il, « l'espérance de l'immortalité bienheureuse [...] est mère de patience³⁷ ». N'avons-nous pas là une illustration de la belle expression que Calvin formule en Philippiens 3,21, en parlant de « la contemplation spirituelle de la résurrection³⁸ » ?

³⁵ *Première épître aux Corinthiens*, p. 272 (italiques ajoutés). Cette perspective est en fait constante chez Calvin. En commentant 1 P 1,9 (« en remportant pour prix de votre foi le salut de vos âmes »), le réformateur retient bien la notion de l'âme (plutôt que « vie » ou « principe vital », etc.) mais il souligne que cela n'exclut pas le corps : « Parce que l'âme est immortelle, le salut lui est proprement attribué [...]. Et ceci vaut autant que s'il eût dit : 'salut éternel'. Car c'est une comparaison tacite de la vie mortelle et caduque, qui appartient aux corps (1 Cor. 5 : 5). *Cependant, le corps n'est point exclu de la participation de la gloire, en tant qu'il est conjoint à l'âme* » ; *Les épîtres catholiques*, p. 89 (italiques ajoutés).

³⁶ *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, 40 : « Nous entendons maintenant quelle est l'intention de Saint Paul : àçavoir qu'il eslève les esprits des fidèles à considérer la résurrection, afin qu'ils ne laschent point trop la bride à leur tristesse en la mort de leurs parens et amis [...] » (t. IV, p. 135).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens*, p. 304 : « Nous voyons devant nos yeux quelle est l'abjection de nos corps, tant en la vie que principalement en la mort. La gloire qu'ils auront conforme au corps de Christ, nous est incompréhensible. [...] Or quand il nous vient en mémoire que Dieu, qui de rien a créé toutes choses, peut commander à la terre et à la mer, et aux autres éléments

C. L'attente du dernier jour

Un troisième motif touche à l'espérance du « dernier jour » (ou de « ce jour-là »). En commentant Matthieu 24,31 – « Il enverra ses anges avec la trompette retentissante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, depuis une extrémité des cieux jusqu'à l'autre » –, Calvin rappelle que cette description, certes « hyperbolique et excessive », doit encourager les croyants face aux déchirures qu'ils peuvent constater dans l'Église : « C'est pourquoi aussi ayons soin de dresser nos yeux vers ce rassemblement, toutes les fois que nous voyons l'Église être dispersée çà et là par la ruse de Satan, ou déchirée par la cruauté des malins, ou troublée par de fausses doctrines, ou tourmentée de tempêtes³⁹ ». De même, dans la parabole des boucs et des brebis, la mention du trône dressé pour le jugement donne au réformateur l'occasion de mettre en évidence le règne futur du Christ :

[...] Alors sa gloire (que nous goûtons à présent seulement par la foi) aura son plein et entier effet. Ainsi donc Christ est assis aujourd'hui sur son trône céleste, puisqu'il doit régner pour réprimer ses adversaires et maintenir son Église ; mais alors il montera publiquement sur son siège de juge, afin d'établir un ordre parfait au ciel et sur la terre, afin de mettre sous ses pieds tous ses ennemis, afin de recueillir ses fidèles en la participation de la vie éternelle et bienheureuse, bref, alors on verra réellement à quelle fin le Père lui a donné le Royaume⁴⁰.

Chose intéressante, l'espérance s'attache aussi, pour Calvin, au « feu éternel » mentionné dans ce passage (v. 41). En effet, dit-il,

de luy rendre ce qu'il leur avoit donné en garde, incontinent nos esprits conçoivent une ferme espérance, et sont dressez à la contemplation spirituelle de la résurrection » (t. IV, p. 47-48).

³⁹ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 86 : « Et pourtant aussi avisons de dresser nos yeux à ce rassemblement, toutes fois, et quantes que nous voyons l'Eglise estre escartée çà et là par la ruse de Satan, ou deschirée par la cruauté des malins, ou troublées par fausses doctrines, ou tourmentée de tempestes » (t. I, p. 615).

⁴⁰ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 105 (texte légèrement modifié) : « Car lors sa gloire, laquelle à présent nous goustons seulement par foy, aura son plein et entier effet. Ainsi donc Christ aujourd'huy est assis en son thrône céleste, entant qu'il est nécessaire qu'il règne pour réprimer ses adversaires et maintenir son Eglise : mais lors il montera publiquement en son siège judicial, afin d'establir un ordre parfait au ciel et en terre, afin de renverser sous ses pieds tous ses ennemis, afin de recueillir ses fidèles en la participation de la vie éternelle et bien-heureuse : brief, lors il apparostro par effect à quelle fin le Père luy a donné le Royaume » (t. I, p. 632).

le rappel du jugement des impies n'est pas là tant pour avertir ces derniers qui, de fait, n'en tiendront pas compte⁴¹. Il est donné, en tout premier lieu, pour que les fidèles s'attachent d'autant plus fortement au Christ et cultivent l'espérance : « Nous sommes donc ici enseignés combien c'est une chose désirable d'être unis avec le Fils de Dieu, puisque le tourment de feu de la perte éternelle est préparé à tous ceux qu'il rejettera de sa compagnie au dernier jour⁴² ».

C'est dans ces descriptions de la fin de l'histoire présente que Calvin développe le plus le contenu de l'espérance chrétienne. En rapport avec 1 Corinthiens 15,24, il affirme que la situation eschatologique ira de pair avec l'abolition des inégalités qui structurent la société actuelle et qui, bien que nécessaires, introduisent des distinctions de valeur entre les humains :

[...] Il faudra que tout orgueil soit alors abattu, afin qu'il n'y ait rien d'autre qui reluisse que la gloire de Dieu. [...] Nous savons bien que toutes les principautés et les honneurs de ce monde ne servent qu'à la conservation de la vie présente, et par conséquent sont une partie du monde, d'où il s'ensuit que ce sont des choses temporelles. Ainsi donc de même que le monde prendra fin, il en sera de même pour l'ordre établi, le magistrat, les lois, les distinctions des ordres, pour les degrés des dignités, et toutes les autres choses semblables. Il n'y aura plus de différence entre le maître et le serviteur, entre le roi et quelque roturier, entre le magistrat et l'homme privé⁴³.

Arrivé au verset 28 de ce même chapitre – « afin que Dieu soit tout en tous » –, Calvin affirme encore que, lors du retour du Christ,

⁴¹ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 109 (t. I, p. 635-636).

⁴² *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 109 : « Nous sommes donc ici enseignés combien c'est une chose désirable d'être conjoints avec le Fils de Dieu : d'autant que la perte éternelle, et le tourment de feu est préparé à tous ceux auxquels il rejettera de sa compagnie au dernier jour » (t. I, p. 636). Dans la suite du commentaire sur ce verset, Calvin souligne que le feu est mentionné par « métaphore et similitude », faisant référence, avant tout, à un châtement qui échappe à toute description.

⁴³ *Première épître aux Corinthiens*, p. 259 : « Mais il faudra que toute hauteur soit abbatue lors, afin qu'il n'y ait rien qui reluisse que la gloire de Dieu. D'avantage, nous savons bien que toutes les principautés et honneurs terriens n'appartiennent sinon à la conservation de la vie présente : et par conséquent sont une partie du monde : et de cela s'ensuit que ce sont choses temporelles. Tout ainsi donc que le monde prendra fin, aussi fera la police, le magistrat, les lois, les distinctions des ordres, les degrés des dignités, et toutes autres choses semblables. Il n'y aura plus de différence entre le maître et le serviteur, entre le roy et quelque roturier, entre le magistrat et l'homme privé » (t. III, p. 492).

ce qui empêche actuellement de voir Dieu sera enlevé. La vision que les élus auront de Dieu sera alors directe : « [...] Le Seigneur Dieu gouvernant alors le ciel et la terre par lui-même, et sans aucun médiateur, sera tout en cet endroit, et conséquemment non seulement en toutes personnes, mais aussi en toutes créatures ». Cela vaut particulièrement pour les croyants, « dans lesquels, dit-il, Dieu a dès maintenant commencé son royaume, et le parachèvera alors, et de telle sorte qu'ils lui seront entièrement unis⁴⁴ ».

Une spécificité des commentaires par rapport à l'*Institution chrétienne* est la conviction que l'espérance eschatologique ne concerne pas seulement le retour du Christ et la résurrection des morts, mais qu'elle revêt encore un aspect *cosmique*, touchant à l'ensemble de la création. Calvin développe cet élément notamment en lien avec Romains 8,19-25, parlant de « l'attente ardente de la création » d'être « libérée de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». Fort de cette promesse, Calvin écrit qu'« [...] il n'y a aucun élément, ni aucune partie du monde qui, par manière de dire, étant touchés d'une connaissance de la misère présente, ne soient attentifs à l'espérance de la résurrection⁴⁵ ». Paul souligne, dit-il, que la création est « [tenue] en suspens par un grand désir, en attendant ce jour-là qui mettra en évidence la gloire des enfants de Dieu⁴⁶ ». Il poursuit : « Puisque les créatures, étant maintenant sujettes à la corruption, ne peuvent pas être restaurées avant que les enfants de Dieu soient remis en leur entier, pour cette cause, attendant leur restauration, elles regardent à la manifestation du Royaume

⁴⁴ *Première épître aux Corinthiens*, p. 262 (texte légèrement modifié) : « Or le Seigneur Dieu gouvernant lors le ciel et la terre par soy-mesme, sera tout en cest endroit, et conséquemment non-seulement en toutes personnes, mais aussi en toutes créatures. [...] Mais aussi il n'y aura point d'inconvénient, si nous entendons ceci seulement des fidèles, esquels Dieu a dés maintenant commencé son royaume, et le parfera lors, et en telle sorte qu'il luy adhéreront entièrement ».

⁴⁵ *Épître aux Romains*, p. 191 : « Car sans m'amuser à la diversité des expositions, voylà comment je pren ce passage, Qu'il n'y a élément, ne partie aucune du monde, laquelle par manière de dire, estant touchée d'une cognoissance de la misère présente, ne soit ententive à l'espérance de la résurrection » (t. III, p. 140).

⁴⁶ *Épître aux Romains*, p. 192 : « [...] Il appert combien est grand et inestimable le pris de la gloire éternelle, de pouvoir ainsi esmouvoir et attirer toutes choses à le désirer. Au reste, combien que ceste façon de parler, *L'attente attend*, soit un peu estrange, elle ha toutesfois un sens convenable. Car il a voulu signifier que les créatures sont enserrées de grande destresse, et tenues en suspens par un grand désir, attendans ce jour-là qui mettra en évidence la gloire des enfans de Dieu » (t. II, p. 141, italiques dans le texte). On le voit, Calvin parle, littéralement, des « créatures », mais il est clair que l'ensemble de la création matérielle est visée (t. III, p. 140).

céleste⁴⁷ ». La rédemption finale qui aura lieu lors du retour du Christ, du fait même qu'elle concernera l'ensemble de la création, montre la grandeur incommensurable de la grâce. Comme le dit encore Calvin, en commentant Romains 8,21 : « [...] Il apparaît par là même combien grande sera l'excellence de la gloire à laquelle doivent être élevés les enfants de Dieu, vu que toutes les créatures seront renouvelées pour servir à l'amplification et à l'anoblissement de cette gloire⁴⁸ ».

Relevons que, tout en évoquant cet aspect cosmique – et donc matériel, voire terrestre – de la rédemption, Calvin en parle avec des termes qui suggèrent des réalités *célestes*. Aussi affirme-t-il que la promesse de « l'adoption, la rédemption de notre corps » au verset 23, nous assure qu'« étant venus à bout de ce pèlerinage *terrestre*, nous [serons] reçus en l'héritage *céleste*⁴⁹ ». Les expressions sont significatives car, d'un côté, Calvin, en affirmant le renouvellement du monde créé, maintient une continuité entre la création présente, matérielle, et la situation éternelle. Mais, de l'autre, il qualifie cette situation future de céleste. Le *langage* n'est pas précis ni, à mon sens, particulièrement heureux. Mais il est clair que, sur le plan des *idées*, Calvin ne verse pas – pour le fond – dans un « platonisme chrétien » lorsqu'il tente de décrire la réalité eschatologique.

Cette même ambivalence se trouve dans le commentaire de Tite 2,13, parlant de « la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ-Jésus ». Calvin rattache l'espérance ici à « l'immortalité à venir », opposée à la vie terrestre :

[Paul] fonde son exhortation sur l'espérance de l'immortalité à venir. Et certes celle-ci ne peut que nous rendre totalement donnés à Dieu, si elle est vivement enracinée dans nos cœurs. Au contraire, ceux qui cherchent toujours à vivre selon le monde et la chair, n'ont jamais vraiment goûté ce que vaut la promesse de la vie éternelle. Car le Seigneur en nous appelant au ciel

⁴⁷ *Ibid.* : « Car d'autant que les créatures estans maintenant sujetes à corruption, ne peuvent pas estre plustost restaurées, que jusques à ce que les enfans de Dieu soyent remis en leur entier : pour ceste cause icelles attendans leur restauration, regardent à la manifestation du Royaume céleste » (t. III, p. 141).

⁴⁸ *Épître aux Romains*, 193 : « [...] Par ceci mesme il appert combien grande sera l'excellence de la gloire en laquelle doyyent estre eslevez les enfans de Dieu veu que toutes créatures seront renouvelées pour servir à l'amplification et anoblissement d'icelle » (t. III, p. 142).

⁴⁹ *Épître aux Romains*, p. 195 (italiques ajoutés) : « Car à quelle fin est-ce que Dieu nous est Père, sinon afin qu'estans venus à bout de ce pèlerinage terrien, nous soyons receus en l'héritage céleste ? » (t. III, p. 143).

nous retire de la terre. [...] Or il appelle ainsi la vie bienheureuse, qui est gardée pour nous au ciel⁵⁰.

La formulation est typiquement néoplatonicienne. Toutefois, la suite montre bien que, pour Calvin, l'immortalité doit se comprendre en rapport avec le retour du Christ et la résurrection promise pour la fin des temps : Paul, dit-il, « appelle Dieu grand parce que sa grandeur [...] se manifestera et se montrera au dernier jour. [...] Christ fera évanouir par son avènement toute cette grande apparence du monde, en sorte que rien n'obscurcira plus la splendeur de sa gloire, et ne diminuera sa grandeur et sa magnificence⁵¹ ». Calvin termine ainsi son commentaire sur ce verset :

Nous apprenons par ceci, premièrement, qu'il n'y a rien qui nous rende plus joyeux ni plus désireux de faire le bien, que l'espérance de la résurrection à venir. Ensuite, que les fidèles doivent toujours avoir les yeux attentifs à celle-ci, afin qu'ils ne se lassent pas de suivre le droit chemin. Car si nous ne dépendons entièrement de là, nous retombons toujours à chaque coup sous les vanités du monde. Mais comme l'avènement du Seigneur pour le jugement pourrait nous être épouvantable, Jésus-Christ nous est proposé comme Sauveur, le même qui sera aussi juge⁵².

⁵⁰ *Épîtres aux Thessaloniciens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 275 : « Il prend le fondement de son exhortation sur l'espérance de l'immortalité à-venir. Et certes il ne se peut faire qu'icelle ne nous rende du tout addonnez à Dieu, si elle est vivement fichée dedans nos cœurs. Au contraire, ceux qui poursuivent tousjours de vivre selon le monde et la chair, n'ont jamais vrayement gousté que vaut la promesse de la vie éternelle. Car le Seigneur en nous appelant au ciel, nous retire de la terre. Il a mis yci *Espérance*, pour la chose espérée : autrement ce seroit une manière de parler impropre. Or il appelle ainsi la vie bien-heureuse, qui nous est gardée au ciel » (t. IV, 334, italiques dans le texte).

⁵¹ *Ibid.* : « Il appelle Dieu, *Grand*, pource que sa grandeur [...] se manifestera et monstrera au dernier jour. [...] Christ fera esvanouir par son advènement toute ceste grande apparence du monde, en sorte que rien n'obscurcira plus la splendeur de sa gloire, et ne diminuera sa grandeur et magnificence » (t. IV, p. 334, italiques dans le texte).

⁵² *Ibid.* : « Nous apprenons par ceci, premièrement qu'il n'y a rien qui nous rende plus alaignes ne plus affectionnez à faire bien, que l'espérance de la résurrection à-venir. En après, que les fidèles doyyent tousjours avoir les yeux dressez à icelles, afin qu'ils ne se lassent point au droit chemin. Car si nous ne dépendons entièrement de là, nous retombons tousjours à chacun coup aux vanitez du monde. Mais pource que l'advènement du Seigneur en jugement nous pourroit estre espovantable, Jésus-Christ nous est proposé *Sauveur* : lequel mesme sera aussi juge » (t. IV, p. 335, italiques dans le texte).

Malgré l'ambivalence du langage par endroits, l'espérance se dirige très clairement vers le retour du Christ, la résurrection de nos corps matériels et la fin de l'histoire. C'est de cela que nous devons « dépendre entièrement » ; autrement dit, c'est ce à quoi il nous faut être totalement attachés.

L'insistance sur l'aspect cosmique de la rédemption se trouve chez le réformateur jusque dans son interprétation de 2 Pierre 3,10 – « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. En ce jour-là, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre, avec les œuvres qu'elle renferme, sera consumée⁵³ ». Selon Calvin, Pierre ne suggère pas, par ces mots, l'anéantissement de l'univers présent mais « [...] il argumente ainsi que le ciel et la terre seront purifiés par le feu, afin qu'il y ait quelque correspondance avec le règne de Christ, et que partant le renouvellement est beaucoup plus nécessaire chez les hommes⁵⁴ ». En définitive, l'espérance que les croyants doivent entretenir, loin de les conduire à vouloir échapper à la matérialité, concerne au contraire le rétablissement et la glorification de cette création et de nos corps, bref de notre réalité essentielle.

D. Le problème de l'impatience eschatologique

La reprise des éléments eschatologiques du Nouveau Testament chez Calvin vise pour ainsi dire toujours la consolation et l'encouragement des fidèles. Ici comme ailleurs, le souci est éminemment pastoral. À ce sujet, il est intéressant de prendre note des passages, relativement nombreux, où Calvin met en garde contre *l'impatience eschatologique*. Ainsi, en rapport avec Matthieu 24,36 – « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul » – Christ veut, dit-il « [...] que nous espérons et désirions le jour de sa venue, sans que toutefois personne n'ose demander quand cela aura lieu. Bref, il veut que ses disciples marchent dans la lumière de la foi, de telle manière

⁵³ On le sait, la tradition manuscrite de ce verset n'est pas unanime. Cf., sur l'ensemble de cette question, D. Cobb, « La création a-t-elle un avenir ? L'eschatologie, les nouveaux cieux et la nouvelle terre », *LRR*, 270/3 (2014), pp. 1-16.

⁵⁴ *Les épîtres catholiques*, p. 208 : « Car il argumente ainsi, Que le ciel et la terre seront purgez par feu, afin qu'il y ait quelque correspondance avec le règne de Christ, et que partant le renouvellement est beaucoup plus nécessaire és hommes » (t. IV, p. 776).

qu'étant incertains du temps, ils attendent patiemment la révélation de celui-ci⁵⁵ ».

Calvin revient sur ce point dans son commentaire de 1 Thésaloniciens 5,1, prenant appui sur le texte de l'apôtre pour dénoncer ceux qui cherchent à mettre des dates au retour du Seigneur. Sans les nommer, Calvin pense certainement – il faudra revenir sur ce point – aux tendances anabaptistes extrêmes. Ce qui est remarquable ici est la mise en équation entre ceux qui veulent absolument s'attacher à des éléments tangibles et datables et, non la foi, mais *un manque de foi*. Voici ce qu'il écrit :

[...] C'est un signe d'une trop grande incrédulité, quand on ne croit point ce que le Seigneur prédit, à moins qu'il ne marque le jour par des circonstances précises et, par manière de dire ne le montre au doigt. Pour autant donc que ceux qui demandent qu'on leur marque les moments des temps sont en branle entre des options douteuses, comme s'ils voulaient prendre conjecture de ce qu'ils en doivent croire par quelque démonstration péremptoire ; pour cette cause il dit que de telles disputes sont superflues chez les fidèles⁵⁶.

La pensée de Calvin est assurément eschatologique dans la mesure où elle exprime et préconise une forte attente vis-à-vis du retour du Christ et de la pleine rédemption qu'il accordera à ce moment-là. Mais elle n'est pas « apocalyptique » en ce sens où elle chercherait à relire les événements de l'époque comme autant de signes précis permettant de se situer sur l'échiquier divin. Comme dit le réformateur immédiatement après : « [...] Le Seigneur a voulu que le jour de son avènement nous fût caché, afin que nous veillions toujours, et demeurions attendants [*sic*] comme gens qui font le

⁵⁵ *L'harmonie évangélique*, t. 4, p. 88 : « Il veut donc que nous espérons et désirions tellement le jour de sa venue, que cependant toutesfois nul ne présume d'enquérir quand c'est qu'il viendra. Brief, il veut que ses disciples cheminent tellement en la lumière de la foy, qu'estans incertains du temps ils attendent patiemment la révélation d'iceluy » (t. I, p. 618).

⁵⁶ *Épîtres aux Thessaloniciens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 43 : « Car c'est un signe d'une trop grande incrédulité, quand on ne croit point ce que le Seigneur prédit, sinon qu'il marque le jour par certaines circonstances, et par manière de dire, le montre au doigt. Pour autant donc que ceux qui demandent qu'on leur marque les moments des temps, sont en branle entre opinions douteuses, comme s'ils vouloyent prendre conjecture de ce qu'ils en doyyent croire, par quelque démonstration probable : à ceste cause il dit que telles disputes sont superflues aux fidèles » (t. IV, p. 138).

guet⁵⁷ ». Le commentaire de 2 Thessaloniens 2,2 résume bien la pensée de Calvin sur ce sujet : « [...] Le Seigneur veut que nous l'attendions sans cesse, tellement que ce soit sans lui fixer une certaine limite de temps⁵⁸ ». Seul celui qui ne cultive pas une espérance véritable cherche à rendre l'avènement du Christ « prochain » en le rattachant à des événements tangibles⁵⁹.

II. Tendances globales dans l'eschatologie calvinienne et influences possibles

A. Sobriété et faux pas

De façon générale, l'exégèse de Calvin face aux textes eschatologiques du Nouveau Testament témoigne d'une grande sobriété⁶⁰, comme aussi du désir de respecter le contexte historique et l'intention des auteurs. Cela étant dit, le souci pastoral et la démarche herméneutique qui traversent toute l'œuvre du réformateur renforcent la conviction régulièrement exprimée que ce que disent les écrivains bibliques, c'est aussi à nous qu'ils le disent. Calvin ne dissocie pas l'attente à laquelle ces auteurs appelaient leurs premiers lecteurs de celle que nous devons cultiver aujourd'hui. C'est d'ailleurs là, peut-être, une des preuves les plus importantes d'une authentique espérance eschatologique chez Calvin : puisque, par sa Parole, Dieu a fait des promesses concernant l'avenir, ces promesses sont aussi pour nous, chrétiens qui venons par la suite.

Bien sûr, il y a des aspects de l'exégèse calvinienne qui n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. Nous pouvons penser notamment au commentaire de 2 Thessaloniens 2,1-12 sur l'apostasie et « l'homme impie ». Calvin est persuadé que ce texte parle des circonstances auxquelles lui-même et ses contemporains étaient confrontés en rapport avec l'Église de Rome : « Celui, dit-il, qui aura appris de l'Écriture quelles sont les choses singulièrement propres à Dieu, et regardera à l'opposé ce que le pape usurpe [...] ne sera pas fort

⁵⁷ *Ibid.* : « Or le Seigneur a voulu que le jour de son avènement nous fust caché, afin que nous veillions tousjours, et demeurions attendans comme gens qui font le guet ».

⁵⁸ *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 70 : « Cependant le Seigneur veut que tellement nous l'attendions sans cesse, que ce soit sans luy limiter certain espace de temps » (t. IV, p. 161).

⁵⁹ *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 71.

⁶⁰ C'est cette démarche qu'il préconise dans *IC III*, xxv.

empêché de reconnaître l'Antéchrist⁶¹ ». Calvin écarte l'identification, courante depuis Augustin, entre l'homme impie et l'empereur Néron, y voyant plutôt l'institution de la papauté⁶², comme aussi les « ravages » subis par l'Église à cause des sectes et la menace de l'Empire turc⁶³. Le réformateur, de façon inhabituelle, interprète le texte à la lumière des événements historiques plutôt que l'inverse. Aussi affirme-t-il que le triomphe fulgurant promis pour le retour du Christ⁶⁴ sera la victoire de la parole du Christ sur l'institution que représente l'homme impie : entendre par là la victoire de la Parole, libérée par la Réforme, sur l'Église de Rome ! Calvin poursuit en faisant une distinction étonnante entre le triomphe par la Parole du Christ et l'avènement de ce dernier :

On ne pourrait pas affirmer [si l'apôtre] parle de la dernière apparition du Fils de Dieu, quand il viendra du ciel pour être juge de tous. Il semble bien que les mots le signifient ainsi. Mais S. Paul n'entend pas que Christ doive faire cela en un seul instant. Il nous faut ainsi entendre que l'Antéchrist sera en tout et partout déconfit, quand viendra ce dernier jour de restauration de toutes choses. Toutefois S. Paul ne laisse pas de donner à entendre que cependant Christ, par les rayons qu'il répandra avant son avènement, chassera les ténèbres dans lesquelles l'Antéchrist régnera, tout comme le soleil, avant qu'il vienne à se montrer à nous, chasse les ténèbres de la nuit, étendant la vertu de ses rayons tout à l'entour. Ainsi donc, cette victoire de la Parole se manifestera en ce monde⁶⁵.

⁶¹ *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 73 : « Maintenant celui qui aura appris de l'Écriture qui sont les choses singulièrement propres à Dieu et regardera à l'opposite ce que le Pape s'usurpe : encore que ce soit un enfant de dix ans, il ne sera pas fort empêché à cognoistre l'Antechrist » (t. IV, p. 163).

⁶² « Mais l'Apôtre ne parle pas d'un homme seulement, mais d'un règne que Satan occupera pour dresser un siège d'abomination au milieu du temple de Dieu : ce que nous voyons estre accompli en la Papauté » (t. IV, p. 163).

⁶³ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁶⁴ Cf. 2 Th 2,8 : « Alors se révélera l'impie, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il écrasera par l'éclat de son avènement ».

⁶⁵ *Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, p. 76 : « Or on ne pourroit pas affermer s'il parle de la dernière apparition du Fils de Dieu, quand il viendra du ciel pour estre juge de tous. Il semble bien que les mots le signifient ainsi : mais S. Paul n'entend pas que Christ doive faire cela tout en un seul instant. Et pourtant il nous faut ainsi entendre, Que l'Antechrist sera en tout et par tout, et entièrement déconfit, quand ce dernier jour de restauration de toutes choses viendra. Toutesfois saint Paul ne laisse pas de donner à entendre que cependant Christ

De nos jours, bien peu de commentateurs chercheraient à défendre une telle exégèse, qui est tout autant un commentaire des espoirs du réformateur vis-à-vis du mouvement protestant que du texte de l'Écriture. À sa décharge, la plupart des éléments ici avaient déjà été avancés par Martin Luther. Mais il est clair que l'interprétation édulcore de façon importante l'intensité eschatologique du texte et en vicie même la perspective spécifique. Bien que cela puisse se comprendre, la présentation calvinienne de ces versets n'en représente pas moins un faux pas exégétique manifeste. Toutefois, il faut souligner que cette interprétation est l'exception et non la règle, un écart d'autant plus étonnant qu'il est inhabituel. De façon générale, l'exégèse calvinienne des textes eschatologiques du Nouveau Testament demeure étonnamment solide, et ce pratiquement cinq cents ans plus tard⁶⁶.

B. Contexte et influences possibles de l'eschatologie calvinienne

Attardons-nous un peu plus longuement sur le langage de Calvin avec ses relents de platonisme. Comme nous avons vu, le cadre eschatologique du réformateur est, pour le fond, biblique et créationnel : Calvin cherche à nourrir une attente, non du dépouillement de tout ce qui est corporel et matériel, mais de ce qui est mortel, entaché du péché humain. La vraie opposition ne se situe pas d'abord au plan « spatial » – entre « terrestre » et « céleste » – mais *temporel* : entre l'âge présent et l'âge à venir. Plus précisément, la perspective est avant tout *christologique*, dans la mesure où le texte-clé pour Calvin, Colossiens 3,1-3, oppose « ce qui est sur la terre » aux « choses d'en haut » : là où « *le Christ* est assis à la droite de Dieu » et d'où il viendra afin d'établir son royaume (cf. aussi Ph 3,20-21). Pourtant, force est de constater que le langage utilisé est souvent platonisant. De même, comme cela a souvent été remarqué, bien que Calvin souligne dans ses commentaires *une continuité essentielle* entre la création dans son état présent et le royaume éternel, cette facette de l'espérance chrétienne, curieusement, est totalement absente du chapitre

par les rayons, lesquels il espandra devant son avènement, chassera les ténèbres esquelles l'Antechrist régnera : comme le soleil, avant qu'il vienne à se montrer à nous, chasse les ténèbres de la nuit, estendant la vertu de ses rayons tout à l'environ. Ainsi donc ceste victoire de la Parole se manifestera en ce monde » (t. IV, p. 166).

⁶⁶ Comme le souligne, avec raison, M. Silva, « The Case for Calvinistic Hermeneutics », p. 253.

de l'*Institution chrétienne* consacré à l'eschatologie. C'est dire que, le plus souvent, l'espérance chez Calvin prend des contours *individuels*, tandis que l'aspect *cosmique*, sans être inexistant, est plutôt mis en sourdine. Le corollaire de cette mise en avant d'une eschatologie individuelle est que Calvin relativise également les éléments proprement apocalyptiques du Nouveau Testament.

Comment expliquer cela ? Une partie de la réponse est en rapport, sans doute, avec le contexte historique⁶⁷. Sur ce sujet, Charles Raynal va jusqu'à avancer que l'adoption d'un langage néoplatonicien par le réformateur serait moins liée à une appropriation irréfléchie du vocabulaire théologique courant qu'à l'expérience personnelle. Rappelons-nous, le premier ouvrage théologique de Calvin fut sa *Psychopannychia*, rédigé pour l'essentiel en 1534. Or, la question du « sommeil », voire de la disparition de l'âme au moment de la mort, avait été soulevée par certains anabaptistes comme Andréas Karlstadt et Michel Servet, qui niaient l'immortalité de l'âme en faveur d'une eschatologie imminente. C'est également durant cette période de 1533-1535 que la rébellion de Münster, en Westphalie, eut lieu, inspirée par le prédicateur anabaptiste Melchior Hoffmann. Ce dernier avait prédit que l'année 1533 inaugurerait l'âge nouveau, la ville de Strasbourg devenant la « Nouvelle Jérusalem ». Ses disciples reprirent cette thèse, déplaçant simplement l'endroit en question de Strasbourg à Münster⁶⁸. Comme le souligne Raynal, les troubles sociaux liés à l'anabaptisme apocalyptique avaient conduit, de façon directe ou indirecte, à l'exécution de deux amis proches de Calvin, Canus de La Croix et Étienne de La Forge, et discrédité aux yeux de beaucoup l'ensemble du mouvement protestant. Dès cette époque, Calvin semble donc chercher une *via media* entre, d'un côté, la doctrine romaine de l'état intermédiaire – mettant en relief le purgatoire, la prière pour les morts, les indulgences et autres – et, de l'autre, les excès anabaptistes qui versaient dans une eschatologie très nettement apocalyptique⁶⁹. Il serait réductionniste de vouloir déduire toute l'eschatologie calvinienne de ces circonstances particulières. Calvin se veut, avant tout, interprète des Écritures. Mais le contexte social

⁶⁷ Cf., pour le contexte historique, A. Ganoczy, *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1966, pp. 76-82 et pp. 98-100.

⁶⁸ Cf., par exemple, J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (sous direction), *Nouvelle histoire de l'Église. Réforme et Contre-Réforme*, t. 3, Paris, Seuil, 1968, pp. 106-108, et R. Stauffer, « L'instauration du Royaume de Münster », *Étude théologiques et religieuses (ETR)* 57/4 (1982), pp. 519-536.

⁶⁹ Ch. Raynal, « John Calvin's Teaching About Eternal Life », pp. 77-78.

et ecclésiastique a clairement contribué à façonner, sinon la vision, du moins les formulations eschatologiques du réformateur⁷⁰.

Quant au caractère individualiste de l'eschatologie calvinienne, cela tient également à la situation historique. On le sait, un des aspects centraux – sinon l'aspect central – de la Réforme magistérielle au XVI^e siècle a été la justification du pécheur devant Dieu, au moyen de la foi seule. Cette mise en avant de la *sola fide* a été préparée, à son tour, par l'émergence de l'individu dans l'humanisme de la Renaissance, à partir du XIV^e siècle. Or, cette découverte de la place centrale de la foi a donné une impulsion puissante à la Réforme mais elle lui a aussi imposé des œillères en matière d'eschatologie. Comme le souligne O. Weber :

L'eschatologie de la Réforme reste limitée dans son rapport à l'avenir d'une façon curieuse, et c'est au prix d'un grand effort seulement qu'elle peut être transférée à une approche englobant le monde entier. Ce phénomène est directement lié au fait que la sotériologie réformée s'occupait prioritairement du salut de l'individu et ne se tournait que péniblement vers celui du monde. [...] Son insistance sur 'Dieu pour moi' (*Deus pro me*) était par trop liée aux aspects individuels, en sorte qu'elle ne pouvait aller au-delà de la perspective individuelle et soulever la question de l'avenir du monde⁷¹.

L'eschatologie de Calvin s'inscrit dans cette perspective. Positivement, c'est ce qui lui donne sa forte expression pastorale mais, plus négativement, cela conduit le réformateur à négliger quelque peu les aspects collectifs, cosmiques et créationnels de la vision biblique de l'avenir⁷².

⁷⁰ Cf. aussi la distance que Calvin cherche à mettre entre le mouvement réformateur auquel il participe et l'anabaptisme violent, dans son « épître au Roi » dédiée à François I^{er} et rédigée en 1535, deux mois seulement après la fin des événements de Münster : « Sire, vous ne vous devez émouvoir de ces faux rapports, par lesquels nos adversaires s'efforcent de vous jeter en quelque crainte et terreur : c'est assavoir que ce nouvel Evangile, ainsi l'appellent-ils, ne cherche autre chose qu'occasions de séditions, et toute impunité de mal faire ». Cité dans R. Stauffer, « L'instauration du Royaume de Münster », p. 521.

⁷¹ O. Weber, *Foundations in Dogmatics*, t. 2, p. 672.

⁷² Cf., en ce même sens, J.H. van Wyk, « John Calvin on the Kingdom of God and Eschatology », *In die Skriflig* 35/2 (2001), pp. 191-205 (191-192 et 203).

Conclusion : l'eschatologie chez Calvin

Dans une affirmation célèbre, Jürgen Moltmann écrit :

L'élément-clé dans la théologie et la vie sacramentelle de l'Église médiévale fut la réalité surnaturelle de l'amour. La Réforme, elle, a réorienté l'attention vers la puissance de la foi et l'assemblée. [...] Le développement théologique de la doctrine de l'espérance (l'eschatologie) nous a enfin permis de saisir la troisième dimension du christianisme. C'est seulement avec l'émergence de la modernité que la primauté de l'espérance a semblé alterner avec celle de la foi et de l'amour⁷³.

On peut ne pas être d'accord avec une telle appréciation ! Certes, le théologien de Göttingen a raison de souligner que la place centrale de l'espérance dans le Nouveau Testament, sur un pied d'égalité avec la foi et l'amour, a pu être occultée dans le protestantisme, comme dans la théologie et la vie ecclésiale des époques qui l'ont précédé. Cependant, à bien y regarder, et notamment au vu des commentaires bibliques, nous pouvons douter que ce reproche soit réellement pertinent pour Calvin. Si Calvin est connu comme le théologien de l'Esprit, d'une certaine façon, il n'est pas moins celui de l'espérance chrétienne. Cela reste vrai, quand bien même le langage et la perspective surtout individuelle de cette espérance peuvent induire en erreur, voire desservir jusqu'à un certain point l'intensité eschatologique qui fut réellement la sienne. Je laisse donc le mot de la fin à Calvin lui-même qui, en abordant la question de la résurrection dans *l'Institution chrétienne*, l'explique ainsi :

Jésus-Christ est donc ressuscité pour nous avoir comme compagnons de la vie future. Le Père l'a ressuscité comme Chef de l'Église, de laquelle il ne souffre nullement d'être séparé. Il est ressuscité par la vertu du Saint-Esprit, qui nous est commun avec lui quant à l'office de vivifier ; bref, il est ressuscité pour nous être résurrection et vie. Or comme nous avons dit que nous avons une image vive de notre résurrection toute patente en ce miroir, aussi que ce nous soit un fondement certain pour appuyer nos esprits, afin que la trop longue attente ne nous fâche ou ennuie, vu que ce n'est pas à nous de mesurer les minutes des temps à notre fantaisie, mais d'attendre

patiemment que Dieu, selon son opportunité, dresse et établisse son règne⁷⁴.



⁷⁴ IC III, xxv, 3 (édition en trois volumes, p. 462). Le texte de 1560, reproduit dans *Opera Calvini vol. IV*, p. 536, dit ceci : « Jésus-Christ donc est ressuscité pour nous avoir compagnons de la vie future. Le Père l'a ressuscité comme chef de l'Eglise, de laquelle il ne souffre nullement être séparé. Il est ressuscité en la vertu du saint Esprit, lequel nous est commun avec luy quant à l'office de vivifier : bref, il est ressuscité pour nous estre résurrection et vie. Or comme nous avons dit que nous avons une image vive de notre résurrection tout patente en ce miroir : aussi que ce nous soit un fondement certain pour appuyer noz esprits, afin que la trop longue attente ne nous fasche ou ennuye : veu que ce n'est pas à nous de mesurer les minutes des temps à nostre fantasie, mais d'attendre patiemment que Dieu selon son opportunité dresse et établisse son règne ».

Jean Calvin, *Institution chrétienne*, Livre III, xxv (extraits)¹

par Donald COBB,
*professeur de
Nouveau Testament à la
Faculté Jean Calvin,
Aix-en-Provence*

De la résurrection finale

Jésus-Christ, comme soleil de justice, après avoir vaincu la mort, a mis en lumière la vie et l'incorruptibilité par l'Évangile, comme l'indique l'apôtre Paul (2 Timothée 1,10). C'est pourquoi il est dit qu'on « passe de la mort à la vie » (Jean 5,24), que nous ne sommes plus « des étrangers ni des gens de passage, mais des concitoyens des saints, membres de la famille de Dieu, qui nous fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ » (Éphésiens 2,19.6), de telle sorte que rien ne nous manque pour connaître le vrai bonheur.

Cependant, pour que nous ne soyons pas trop malheureux parce que nous avons toujours à lutter sur terre, parfois dans des conditions dures et pénibles, comme si nous ne voyions aucun fruit de la victoire que Christ nous a acquise, il faut nous rappeler ce qui est dit de la nature de l'espérance. « Nous espérons ce que nous ne voyons pas » encore (Romains 8,25) et, dans un autre texte, « la foi est la démonstration des choses qu'on ne voit pas » (Hébreux 11,1). Pendant que nous demeurons dans la prison de notre corps, « nous demeurons loin du Seigneur » (2 Corinthiens 5,6). C'est pourquoi Paul dit ailleurs que nous sommes morts et que notre vie est cachée avec le Christ en Dieu. « Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire » (Colossiens 3,3-4). Telle est notre condition : vivre « dans le siècle présent d'une manière sensée, juste et pieuse en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus-Christ » (Tite 2,12-13).

¹ Jean Calvin, *Institution chrétienne*, Aix-en-Provence-Charols, Kérygma-Excelsis, 2009, pp. 921ss. Note de l'éditeur : cette compilation a été établie par le professeur Donald Cobb au titre de lecture méditative pour ce colloque.

Nous avons besoin de beaucoup de patience afin de ne pas nous lasser, ni de nous fâcher et de renoncer ou de quitter la place qui nous a été assignée. C'est pourquoi tout ce que nous avons déjà expliqué au sujet de notre salut demande que nous élevions nos cœurs, afin d'aimer Christ que nous ne voyons pas et que, croyant en lui, nous soyons remplis d'une joie « indicible et glorieuse, en remportant pour prix de notre foi le salut de nos âmes » (1 Pierre 1,8-9). Voilà pourquoi Paul parle de la foi et de l'amour qu'ont les enfants de Dieu « à cause de l'espérance qui leur est réservée dans les cieux » (Colossiens 1,5). Lorsque nous avons les yeux fixés en haut et que rien ne les préoccupe ou les retient ici-bas, mais qu'ils se fixent fermement sur la joie promise, cette parole est vraiment réalisée en nous : « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (Matthieu 6,21) [III, xxv, 1].

[Or], afin de nous piquer au vif, l'apôtre appelle l'avènement de Jésus-Christ notre *rédemption*. Il est certain que tout ce qui est nécessaire à notre rédemption a déjà été accompli ; mais « le Christ, qui s'est offert une seule fois pour porter les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois sans qu'il soit question du péché... en vue du salut » (Hébreux 9,28). Cette rédemption finale doit nous soutenir jusqu'à la fin, quelles que soient les misères dont nous soyons accablés [III, xxv, 2].

L'importance de la chose doit stimuler notre attention. En effet, ce n'est pas sans raison que Paul montre que si les morts ne ressuscitent pas, l'Évangile n'est que fumée et mystification (1 Corinthiens 15,14). Notre condition serait la pire parmi les hommes mortels, puisque nous sommes exposés à la haine, aux reproches et aux blâmes de la plupart des gens, nous sommes en péril à tout instant et même nous sommes comme des moutons qu'on mène à l'abattoir (Romains 8,36 ; Psaume 44,23). Ainsi l'autorité de l'Évangile serait anéantie non seulement sur ce point, mais aussi dans toute sa substance qui concerne tant notre adoption que l'accomplissement de notre salut.

Il nous faut être très attentifs à une chose de si grand prix et la longueur de l'attente ne doit pas nous décourager ou nous lasser. Voilà pourquoi, j'ai différé jusqu'à présent de traiter de la résurrection afin que les lecteurs apprennent – après avoir reçu Jésus-Christ comme l'auteur de leur salut parfait – à s'élever plus haut et à [reconnaître] qu'il a été revêtu d'immortalité et de gloire céleste, afin que tout le corps soit conforme au Chef. Le Saint-Esprit nous propose souvent aussi l'exemple de la résurrection en la personne de Jésus-Christ.

Il est difficile de croire que les corps décomposés sont appelés à ressusciter en leur temps. [...] Afin que la foi puisse surmonter cette grande difficulté, l'Écriture nous donne deux aides : l'une,

l'exemple de Jésus-Christ, l'autre, la puissance infinie de Dieu. Désormais, chaque fois que l'on parlera de résurrection, mettons devant nos yeux l'image de Jésus-Christ qui a achevé le cours de sa vie mortelle avec la même nature que la nôtre et, étant devenu immortel, est pour nous un gage de notre propre immortalité à venir. Dans toutes les misères que nous endurons, nous portons « toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste dans notre corps » (2 Corinthiens 4,10). Le séparer de nous n'est ni permis, ni même possible sans le déchirer. D'où l'argument de Paul que, si les morts ne ressuscitent pas, Jésus-Christ non plus n'est pas ressuscité (1 Corinthiens 15,13.16). Pour lui, ce principe ne soulève aucune objection : Jésus-Christ n'est pas mort pour lui-même et il n'a pas été victorieux de la mort en ressuscitant pour son propre profit, mais ce qui doit être accompli dans tous ses membres – selon l'ordre et le rang de chacun – a été commencé dans la personne du Chef. [Car, de fait], il serait déraisonnable que les membres soient en tout et partout égaux à Christ. Il est dit dans un Psaume : « Tu ne permettras pas que ton bien-aimé [voie] la corruption » (Psaume 16,10). Si une partie de cette promesse nous appartient en fonction de notre niveau, le plein effet, cependant, n'en est apparu qu'en Jésus-Christ, qui a été affranchi de la corruption pour reprendre un corps parfait. Soyons satisfaits de ce gage, afin qu'il n'y ait nulle ambiguïté ou doute sur le fait que Jésus-Christ nous associe à sa résurrection. Paul précise que Christ règne au ciel et qu'il viendra au dernier jour comme Juge pour rendre notre pauvre corps misérable semblable au sien qui est glorieux (Philippiens 3,21)

[...]

Jésus-Christ est donc ressuscité pour que nous soyons ses compagnons dans la vie future. Le Père l'a ressuscité comme Chef de l'Église, dont il ne souffre nullement d'être séparé. Christ a été ressuscité par la puissance du Saint-Esprit, que nous avons en commun avec lui, et dont l'office est, comme pour lui, de nous ramener à la vie. Christ est ressuscité pour être, pour nous, la résurrection et la vie (Jean 11,25). Nous avons déjà dit qu'en lui nous avons, comme dans un miroir, une image vive et exacte de notre propre résurrection ; que cela soit aussi pour nous un solide fondement sur lequel appuyer nos esprits, afin que la trop longue attente ne nous trouble ni ne nous inquiète, car ce n'est pas à nous de mesurer le temps selon nos perspectives. Nous devons attendre patiemment que Dieu, selon ce qu'il jugera bon, instaure et établisse son règne. Tel est l'objet de l'exhortation de Paul : Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent au Christ, chacun en son rang (1 Corinthiens 15,23) [III, xxv, 3].

Notre bonheur permanent – la prophétie selon laquelle la mort doit être engloutie dans la victoire (Osée 13,14 ; 1 Corinthiens 15,54) étant accomplie – doit toujours être présent à notre mémoire, car il est la raison de notre résurrection dont l'excellence est telle que toutes les langues réunies ne pourront qu'à peine en exprimer la plus petite partie. L'Écriture enseigne, certes, que le Royaume de Dieu est plein de lumière, de joie, de bonheur et de gloire. Mais ce qu'elle en dit n'atteint pas notre intelligence ou, si elle l'atteint, c'est de façon atténuée dans des images, en attendant le jour où le Seigneur se manifesterà pleinement à nous et que nous le verrons face à face. « Nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que lorsqu'il sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean 3,2). Voilà pourquoi les prophètes, qui ne pouvaient traduire en paroles la réalité de ce bonheur spirituel, l'ont décrite et quasi dépeinte à l'aide d'images matérielles.

Cependant, comme il nous est nécessaire que notre cœur soit enflammé par l'amour et la perspective de ce bonheur, il nous faut avoir, avant tout, cette pensée : si Dieu, qui est la fontaine vive et intarissable, contient en lui la plénitude de tous les biens, ceux qui aspirent au souverain bien et à tous les aspects du bonheur ne doivent rien désirer en dehors de lui. C'est ce qu'enseignent plusieurs textes :

- *Abraham, ta récompense sera très grande* (Genèse 15,1).
- *David est d'accord avec cela : L'Éternel est mon partage et ma coupe ; c'est toi qui assures mon lot* (Psaume 16,5).
- *Dès le réveil, je me rassasierai de ton image* (Psaume 17,15).
- *Pierre déclare que les croyants sont appelés à devenir participants de la nature divine* (2 Pierre 1,4). Comment cela ? *Le Seigneur sera glorifié dans ses saints et admiré dans tous ceux qui auront cru à son Évangile* (2 Thessaloniens 1,10).

Si le Seigneur doit partager avec ses élus sa gloire, sa puissance et sa justice, voire se donner à eux en pleine jouissance pour devenir un avec eux – ce qui dépasse toute excellence ! –, nous devons considérer que, sous cette grâce, tous les biens sont compris.

Même si nous avons pleinement profité de cette méditation, nous devons bien comprendre que nous n'en sommes encore qu'au tout début et que jamais, dans cette vie, nous n'approcherons de la profondeur de ce mystère. [...] En somme, le Seigneur Jésus, qui commence à glorifier son corps ici-bas, par la variété des dons qu'il accorde aux siens, rendra cela complet au ciel [III, xxv, 10].

Eschatologie et Ancien Testament à l'époque de la Réforme : quelques commentaires sur le livre de Daniel

par **Émile
NICOLE,**

professeur
d'Ancien Testament
à la Faculté Libre de
Théologie Évangé-
lique, Vaux-sur-Seine

Pour repérer dans l'interprétation de l'Ancien Testament la pensée eschatologique d'un auteur, le livre de Daniel paraît un point d'observation privilégié¹. Il l'est d'autant plus que la citation dans le discours eschatologique de Jésus (Mt 24,15) et les reprises dans l'Apocalypse (notamment chap. 13) invitent à lire dans sa prophétie, non seulement l'annonce d'événements révolus lors la première venue du Christ, mais aussi des développements ultérieurs. L'observation portera principalement sur les textes traditionnellement associés à la figure de l'Antichrist : la corne adventice de la 4^e bête du chapitre 7 (vv. 8.20-27), la dernière corne du bouc au chapitre 8 (vv. 9-4.23-25), la fin des chapitres 9 (vv. 26-27) et 11 (vv. 36-45).

On a choisi de limiter l'enquête à la Réforme dite magistérielle, et de l'aborder à partir de trois ouvrages parus à Genève dans les années 1550-1564, période présentée par Paul Chaix comme « l'âge héroïque de l'imprimerie réformée militante à Genève »². Après la censure infligée dans le royaume de France aux ouvrages protestants, Genève est devenu un lieu stratégique de diffusion de la pensée de la Réforme. L'édit royal de Châteaubriant du 27 juin 1551 ne s'y

¹ Cf. par ex. Robin B. Barnes, « Eschatology, Apocalypticism, and the Antechrist », sous dir. David M. Whitford, *T. and T. Clark Companion to the Reformation Theology*, New York, Bloomsbury, 2012, p. 239 ; il souligne l'importance des livres de Daniel et de l'Apocalypse.

² Paul Chaix, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564*, Genève, Slatkine, 1978 (répr. de l'édition de 1954), p. 9.

trompe pas, qui cite à maintes reprises le nom de Genève, interdisant d'importer les livres qui y sont publiés, quels qu'ils soient³, retirant aux « porte-paniers » (colporteurs) la vente des livres parce qu'ils en diffusaient sous le manteau « venant de Genève et autres lieux mal famés »⁴, allant jusqu'à faire arrêter et punir tout porteur de lettre venant de Genève⁵ et ordonnant la saisie des biens meubles et immeubles de toute personne s'y étant expatriée⁶. La sévérité de la loi trahit une certaine impuissance à en faire respecter les dispositions. Les livres continuent à se vendre faisant la fortune de l'édition genevoise. Trois des principaux éditeurs de la place, Conrad Bade (1525-1562), Jean Crespin (1520-1572) et Robert Estienne (1503-1559) sont des transfuges récents de Paris.

Trois auteurs de renom sur Daniel

En 1555 paraît chez Jean Crespin un commentaire de Daniel au sous-titre révélateur des préoccupations eschatologiques de l'époque : « pour la consolation des fidèles en ces derniers temps »⁷.

Sous un même volume de 421 pages sont réunis trois grands noms de la Réforme : Philippe Mélanchthon, Martin Luther et, plus discrètement, Jean Calvin. L'ouvrage est la traduction française d'une édition latine de 1546 réunissant déjà Mélanchthon et Luther⁸. Elle

³ « Nous avons très expressément défendu et défendons par cesdites présentes à toutes personnes, soient nos subjects et autres quelconques, d'apporter en noz royaumes et pays de nostre obéissance aucuns livres quels qu'ils soient, de Genève et autres lieux séparés de l'union et obéissance de l'Église et Saint-Siège apostolique, sur peine de confiscation de biens et punition corporelle ». Cité d'après Eugène et Émile Haag, *La France protestante, Pièces justificatives*, Paris, Joël Cherbuliez, 1858, p. 20.

⁴ *Op. cit.* p. 22.

⁵ *Op. cit.* p. 27.

⁶ *Ibid.* La confiscation peut même s'étendre aux biens de la personne qui aurait acquis les biens de l'exilé en sachant quel était son projet !

⁷ *Commentaire de Philippe Mélanchthon sur le livre des révélations du prophète Daniel*, Jean Crespin, 1555. La page de titre ne mentionne pas le lieu d'édition. C'est le moyen le plus courant pour tenter de tromper la censure royale en France. Les autorités genevoises ne s'y opposent pas. Le recours à des noms fictifs, tels que Hierapolis, Villefranche, Venèze ou délibérément mensongers, comme Lyon, est plus contestable moralement. En 1561, Calvin se plaindra au Conseil qu'on tolère de tels procédés, cf. Paul Chaix, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564*, pp. 65, 84-85.

⁸ *In Daniele Prophetam Commentarius, editus a Phil. Mel. Item, in eundem prophetam commentarius D. Martini Lutheri*, Frankfurt-am-Main, Peter Braubach, 1546, cf. WA, *Die Deutsche Bibel*, 11/2, p. XCVII.

regroupait le texte original du commentaire de Mélanchthon⁹ et la traduction latine¹⁰ de l'avant-propos de Luther à sa version allemande de Daniel, rédigé en 1530 et complété en 1541 par un commentaire détaillé¹¹ du douzième chapitre. La part prépondérante de Mélanchthon, annoncée dans le titre, se vérifie par la présence en début de volume de l'épître dédicatoire de son commentaire (pp. 3-8), et par le nombre de pages qu'il occupe (pp. 17-347). Le texte de Luther ne comporte guère plus de 70 pages, dont plus de la moitié est dévolue au commentaire du chapitre 12. À cet ensemble a été rajouté, inséré entre l'épître dédicatoire de Mélanchthon et sa présentation générale du livre, une brève présentation intitulée : « Argument du livre des révélations du prophète Daniel fait par M. Jean Calvin » (pp. 9-11). Cette modeste contribution du réformateur de Genève n'est pas annoncée dans le titre.

Proximité de la fin

Dès l'épître, par laquelle Mélanchthon dédie son commentaire au duc Maurice de Saxe (1521-1553), on peut vérifier que le sous-titre de l'édition genevoise, qui évoque les derniers temps, n'est pas un simple argument de vente sans rapport avec le contenu. Mélanchthon est convaincu de vivre les derniers temps de l'histoire. Il parle de son époque comme « la dernière vieillesse du monde » dont Dieu a prédit qu'elle serait « trop plus misérable que les autres temps précédents » (p. 5), comme « le dernier âge » auquel s'applique l'exhortation de l'ange (Dn 12,4) à lire la prophétie (p. 6).

La ligne d'interprétation suivie dans le commentaire peut être ainsi esquissée : les temps actuels sont plus troublés et déroutants que jamais. Le chrétien ne doit pas en être surpris ou déconcerté, car il en a été averti. Il doit tenir ferme dans la foi, d'autant que le message de l'Évangile a été récemment remis en valeur. Il est donc appelé à supporter patiemment les épreuves présentes, sachant que la délivrance finale est certaine et proche.

⁹ *In Danielem prophetam commentarius, in quo seculi nostri status corruptissimus, et Turcicae crudelitatis finis describitur*, Bâle, sans nom d'éditeur ni date. *Corpus Reformatorum*, vol. 13.

¹⁰ Traduction effectuée par le pasteur de Hambourg, Johann Freder : *Commentarius D. Doct. Martini Lutheri in Danielem prophetam*, Frankfurt-am-Main, Peter Braubach, 1543, cf. WA, *Die Deutsche Bibel*, 11/2, p. XCVI. On peut noter que le dernier sous-titre de l'édition française de Genève reproduit celui de l'édition latine citée ci-dessus : « Matthaei 24. Cum videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, qui legis intelligat ».

¹¹ Cf. WA, *Die Deutsche Bible*, 11/2, p. CIII.

La perspective répond donc à un schéma de type amillénaire : ce n'est pas une période intermédiaire (prémillénaire) que va inaugurer la venue du Christ, mais l'état final. Et avant cet état final on n'espère pas un âge d'or de la foi (postmillénaire), c'est, au contraire, à la recrudescence du mal, à son paroxysme, que se rattache la conviction de la grande proximité du dénouement.

Mahomet et le Pape

Cette ligne générale d'interprétation est soutenue dans le détail par l'identification, dans la prophétie biblique, de réalités contemporaines. Au chapitre 7, dans la corne qui se dresse sur les débris de l'Empire romain, Mélancthon voit représenté le pouvoir ottoman¹² :

Qui est ce royaume qui se greffe en la chute de la Monarchie romaine ? Qui propose opinions et doctrine ouvertement injurieuse contre le Fils de Dieu et sans rien dissimuler abolit l'Écriture prophétique et apostolique et contraint par armes les autres peuples de recevoir cette doctrine nouvellement forgée et pleine d'impiété, et est plus vaillant que tous les autres royaumes ? Le fait témoigne que c'est le royaume de Mahomet, c'est à savoir, des Sarrasins et des Turcs : car celui des Turcs est issu de celui des Sarrasins, ou bien en est une partie et portion (p. 122).

Mélancthon signale que certains auteurs voient ici la papauté, mais, quant à lui, c'est dans d'autres prophéties de Daniel qu'il la discerne. Les caractéristiques du pouvoir décrit au chapitre 7 ne conviennent pas, pense-t-il, au pouvoir de Rome, mais correspondent en tous points à celui de Mahomet. La différence essentielle : le royaume de Mahomet, à l'instar de la corne de Daniel 7, s'étend par les armes, alors que c'est par « enchantements et tromperies de cérémonies » que s'accroît la domination du Pape ou par « les armes d'autrui » plutôt que par les siennes (p. 122).

Mélancthon n'est ni le seul, ni le premier à voir ici l'Empire ottoman, cependant l'identification est mise en exergue dans le sous-titre de l'édition de Bâle mentionnée ci-dessus¹³ : « commentaire... dans lequel sont exposés l'état d'extrême corruption de notre siècle et le comble [ou la fin] de la cruauté turque ». On peut hésiter sur le

¹² Dans la citation comme dans les suivantes, on ne reproduit pas ici l'orthographe de l'époque.

¹³ Note 8.

sens du mot *finis*¹⁴ : limite, comble ou fin. Les trois sens se trouvent en fait développés ici ou là dans le commentaire. Trois autres commentaires ou études sur Daniel, parues en 1530, soit quelques années avant le texte de Mélanchthon, offrent la même identification : l'avant-propos au livre de Daniel de Martin Luther¹⁵, le commentaire du réformateur de Bâle, Oecolampade qui, au chap. 7, lui associe le Pape¹⁶ et l'étude de Justus Jonas de Wittemberg sur le 7^e chapitre de Daniel, au sous-titre sans ambiguïté : « du blasphème des Turcs contre Dieu et de leurs effroyables tueries »¹⁷. Pour ce dernier auteur, le caractère pernicieux de l'islam, qui le distingue des quatre empires païens décrits par Daniel, et dont les rois vivaient dans l'ignorance du vrai Dieu et avant le Christ, est que sa doctrine et son empire se posent après la venue du Christ et contre lui : « la doctrine et le royaume turc sont spécialement suscités par le diable pour insulter Christ le vrai Dieu et sauveur »¹⁸. « Il n'y a pas eu dans toute l'histoire du monde de royaume plus diabolique et plus infâme que celui-là »¹⁹.

Le sujet est, à l'époque, d'une actualité des plus préoccupantes. L'année précédente, en 1529, après avoir conquis les Balkans et une grande partie de la Hongrie, les Ottomans ont échoué de peu dans leur tentative de s'emparer de Vienne. Le duc Maurice de Saxe auquel Mélanchthon dédie en 1543 son commentaire sur Daniel a combattu les Turcs l'année précédente.

Un autre prédécesseur de Mélanchthon, Konrad Pellikan, dont le commentaire sur toute la Bible²⁰ est publié en 1534, paraîtra moins explicite. Tous les interprètes chrétiens, dit-il, s'accordent sur le fait que la corne de Daniel 7 est l'Antichrist, mais ils diffèrent sur l'iden-

¹⁴ *Turcicae crudelitatis finis*.

¹⁵ Cf. p. 359 de la traduction française de 1555, adjoint au commentaire de Mélanchthon.

¹⁶ *In Daniele prophetam Ioannis Oecolampadii libri duo, omnigena et abstrusiore cum Hebraeorum tum graecorum scriptorum doctrina referti*, Basel, Bebel, 1530, fol. 86-87. L'ouvrage a été repris à Genève chez Jean Crespin en 1553 : *Io Oecolampadi viri doctissimi in librum Iob exegetata. Eiusdem in Daniele prophetam libri duo*, Genève, Jean Crespin, 1553. D'autres éditions ont suivi chez le même éditeur en 1558 et 1567, toujours en latin.

¹⁷ *Das sibente Capitel Danielis. Von des Türcken Gottes lesterung und schrecklicher mörderey. Mit unterricht Justi Jonae*, Wittemberg, 1530.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 12.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 11.

²⁰ *Commentaria bibliorum, tomus tertius in hoc continentur prophetae posteriores omnes. Commentariis Chuonradi Pellicani Rubeaquensis*, Zürich, Froschouer, 1534.

tification de sa personne²¹. Pellikan ne paraît pas s'engager dans le débat, mais conclut en associant dans son interprétation les décrétales romaines et le Coran :

Cela nous le voyons aujourd'hui : ceux qui se lancent ouvertement contre le Christ par les paroles et par les actes et ceux qui professent le Christ par la parole mais le renient par les actes. Il n'est pas nécessaire de les dévoiler, ils s'exposent assez eux-mêmes [...] Quelle est en effet la voix du dragon ? Ce sont les dogmes impies des impies contre la doctrine du Christ, à savoir les traditions humaines contraires au Christ qu'on lit dans le Coran et les nouveaux canons et décrétales (fol. 223).

Bullinger, dans ses soixante-six sermons sur Daniel²² publiés en 1565, fait, au chapitre 7, le choix inverse de Mélanchthon. Il cite, sans la retenir l'identification turque. Pour lui, la corne de Daniel 7 est la papauté²³. C'est la même interprétation qu'il propose au chapitre 8 (fol. 92-93) et à la fin du chapitre 11 (fol. 129).

Ces deux identifications de l'Antichrist, Mahomet et le Pape, ont précédé la Réforme. Au XV^e siècle, Paul de Burgos (1351-1435) dans ses adjonctions aux commentaires de Nicolas de Lyre, identifie la corne au royaume des Sarrasins qui acquiert un tel pouvoir qu'on ne peut lui résister, mais qui n'est pas compté avec les empires précédents, car il n'exerce pas une domination universelle²⁴. Thomas Malvenda, dans sa somme sur l'Antichrist, repère l'identification chez Pierre Damascène (VIII^e siècle), Pierre de Manivène²⁵ (VIII^e siècle) et Euloge de Cordoue (IX^e siècle) qui désignent Mahomet comme précurseur et type de l'Antichrist²⁶. La présentation du Pape comme Antichrist, classique à l'époque de la Réforme, a, elle aussi, des antécédents médiévaux notoires. Mais alors qu'au Moyen-Âge la figure du pape Antéchrist est celle d'un usurpateur, souvent opposé à un pape authentique, depuis Jean Huss c'est la papauté elle-même qui est dénoncée comme telle²⁷.

²¹ *Op. cit.*, fol. 223.

²² *Daniel sapientissimus Dei propheta qui a vetustis Polyhistor, id est, multiscius est dictus, expositus Homiliis LXVI*, Zürich, Froschouer, 1565, 2 vol.

²³ Homélie 37, fol. 78, édition Froschouer de 1576.

²⁴ *Biblia : Cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos S. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replisque Matthiae Doering*, 1481, *ad. loc.* pas de pagination.

²⁵ Correspondant à l'actuelle Gaza.

²⁶ Thomas Malvenda, *De Antichristo*, t. 1, Lyon, 1647, p. 57.

La note 27 est en page suivante.

Mélanchthon qui n'avait pas identifié le Pape au chapitre 7, le voit au chapitre 8. La petite corne du bouc (vv. 9-12) désigne Antiochus, mais derrière sa personne se profile la figure de l'Antichrist dont il est un type. Mélanchthon en rapporte certains traits à Mahomet, d'autres au Pape : « sous le nom d'Antichrist, il faut entendre les deux royaumes, de Mahomet et de l'Évêque Romain »²⁸. On retrouve ici la différence qu'il relevait dans l'interprétation du chapitre 7 : « Il y a quelque différence entre ces deux règnes. Celui de Mahomet ou des Turcs est acquis par armes et n'a le titre de l'Église de Christ [...] Mais le règne papal est établi par fraude et superstition et retient le titre de l'Église de Christ »²⁹.

Avec ces deux identifications de l'Antichrist, Empire ottoman et papauté, les interprètes tracent un lien qui leur apparaît évident entre l'histoire contemporaine et l'attente eschatologique. Ce qu'on voit à leur époque de ces deux empires ou royaumes, ils l'estiment prédit dans l'Écriture, ce qui est une preuve manifeste de son inspiration divine. Comment, à l'époque de Daniel, fait remarquer Justus Jonas, pouvait-on, sans inspiration divine, avoir idée de l'Empire ottoman qu'il a annoncé et décrit³⁰ ?

L'avenir proche

Ayant ainsi identifié dans la prophétie biblique l'annonce du passé récent et du présent, les auteurs pouvaient, sur la lancée, s'engager dans la prospective historique. Ils gardent cependant une certaine retenue. La principale conclusion que Mélanchthon tire pour l'avenir est que le dénouement est proche. La corne adventice de la quatrième bête est le dernier avatar signalé par la prophétie dans l'histoire de notre monde avant l'avènement du Christ. C'est sous le régime de la quatrième bête, l'Empire romain, que le Christ est né. Les dix cornes de cette bête annoncent dix royaumes qui en sont issus, l'Allemagne, l'Angleterre, la France, l'Espagne, etc.³¹. La corne qui

²⁷ Cf. Bernard McGinn, « Portraying the Antichrist in the Middle Ages », sous dir. Werner Verbeke et Andries Welkenhuysen, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, pp. 23-25.

²⁸ *Op. cit.* p. 145.

²⁹ *Op. cit.* p. 146.

³⁰ *Op. cit.*, sans pagination : « Kein historien schreiber zu diser zeit hette die geschicht und alles wesen des Türkischen reichs so richtig dargeben und sein rein abmalen mügen als es der Prophet Daniel abgemalet hat ganzert zwey tausent iar zuvor ». Orthographe du texte.

³¹ L'identité des dix royaumes présente, comme on peut s'y attendre, quelques variantes d'un auteur à l'autre.

en a remplacé trois autres, ce sont les Sarrasins puis l'Empire ottoman. Et après, il ne reste d'autre échéance que celle du règne éternel du Christ.

Les quelques conclusions que Mélanchthon tire à propos de l'Empire ottoman restent assez sobres : sa domination ne sera pas universelle, car il n'apparaît pas dans l'imagerie prophétique comme une cinquième bête, mais comme un simple avatar de la quatrième. L'épreuve pour les croyants peut être longue, mais elle sera abrégée sur la fin, c'est la conclusion qu'il tire du décompte des temps d'épreuve : un, deux, et un demi (Dn 7,25). Les deux temps rajoutés au premier évoquent la longueur de l'épreuve, mais le demi-temps qui clôt la série annonce une réduction inattendue. Il en conclut que l'Empire turc, au faite de sa puissance, connaîtra une fin subite qui sera immédiatement suivie du « très joyeux jour » de la résurrection des morts³².

Dans l'attente de cet événement assuré, le temps qui en sépare n'est pas présenté comme aboli ou figé. Le sort des chrétiens, dans l'avenir immédiat, dépend en partie de leur attitude. Mélanchthon voit dans la naissance et le développement de l'islam une conséquence des fautes de l'Église : hérésies ariennes et manichéennes au moment et dans les lieux où l'islam a pris naissance, début des erreurs romaines à la fondation de l'Empire ottoman³³. Il en tire pour le présent l'exhortation qui suit :

Ces choses se doivent ici considérer en cette menace de Daniel et les erreurs se doivent corriger et les mœurs amender, et la vraie doctrine avec l'invocation de Dieu restituer en l'Église. Si nous faisons cela, Dieu modérera les peines et réprimera les armes des Turcs. Car il n'endurera pas que l'Église soit du tout ruinée³⁴.

Au-delà de la proximité³⁵, Mélanchthon ne se hasarde guère au calcul de l'échéance. Il se réfère, dans son commentaire du cha-

³² *Op. cit.* p. 130 : « Quand la puissance des Turcs sera venue au sommet et qu'elle espérera jouir de l'Empire de tout le monde, et qu'elle se promettra une domination sans fin, subit elle viendra à décliner. Et incontinent ce très joyeux jour luira auquel le Fils de Dieu ressuscitera les morts et donnera à son Église vie et gloire éternelle et chassera tous les méchants aux tourments éternels ».

³³ Il établit un lien entre le décret sur la transsubstantiation en 1215 et le début du règne d'Ottoman en 1250.

³⁴ *Op. cit.*, p. 129. Commentaire sur Dn 7,25 : il opprimerà les saints du Très-Haut.

³⁵ L'atmosphère de proximité se ressent bien plus vivement encore à la lecture de l'épître que Luther adressait en 1530 au prince Johann Friedrich de Saxe pour lui dédier sa traduction de Daniel, précédée de l'avant-propos qui figurera dans la

pitre 12, à la tradition rabbinique des trois âges³⁶ ou « dire d'Élie » qui répartit les 6 000 ans de l'histoire du monde en trois ères de durée égale : 2 000 ans depuis la création, 2 000 ans pour la loi, 2 000 ans pour le Messie. La fin doit être proche, estime-t-il, puisque 1541 années se sont déjà écoulées. Il ne paraît guère se soucier de cette proximité toute relative qui laisse encore plus de quatre siècles avant le terme³⁷, car il ajoute aussitôt que la durée sera certainement abrégée comme l'assurent Élie et le Christ. Étrange association entre parole de l'Évangile et tradition rabbinique, mais pour l'eschatologie on en reste à une proximité non datée, et l'auteur s'empresse de relativiser ce qu'il vient de dire : « Je n'assume rien, en conférant ainsi les temps : mais je récite les opinions et fantaisies »³⁸ (p. 344). Dieu ne veut pas nous faire connaître les échéances avec précision : « Contentons-nous donc d'une simple admonition, et prions Dieu, qu'il gouverne et préserve son Église et coupe incontinent ce cours de nature humaine : déchasse les ténèbres de cette vie ; réprime les méchants [...] et se montre visiblement ».

Un trait marquant de ces commentaires reste leur forte orientation pastorale. Mélanchthon, par exemple, tire du chapitre 12 de Daniel quatre consolations que les gens de bien doivent toujours avoir devant les yeux : (1) L'Église subsistera, « ne défaudra jamais [...] persévérera en ces périls ». (2) C'est là où l'on s'attache à la pure doctrine que se trouve l'Église. (3) Dans ces horribles périls, l'Église a le Fils de Dieu pour protecteur. (4) Les misères auront leur terme. Ainsi se trouve encore confirmée la pertinence du sous-titre qui présentait l'ouvrage édité « pour la consolation des fidèles ».

Les leçons de Calvin sur le livre de Daniel

Quelques années après la publication de l'ouvrage commun, auquel Calvin avait si modestement participé, sont éditées les « leçons »

traduction française de 1555 : Le monde court vers sa fin. Elle interviendra peut-être avant même que Luther ait pu achever de traduire la Bible en allemand. En dehors de la Bible, les augures annoncent que les choses iront mieux à partir de 1530. Quoi qu'il en soit, ce que Luther attend, c'est le dernier jour. Si le monde continue comme cela, si Dieu ne hâte pas ce jour, comme Jésus l'a promis, il n'y aura bientôt plus un seul chrétien sur terre, tout le monde sera devenu mahométan ou épicurien ! *WA, Die Deutsche Bibel*, 11/2, p. 381.

³⁶ Cf. par ex. Talmud, *Sanhedrin* 97a-b.

³⁷ « Il est tout certain que Christ est né sur la fin du quatrième millier. Et depuis sont déjà passés 1542 ans. Nous sommes donc bien près de la fin » (p. 343).

³⁸ « *conjecturas* » dans le texte latin de Mélanchthon. Un seul mot au lieu de deux en français.

de Jean Calvin recueillies fidèlement par ses auditeurs Jean Budé et Charles de Jonviller. Elles paraissent d'abord en latin (1561), et dès l'année suivante, en traduction française (1562)³⁹.

Le souci pastoral ressort déjà de l'épître dédicatoire du 19 août 1561 adressée « à tous fidèles serviteurs de Dieu qui désirent que le règne de Jésus-Christ soit droitement établi par le royaume de France ». Calvin évoque les conseils de persévérance dans la foi et de modération qu'il a donnés, s'afflige des persécutions subies par les fidèles depuis six mois et il ajoute que, pour se montrer de vrais disciples de Jésus-Christ, les croyants ne doivent pas répondre à la violence par la violence :

Que si la longueur du temps vous ennuie, qu'il vous souviennne toujours de cette prophétie si notable, en laquelle la condition de l'Église est dépeinte au vif. Il est vrai que Dieu montra pour lors à son prophète quels combats, quelles angoisses, quelles fâcheries et dangers les pauvres juifs devaient endurer depuis la fin de leur captivité et leur joyeux retour dans leur pays jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Mais la similitude des temps fait que les mêmes choses nous conviennent aussi et que, pour cette raison, il nous les faut appliquer à notre usage⁴⁰.

On peut déjà discerner dans cette présentation ce qui va distinguer l'interprétation de Calvin de celle de ses prédécesseurs : les prédictions proprement dites contenues dans le livre de Daniel sont limitées à la première venue du Christ et au début de l'Église. C'est par analogie qu'elles s'appliquent à notre temps.

Au chapitre 7, la petite corne ne représente ni l'Empire ottoman, ni la papauté : « Les uns détournent ceci au Pape et les autres au Turc. Mais toutes les deux opinions ne me semblent point vraisemblables »⁴¹. Les épreuves décrites sont celles des premiers chrétiens persécutés par les empereurs romains.

Au chapitre 8, il n'est question que d'Antiochus et non de l'Antichrist : « Les enfants eux-mêmes peuvent le connaître ». « C'est

³⁹ *Joannis Calvini Praelectiones in librum prophetiarum Danielis. Joannis Budae et Caroli Jonvillaei labore et industria exceptae*, Genève, [s.n.], 1561. *Leçons de M. Jean Calvin sur le livre de Daniel. Recueillies fidèlement par Jean Budé et Charles de Jonviller ses auditeurs et translataées de Latin en François*, Genève, [s.n.], 1562. L'éditeur est Jean I de Laon (1518-1599) picard, émigré à Genève en 1550. Cf. Christophe Chazalon, « Théodore de Bèze et les ateliers de Laon », sous dir. Irena Backus, *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Genève, Droz, 2007, p. 79.

⁴⁰ L'épître est sans pagination.

⁴¹ *Op. cit.*, fol. 98.

merveille que des hommes qui sont exercés en l'Écriture veulent obscurcir la lumière qui est si claire ».

Au chapitre 11, il admet qu'au verset 37 on ne voit pas comment ce qui est dit du personnage peut s'appliquer à Antiochus, notamment le fait qu'il n'a pas de considération pour « l'amour des femmes ». Il mentionne les interprétations de ses devanciers qui rapprochent le trait de Mahomet parce qu'il a autorisé la polygamie ou du Pape parce qu'il interdit le mariage des religieux. Il reconnaît à ces explications quelque apparence, quelque couleur, mais s'en tient à sa ligne d'interprétation : « Dieu a voulu soutenir et fortifier le courage des siens jusqu'à ce que Jésus-Christ fût manifesté »⁴². C'est la fin de l'Empire romain qui est annoncée dans les derniers versets de ce chapitre et non celle d'un personnage particulier. Il fallait que les croyants de l'Ancienne Alliance aient l'avenir balisé jusqu'à la venue du Messie et c'est à titre d'exemple ou de perspective générale que la prophétie nous concerne. Il le répète souvent :

*Nous savons que tout ce qui a été dit à l'Église ancienne [c'est-à-dire Israël] nous touche aussi bien, d'autant que nous sommes venus en la plénitude des temps. Il n'y a nul doute que le Saint-Esprit n'ait voulu nous préparer par cet exemple à porter la croix. Mais de chercher des allégories, cela me semble très frivole. Contentons-nous de cette simplicité : à savoir que nous employons pour nous ce qui est advenu au peuple ancien*⁴³.

L'Antéchrist

Ce refus de voir l'Antichrist, dans son commentaire sur Daniel, n'empêche pas Calvin de désigner par ailleurs le Pape comme l'Antéchrist, « le capitaine de ce règne d'iniquité et d'abomination ». Dans son *Institution chrétienne*, répondant à ceux qui lui reprocheraient d'être « trop médisant ou aigre en paroles » en désignant ainsi le Pape, il se justifie en se référant à Paul qui présente l'Antéchrist assis au temple de Dieu (2 Th 2,4) et ajoute qu'en « un autre lieu le Saint-Esprit témoigne que le règne de l'Antéchrist sera situé en haut parler et en blasphème contre Dieu ». L'allusion aux versets 8 et 25 de Daniel 7 est transparente et confirmée par la mention de « Daniel 7 » en marge, dès l'édition de 1557, quatre ans avant le commentaire sur

⁴² *Op. cit.*, fol. 182.

⁴³ *Op. cit.*, fol. 125, commentaire sur le chapitre 8.

Daniel⁴⁴. Les leçons sur Daniel auraient-elles rendu Calvin plus circonspect par la suite ? Les éditions ultérieures de l'*Institution chrétienne* ne confirment pas cette hypothèse⁴⁵. La contradiction demeure : le commentaire s'en tient aux césars romains, à leur persécution des chrétiens et récuse l'identification à l'Antéchrist⁴⁶ invoquée dans l'*Institution* aussi bien avant qu'après la publication du commentaire. Prudence exégétique et eschatologique d'un côté, assurance doctrinale de l'autre. C'est certainement la ligne d'interprétation adoptée par Calvin dans son cours sur Daniel, son souci d'éviter toute identification jugée hasardeuse qui l'ont conduit à écarter une interprétation dont il usait par ailleurs – et continuerait à user – pour justifier une conviction commune aux réformateurs.

Certes, l'identification du Pape à l'Antichrist ne repose pas uniquement, ni d'abord, sur les seuls textes de Daniel. C'est Paul (2 Th 2,4) que Calvin cite en premier dans l'*Institution*. Mais dans ce passage, Paul reprend à Daniel (11,36) l'expression « s'élever au-dessus de tout dieu », reprise à laquelle Calvin ne fait nulle allusion dans son commentaire du passage lorsqu'il récuse l'interprétation qui y voit l'Antichrist ou même Antiochus comme figure de l'Antichrist : « Cette dernière opinion a quelque apparence, néanmoins je ne l'approuve nullement et elle est facile à réfuter »⁴⁷. Des nombreuses citations de Paul faites par Calvin dans son commentaire, aucune ne mentionne la Seconde épître aux Thessaloniens⁴⁸. Réciproquement

⁴⁴ *Institution de la religion chrestienne*, Genève, François Jaquy, Antoine Davodeau et Jacques Bourgeois, 1557, p. 256. Réf. de l'édition : VIII, 130. Depuis l'édition de 1564 : IV, VII, 25.

⁴⁵ La référence à Daniel 7 est maintenue dans l'édition de 1564, de 3 ans postérieure au commentaire sur Daniel : Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne. Nouvellement mise en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre*, Genève, Thomas Courteau, 1564, p. 679. L'indication du chapitre est complétée par celle des versets (8 et 25) qui ne figuraient pas dans l'édition de 1557. La référence aux deux chapitres de l'Apocalypse (3 et 13) qui figurait dans l'édition de 1557, n'a pas été maintenue.

⁴⁶ Notamment pour les vv. 8 et 25 cités dans l'*Institution* : « Ceux qui entendent ceci de l'Antéchrist pensent que leur opinion est confirmée d'autant que les autres tyrans ont fait la guerre à Dieu par armes et violence, et non pas de paroles. Mais le prophète ne parle point si subtilement en ce passage. Il n'entend pas donc par les paroles la doctrine, mais ce haut parler et brave par lequel les Césars ont osé publier leurs édits par tout le monde, que tous les proconsuls punissent les chrétiens et qu'ils n'endurassent point pulluler cette méchante secte ». *Leçons*, fol. 108, commentaire sur Daniel 7,25.

⁴⁷ *Leçons*, fol. 182.

⁴⁸ Recherche effectuée sur le texte numérisé de la traduction anglaise : *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel by John Calvin*, trad. Thomas Myers, 2 vol., 1852, 1853.

on ne trouve aucune mention de Daniel dans le commentaire de l'épître où il rapporte à l'Antichrist, c'est-à-dire au Pape, les propos de l'apôtre sur « l'homme de perdition »⁴⁹.

Le repos bienheureux

Ce refus de Calvin de lire dans la prophétie de Daniel la prédiction d'événements contemporains, comme il était habituel de le faire à l'époque, atténue sensiblement l'atmosphère d'urgence que l'on ressent dans d'autres commentaires. Alors que Mélanchthon, à la lecture de Daniel 12, voit la résurrection survenir immédiatement après la chute de l'Empire ottoman⁵⁰, Calvin s'interroge sur le fait que l'ange, dans ce passage, ne mentionne aucun autre événement entre le début de la prédication de l'Évangile et la résurrection des morts. Il en conclut que les événements intermédiaires ne seraient d'aucun secours pour les croyants. Ils ne pourraient que les perturber. C'est vers le jour glorieux de la seconde venue du Christ que les fidèles doivent élever leur esprit⁵¹. Entre Calvin et ses prédécesseurs, le schéma global est le même, ainsi que l'intention pastorale : le temps présent est un temps d'épreuve, l'Église doit persévérer jusqu'à la venue du Seigneur. Mais alors que Luther ou Mélanchthon insistent plus sur la proximité de la fin, Calvin, lui, exhorte à persévérer quelle que soit la durée de l'épreuve. C'est le langage qu'il tient dans l'épître aux réformés de France : « Que s'il vous faut combattre plus longtemps (comme je vous ai averti qu'il vous faudra soutenir encore des combats beaucoup plus rudes que vous ne pensez)...⁵² ». Et dans le dernier paragraphe de ses leçons, il commente ainsi l'expression la fin des jours : « C'est-à-dire après que Dieu aura assez éprouvé la patience des siens et qu'il aura humilié et purgé son Église par longs combats et plusieurs assauts, voire infinis, alors la fin sera prochaine⁵³ ».

⁴⁹ *Commentaires de M. Jehan Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre S. Paul, et aussi sur l'Epistre aux Hébreux. Item sur les Epistres Canoniques de S. Pierre, S. Jehan, S. Jacques et S. Jude, lesquelles sont aussi appelées Catholiques*, [Genève], Conrad Badius, 1556. L'épître dédicatoire du commentaire sur 2 Th, adressée à son médecin Benoist Textor, est datée du 1^{er} juillet 1550 (p. 636). Pp. 643-644 pour le commentaire sur 2 Th 2,4. « Encore que ce soit un enfant de dix ans, il ne sera pas grandement empêché à connaître l'Antéchrist ». (p. 643).

⁵⁰ Voir ci-dessus note 32, p. 48.

⁵¹ *Leçons*, fol. 193.

⁵² *Leçons*, épître non paginée.

⁵³ *Leçons*, fol. 197. À la fin du dernier cours sur Daniel 12.

Cette insistance sur la persévérance dans la durée, plutôt que sur l'imminence de la fin, se retrouve dans les prières qui achèvent chaque leçon et qui évoquent invariablement le repos du croyant, dans le ciel, après la mort :

Dieu Tout-puissant, Père céleste, puisque tu ne nous proposes point d'autre soin, sinon que nous combattions constamment toute notre vie, et que tu nous assujettis à beaucoup de pauvretés et misères jusqu'à ce que nous soyons parvenus au bout de cette course temporelle, fais-nous la grâce que nous ne soyons point aussi lassés ni abattus [...] et que nous nous efforcions aussi de tout notre pouvoir de parvenir à ce repos bienheureux qui nous est préparé au ciel⁵⁴.

Même lorsque Calvin mentionne l'attente de la venue du Fils de Dieu dans sa prière, il la termine toujours par l'évocation du repos bienheureux qui attend le croyant à la fin des combats : « Et combien qu'il nous faille soutenir longuement les combats, que néanmoins nous ne perdions point courage jusqu'à ce que finalement nous soyons recueillis en ce repos bienheureux lequel nous a été acquis par le sang d'icelui même ton Fils unique⁵⁵ ».

Le repos du guerrier plutôt que l'avènement du roi ? Les deux ne sauraient être opposés et l'avènement du Christ reste bien dans la pensée de Calvin l'horizon de l'espérance chrétienne⁵⁶. Mais plutôt que de parier sur la proximité d'une délivrance finale dont le délai reste caché dans le conseil de secret de Dieu, il préfère exhorter à la persévérance, quelle que soit la durée du combat, l'assurance du croyant ne reposant pas sur la durée de l'épreuve mais sur la certitude que « le combat est déterminé par le souverain Maître céleste⁵⁷ ».

Un étrange petit livre

En marge de ces commentaires édifiants, on retrouve les deux interprètes de l'édition de 1555, Mélanchthon et Luther, ainsi que Calvin, réunis deux ans plus tard, par le même éditeur, Jean Crespin,

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Leçons*, fol. 107. Leçon arrêtée à Daniel 7,22.

⁵⁶ Cf. par ex. fol. 193 : « Les élus donc ne pourront point concevoir l'espérance du salut promis, sinon qu'ils élèvent leurs esprits au second avènement de Jésus-Christ ».

⁵⁷ *Leçons*, épître, non paginée.

dans un livre étrange évoquant un âne-pape et un veau-moine⁵⁸. Les deux premières parties de l'ouvrage (Mélanchthon et Luther) sont la traduction d'un original allemand paru initialement à Wittenberg en 1523⁵⁹ et qui a connu de nombreuses rééditions⁶⁰.

L'origine de l'âne-pape a fait l'objet de plusieurs monographies depuis la fin du XIX^e siècle⁶¹. Un courrier envoyé en janvier 1496 à la seigneurie de Venise par son ambassadeur à Rome rapporte l'étrange découverte, parmi les limons laissés par la crue catastrophique du Tibre, d'un cadavre ayant une tête d'âne sur un corps de femme. La suite de la description associe pour les autres parties du monstre, bras, jambes, etc., bien d'autres traits animaux, serpent, éléphant, aigle, écailles de poisson⁶². L'histoire se diffuse en Italie⁶³, on retrouve l'image, sous le titre « Roma caput mundi⁶⁴ », attribuée à un graveur morave, Wenzel von Olmütz⁶⁵. C'est probablement de

⁵⁸ *De deux monstres prodigieux, assavoir, d'un Asne-Pape qui fut trouvé à Rome dans la rivière du Tibre l'an 1496 et d'un Veau-moine nay à Misne, l'an 1528, qui sont présages de l'ire de Dieu : attestés ; l'un par P. Mélanchthon, et l'autre par M. Luther. Avec quelques exemples des jugements de Dieu en la mort épouvantable et désespoir de plusieurs pour avoir abandonné la vérité de l'Evangile*, [Genève] Jean Crespin, 1557. Le lieu d'édition est omis de la page de titre ainsi que la collaboration de Calvin.

⁵⁹ Philippus Melanchthon, Doct. Martinus Luther, *Deutung der zwei grewlichen figuren Bapstesels zu Rom und Munchkalbs zu Freyberg bei Meyssen funden*, Wittenberg, 1523. Sans éditeur, non paginé, 12 p. de texte, précédées de 2 gravures. La date de naissance du veau figurant dans le titre de l'édition française et à la p. 28 est donc inexacte, il ne s'agit pas de 1528, mais de 1522. Les deux textes figurent dans les éditions des œuvres de Mélanchthon, *Corpus Reformatorum*, 20, col. 665-674, et de Luther, WA, 11, pp. 369-385.

⁶⁰ L'édition de Genève reprend une édition ultérieure : Le texte de Mélanchthon est augmenté, notamment le point 7 (p. 19), et il est suivi d'une approbation de Luther (pp. 24-28), éléments qui ne figurent pas dans les éditions antérieures à 1535. Les deux autres publications du texte en langue étrangère, néerlandais et anglais, ont été traduites à partir de l'édition française de Crespin.

⁶¹ Notamment, Konrad Lange, *Der Papstesel: Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des Reformationszeitalters*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1891 et Lawrence P. Buck, *The Roman Monster; An Icon of the Papal Antechrist in Reformation Polemics*, Kirksville, Truman State University Press, 2014.

⁶² Pour la description complète, voir Dominico Malipiero, *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500*, *Archivio storico Italiano*, VII/2, Firenze, G.P. Viesusseux, 1843, p. 422.

⁶³ Bas-relief de la cathédrale de Côme, 1497-1497, cf. Buck, *op. cit.* p. 13.

⁶⁴ Rome capitale du monde.

⁶⁵ Cf. Max Lehrs, *Wenzel von Olmütz*, Dresden, Hoffmann, 1889, pp. 75-77. Johann Daniel Passavant, *Le peintre-graveur*, t. 2, Leipsic, Rudolph Weiger, 1860, sous le nom de Wenceslaus von Olmutz description pp. 135-136 : « ROMA CAPUT

là qu'elle est parvenue à Wittenberg. Luther en fait une description dans un sermon du 2^e dimanche de l'avent de 1522, présentant le monstre comme l'un des signes qui avertissent de la grande colère de Dieu⁶⁶. Mélanchthon se saisit de la figure pour en faire une allégorie de la papauté : la tête d'âne représente le Pape (p. 8), sa main droite son pouvoir spirituel (pp. 9-10), sa main gauche son pouvoir temporel (p. 11), etc.

L'autre phénomène étrange est plus proche de Wittenberg et moins fantastique : la naissance le 8 décembre 1522, au village de Waltersdorf près de Freiberg⁶⁷, d'un veau présentant des anomalies étranges, notamment un repli de peau sur le dos rappelant le capuchon d'un moine, d'où le nom donné à l'animal. Luther, comme Mélanchthon pour l'âne-pape, exploite les particularités de l'animal pour en faire une allégorie des turpitudes monastiques, sans omettre le rapprochement avec le veau d'or (p. 34).

Les deux descriptions sont précédées, comme dans l'original allemand, de deux gravures de Lukas Cranach l'ancien (1472-1553), peintre officiel du prince électeur de Saxe à Wittenberg⁶⁸.

Dès le début, Mélanchthon souligne la portée eschatologique du signe que constitue pour lui la découverte de ce monstre et trace un parallèle avec le livre de Daniel : « Dieu en tout temps comme représente au vif par certaines figures et d'une façon admirable son ire ou sa miséricorde ; et principalement la continuation, les changements, les accroissements et ruines des royaumes et empires, comme on peut voir, Daniel huitième, où après la quatrième monarchie, le royaume de l'Antéchrist est aussi décrit » (p. 7). Il conclut en présentant le prodige comme un signe pour avertir les hommes qu'ils se gardent « de la contagion pestilencieuse de l'Antéchrist » (p. 22). Un signe que le croyant reçoit au nombre de ceux qui lui annoncent « ce jour tant désiré, tant salutaire de l'avènement de notre Seigneur et Rédempteur Jésus-Christ » (p. 23).

L'accent eschatologique se retrouve dans le commentaire de Luther sur le veau-moine. Après avoir affirmé ne pas être prophète pour déterminer ce qui va arriver et quand cela va arriver, il assure

MUNDI. Telle est l'inscription qui se trouve au-dessus d'un monstre à corps de femme avec une tête d'âne, etc. ».

⁶⁶ WA, 10, I, 2, p. 105. Après d'autres fléaux comme l'épidémie de « maladie des Français », c'est-à-dire la syphilis (p. 104).

⁶⁷ Nommée Kleinwaltersdorf depuis 1624. Située à un peu plus d'une centaine de km de Wittenberg dans une autre partie de la Saxe, sous la juridiction du duc Georges (le Barbu), alors que Wittenberg relève de celle de Frédéric (le Sage).

⁶⁸ Cf. WA, 11, p. 359.

qu'un tel prodige annonce de grands malheurs et devrait pousser l'Allemagne à la repentance. Il est persuadé que le dernier jour est proche : « Les jours où nous sommes sont comme avant-coureurs de ce jour bienheureux, lequel ne tardera guère après⁶⁹ » (p. 30). Il trace lui-aussi une analogie avec Daniel 8 : Daniel a dépeint Alexandre le Grand sous les traits d'un bouc, parce que le bouc représente le caractère des Grecs qui sont goinfres et lubriques. De manière similaire, les moines sont figurés par un veau qui révèle leur vraie nature idolâtre (p. 31).

Ainsi les deux figures monstrueuses sont rapprochées de Daniel et reliées à la proximité du jugement de Dieu et de l'avènement du Christ. En dépit de l'intérêt marqué de l'époque pour de telles figures monstrueuses et de l'émoi qu'elles pouvaient provoquer⁷⁰, les faits évoqués pouvaient paraître suspects au point que l'éditeur, Jean Crespin, juge bon de faire précéder les deux textes d'une épître de son cru, adressée « à tous ceux qui craignent le Seigneur ». Il se recommande de l'autorité des deux auteurs pour donner crédit à son livre : « Voici deux figures prodigieuses qui nous sont proposées ; et les deux excellents personnages, à savoir Philippes Mélancthon et Martin Luther, qui ont donné l'interprétation d'icelles, ont assez d'autorité pour faire entendre que ce ne sont point des fantaisies forgées ou controuvées » (pp. 3-4).

La troisième partie de l'ouvrage bénéficie d'une préface de Calvin adressée au lecteur chrétien (pp. 44-49). Le texte qui suit est plus développé que les deux précédents (pp. 49-88) et son contenu est fort différent. C'est le récit de la fin tragique d'un notable italien, Francesco Spiera⁷¹, mort de chagrin après avoir renié, par crainte de la persécution, la foi évangélique à laquelle il avait adhéré⁷².

⁶⁹ C'est-à-dire après les jours où nous sommes. Il n'y a pas d'autre antécédent dans le contexte.

⁷⁰ Le duc de Saxe, dont dépendait le village où était né le veau, Georges de Brandebourg, avait pris soin de consulter un astrologue pour connaître son avis, cf. WA, 11, p. 357.

⁷¹ François Spera dans le texte français.

⁷² Le récit, présenté par Calvin comme celui d'un homme « savant et éloquent » (p. 48), est attribué à un Écossais, professeur de droit civil à Genève, Henry Scrimgeour ou Scrimger (1506-1572). Cf. Sidney Lee, *Dictionary of National Biography*, vol. 51, London, Smith, Elder, 1897, pp. 150-151. Un récit antérieur, est dû au réformé italien Pier Paolo Vergerio (1498-1565) : *Francisci Spierae civitatalani horrendus casus...* Basel, Johann Oporinus, 1549. Est-ce à ce récit, présenté sous forme de correspondance, ou à d'autres, que Calvin fait allusion lorsqu'il compare le texte qu'il préface à des récits antérieurs ? « Je ne vois point que ce qui en a été écrit auparavant puisse apporter grand profit aux lecteurs, vu qu'un chacun

L'ensemble, préface de Calvin et récit, est antérieur de plusieurs années à l'assemblage de 1557. La préface de Calvin, datée du 15 novembre 1549, l'indique ; d'autres éditions le confirment dans lesquelles le drame de François Spera fait suite à l'*Exhortation au martyre*⁷³ du réformateur italien Giulio della Rovere⁷⁴. Cet assemblage initial était assurément plus cohérent que celui de Jean Crespin : l'exhortation au martyre y est suivie du drame de celui qui a renié pour échapper au martyre. L'ouvrage continuera de paraître sous cette forme après l'édition panachée de Crespin⁷⁵. Crespin, quant à lui, tente bien, en quelques lignes, de ménager une transition délicate entre les deux parties de son assemblage disparate : ceux qui ne prêteraient pas attention aux avertissements de Dieu que sont les monstres prodigieux, s'exposent à subir la rigueur de ses jugements comme le montre la fin épouvantable de François Spera (p. 43-44)⁷⁶.

On peut s'interroger à la fois sur le motif de cet étrange assemblage et sur la licence laissée à l'éditeur de publier un tel livre. Les ouvrages imprimés à Genève sont soumis à la censure préalable du Conseil. Les contrevenants sont passibles de quelques jours de prison et d'une amende, sans parler de la destruction des ouvrages publiés⁷⁷. En 1558, soit un an après la publication de l'assemblage de Crespin, l'éditeur genevois Zacharie Durand est condamné pour une satire contre le Pape jugée plus moqueuse qu'édifiante⁷⁸. Les deux noms

peut facilement juger ce qui a été amassé avoir été fait assez imprudemment ». (pp. 48-49).

⁷³ Cf. par ex. *Exhortation au martyre, à sçavoir, à constamment mourir pour le témoignage de la vérité de l'Évangile. Avec une brève confession d'un homme fidelle. Aussi un exemple, digne de mémoire d'un homme désespéré pour avoir renoncé la vérité de l'Évangile. Ensemble une préface de J. Calvin*, [Genève], Jacques Poullain et René Houdouyn, 1555. L'édition italienne de 1552 du texte de Giulio della Rovere est présentée comme revue et augmentée : *Esortatione al martirio. Die Giulio da Milano, riveduta e ampliata*, [s.l.], [s.n.], 1552. Cf. Ugo Rozzo « Sugli scritti di Giulio da Milano », *Bollettino della Società di studi valdesi*, 137, 1973, pp. 69-85.

⁷⁴ Giulio della Rovere (1504-1581), appelé aussi Giulio da Milano, ne pas confondre avec un cardinal homonyme (1533-1578), ni avec Giuliano della Rovere devenu pape sous le nom de Giulio II (Jules II).

⁷⁵ Édition de Jean de Laon en 1560.

⁷⁶ Il récidive à la fin de l'ouvrage : « De ces monstres prodigieux et des horribles exemples de jugements de Dieu, tous fidèles soient à présent avertis d'en faire leur profit » (p. 88).

⁷⁷ Cf. Paul Chaix, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564*, Genève, Slatkine, 1978, pp. 63-64.

⁷⁸ « ... ce qui toutefois est plus à moquerie et risée qu'à édification. » D'après Paul Chaix, *op. cit.* pp. 81-82.

de Mélanchthon et Luther suffisaient probablement à garantir l'ouvrage des rigueurs de la censure, mais y ajouter un texte hautement recommandé par Calvin pouvait offrir une garantie supplémentaire.

Remarques conclusives

Nous n'aurons nul mal à repérer certaines faiblesses et imprudences de nos devanciers qui nous apparaissent criantes aujourd'hui. Pensons d'abord à nous inspirer de leurs qualités : souci pastoral constant, ferme attachement à l'Écriture, les deux prévenant bien des erreurs ou évitant que celles-ci ne prennent trop d'ampleur. Conviction que l'Écriture à un message déterminant pour leur temps. Attente eschatologique forte qui leur apporte consolation dans les épreuves, considérables à l'époque, refus du recours à la violence privée, persévérance dans la foi.

Laissons-nous interroger : comment parlons-nous des événements contemporains ? Si nous en parlons... Comment les relierions-nous à notre foi, à notre mission dans le monde, à notre attente eschatologique ? Serions-nous condamnés au dilemme entre les identifications imprudentes et le silence embarrassé ?

La prudence de Calvin paraîtra avisée, lui qui préfère procéder par analogie que se trouver face à des prédictions spécifiques à interpréter pour le présent et l'avenir. Mais hors de son commentaire sur Daniel il déroge à cette prudence en repérant, sans l'ombre d'un doute, la figure de l'Antichrist dans la papauté. Et, dans son commentaire, sa prudence se trouve en tension avec Paul et Jean qui dans la Seconde aux Thessaloniens et l'Apocalypse, relient les descriptions de Daniel à la figure de l'Antichrist. N'est-il pas légitime de voir dans tel personnage ou telle idéologie contemporaine des manifestations de l'Antichrist ? L'identification de Mahomet à l'Antichrist, qui aurait fait certainement sourire il y a quelque temps, n'est plus de nature à faire rire aujourd'hui.

La vision de l'avenir proche présentée dans les ouvrages recensés peut apparaître bien négative. Elle n'empêche pas pour autant d'espérer, même avant la délivrance finale, des temps meilleurs. L'adresse de l'épître de Calvin qui ouvre l'édition de ses leçons sur Daniel en porte témoignage : « aux fidèles serviteurs de Dieu qui désirent que le règne de Jésus-Christ soit droitement établi par le royaume de France ». Ce n'est pas l'espérance ultime qu'il évoque ici, mais une espérance intermédiaire et partielle. On la retrouve dans la prière suivant le commentaire de 7,21-22, qui évoque l'attente de la venue du Fils unique, « non seulement lorsqu'il apparaîtra au dernier

jour, mais aussi quand il te plaira, afin qu'il subvienne à son Église et la retire de ses misères » (fol. 106-107). On est loin d'un optimisme postmillénariste, Calvin mentionne immédiatement après les longs combats à mener et reconnaît dans le commentaire sur le chapitre 8 que « l'Église n'est jamais sans grandes fâcheries et tourments » (fol. 122). Mais on voit comment la vision sombre du présent et de l'avenir articulée à l'attente vive du jour heureux de l'avènement du Seigneur est loin d'entraîner une attitude défaitiste et démobilisatrice. C'est toujours à la prière et à l'action que le chrétien est exhorté. ■

Luther et l'eschatologie, moteur de la Réforme

par Alain JOLY

*pasteur,
chargé de cours
à la Faculté Libre de
Théologie Évangé-
lique, Vaux-sur-Seine*

La préoccupation des fins dernières a-t-elle compté parmi les motivations d'une réforme générale de l'Église du début du XVI^e siècle ? Pourrait-on même envisager que l'eschatologie – pour le moins du point de vue qu'elle contribue à une compréhension du salut, de l'œuvre de Dieu et de la vie chrétienne en l'espérance de son accomplissement parfait – soit le moteur de la Réforme de Luther, comme le laisserait supposer le titre de la conférence que vous m'avez confiée de vous présenter ?

En son sens premier, l'eschatologie concerne la consommation des temps, mais touche alors à une dimension d'éternité en quelque sorte préparée par la révélation et l'incarnation. Il ne s'agit point seulement d'avenir ou d'avènement à attendre, il s'agit également du temps durant lequel cette attente se vérifie par l'accueil de l'irruption divine et les renouvellements qu'il implique pour l'homme, pour le peuple de l'Alliance, pour l'Église, pour l'univers et le cosmos. En catégorie de pensée luthérienne, il ne serait pas déplacé de considérer l'orientation eschatologique fondée sur l'affirmation du Christ, dans la synagogue de Nazareth : « Aujourd'hui cette parole que vous entendez est accomplie pour vous qui l'entendez » (Luc 4,21), avec les conséquences qu'elle implique du côté de l'homme et de l'Église, de conversion et de bonnes œuvres, jusqu'à la marque de l'espérance dans le quotidien de la foi, et, du côté du Christ, la pleine réalisation du dit de l'Écriture, sa passion, sa croix, sa résurrection. « L'annonce de la bonne nouvelle » (Luc 4,18) est tout à la fois l'accomplissement des temps, l'heure de la miséricorde, l'invitation à la sanctification, toutes réalités résolues dans l'unique sacrifice du Christ à la croix et son impérieux achèvement, sa résurrection, son ascension et son siège

à la droite du Père, trône de grâce d'où il envoie l'Esprit Saint à ceux qui croient.

Si l'œuvre du Christ est bien, comme nous le pensons avec le réformateur Martin Luther, le centre de toute compréhension de notre vie et de ses rapports à Dieu, cette œuvre du Christ accomplit donc tout le temps antérieur et détermine celui à venir. L'eschatologie repose ainsi sur un événement, un centre, passé et décisif. Il reste à l'Église de vivre le délai qui la sépare avec la parousie, le « déjà-pas encore » cher à Oscar Cullmann. L'eschatologie chrétienne est commencée, ainsi que le prêche saint Paul dans ses épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens :

« Dieu est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts à cause de nos fautes, il nous a donné la vie avec le Christ – c'est par grâce que vous êtes sauvés – avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus-Christ » (Éphésiens 2,4-6), « ensemble avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Colossiens 2,12). « Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ assis à la droite de Dieu. C'est en haut qu'est votre but, non sur la terre. Vous êtes morts en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui en pleine gloire » (Colossiens 3,1-4).

Si la réforme est constitutive de l'Église, sainte et devant toujours être réformée (*simul sancta et reformanda*), c'est pensons-nous, parce qu'elle se prépare sans cesse à s'approcher de sa forme (*forma*) ultime. L'exigence évangélique de la conversion concerne également le croyant et la communauté. La réforme est dans l'ordre de la vocation à tendre vers la perfection du corps du Christ, dans l'attente de sa réalisation eschatologique. C'est pourquoi, dans l'idée que la Réforme est ce mouvement vers la fin des temps, il convient d'écarter le principe d'un retour à la forme de l'Église primitive pour lui préférer l'amélioration de son devenir en vue du Royaume.

Dans ses 95 thèses sur la vertu des indulgences (WA 1, 229-238), qu'il publiait le 31 octobre 1517 en contexte universitaire, Luther évoquait la mort, la crainte des enfers et le purgatoire (thèses 10 à 17), la pénitence et l'amélioration de la vie chrétienne par la charité (thèses 43 et 44), et la remise à l'honneur de la grâce de Dieu (thèses 62, 67 et 68). La dénonciation du trafic des indulgences touchait à la pratique pastorale et centrait d'ailleurs le débat sur la question du salut personnel. On en n'était pas, à cette date, à entreprendre la

Réforme de l'Église, puisqu'il s'agissait de la correction d'un abus, certes dénoncé publiquement, mais pas encore porteur du souffle bouleversant qui adviendrait bientôt.

C'est dans le second cours sur les psaumes (*Operationes in psalmos*), professé de 1518 à 1522, que l'on trouve formulée explicitement la dénonciation des fausses réformes, avec une articulation à l'eschatologie, en particulier dès le commentaire du Psaume 10, v. 12, *Exsurge Domine Deus, et exultatur manus tua*, où Luther dit : « Ce psaume-ci décrit les temps jusqu'à la fin du monde, si bien qu'il traite non seulement de l'Antéchrist mais aussi de tous les tyrans impies dans l'Église [...] jusqu'à la fin du monde. En attendant les impies font des progrès dans le pire, toujours, jusqu'à la fin. [...] Par conséquent [...] j'ai désespéré de la réforme générale de l'Église (*desperavi reformationem generalem ecclesiae*) ». Et il ajoute, à propos des récents conciles : « Quel est cet Esprit saint qui, quand le synode légitime (comme ils en parlent) est réuni, ne se soucie en rien de la correction de son Église [...] ? » (*Quis est iste Spiritus sanctus, qui legitima (ut jactant) synodo coacta nihil eurat ecclesiae suae correctionem ?*) (WA 4, 345).

Dans un propos de table mêlant le latin et l'allemand, et particulièrement significatif de la pensée du réformateur sur la fin des temps, Luther déclare le monde si mauvais qu'il est « irréformable » (*qui iam malus et irreformabilis esset*), mais désormais la Parole de Dieu promet le dernier jour : « Un grand bouleversement dans le monde se fait par la révélation de la Parole. Il (le monde) craque fort, j'espère qu'il va se briser au dernier jour que nous attendons » (*et iam est maxima commotio in mundo per verbum revelatum. Sie khnackt sehre, hoff, sie werde brechen extremo die, quem expectamus*) (WA Tr 4, 4809). Et les signes de la fin du monde sont déjà là, selon lui, ce sont les deux abominations ultimes (*ultima abominationes*), à savoir le Pape et les Turcs (*papa et turca*) (WA Tr 1, 1201, probablement après 1530).

La Réforme, dans sa compréhension la plus ambitieuse, est dès lors commencée par l'avènement de la prédication de l'Évangile restauré dans sa pureté, concomitante de l'approche de la fin des temps, et ce qui paraît menacer voire compromettre la réussite de cette Réforme véritable et irréversible, est en réalité le signe des derniers temps. Si ceux-ci deviennent alors dangereux, dans l'expression agressive – et particulière, comme nous le montrerons dans un instant – du Pape et des Turcs qui ne veulent pas du pur Évangile, c'est pour stimuler la fidélité des croyants et l'assurance qu'ils touchent au but du combat spirituel.

En tout cela, Luther ne considère pas seulement le jugement personnel des individus, mais il entrevoit la victoire définitive du Christ sur tous ses ennemis et ceux de l'Église, incluant alors la victoire pour chacun des croyants, dans la tension qu'il se plaît à souligner souvent : *Christus pro me, Christus pro nobis*. Le dernier jour est une libération complète.

On voit les signes de la proximité de ce jour dernier, aussi bien dans les cataclysmes et autres phénomènes remarquables d'ordre naturel (incendies, comètes...), que dans l'endurcissement des cœurs et dans le témoignage des martyrs. On peut citer, à ce propos, la *Lettre aux chrétiens des Pays-Bas* (*Ein Brief an die Christen im Niederland*), de 1523 (WA 12, 78-79) : « Il vous a été donné aux yeux du monde entier d'entendre l'Évangile et de confesser le Christ, et d'être les premiers, en notre temps, à souffrir à cause du Christ [...] témoignons-lui notre reconnaissance pour les grands signes et miracles qu'il a commencé d'accomplir parmi nous. Désormais c'est le temps où le Royaume de Dieu est présent non en parole seulement mais en puissance. Notre juge n'est pas loin [...] qu'il vous fortifie par sa grâce et achève de vous préparer à glorifier son saint Nom ». À plusieurs de ses correspondants, Martin Luther rappelle « la fureur de Satan » qui « se déchaîne contre la Parole » (WA Br III, 464), et « le monde qui s'écroule », lorsque « de toutes parts les choses brûlent, flambent, chancellent, frémissent... » (WA Br IV, 122).

Bien peu de gens prennent garde aux signes avant-coureurs et pourtant, selon Luther, ils portent en eux l'annonce de l'avènement inattendu du Jugement. Dans son sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent, sur Luc 21, le réformateur commente l'image du filet avec lequel on prend les oiseaux, « surtout quand ils cherchent leur nourriture », c'est-à-dire quand ils ne se préoccupent que d'acquérir « des biens terrestres ». « Je ne veux, continue-t-il, ni forcer ni contraindre personne à me croire. Mais je veux que personne ne m'empêche de penser que le jour du Jugement n'est pas loin, c'est à quoi me poussent justement ces signes et les paroles du Christ » (WA 10, 93-96). Étonnamment, parmi les signes Luther range les nouvelles inventions, « l'imprimerie, les armes à feu et les changements dans l'art de la guerre » parce qu'elles indiquent qu'on est parvenu à un sommet de civilisation (WA 10, 97).

C'est dans ce sermon pour l'Avent 1521 qu'apparaît une des mentions les plus explicites du Pape comme l'Antéchrist, dans le sens de remplaçant du Christ, et dans le contexte où « on pourrait croire que Dieu a abandonné le monde entier au diable » (WA 10, 96-97). Déjà, en juin 1520, quand il termine le manifeste à la Noblesse chré-

tienne de la nation allemande (*An der christlichen Adel deutsches Nation*), il envisage cette audacieuse identification en écrivant : « J'aime à croire que le jour du Jugement est à nos portes. Il est absolument impossible que les choses deviennent jamais pires que le siège romain ne les a faites. Il foule aux pieds les commandements de Dieu, il dresse les siens à sa place. Si ce n'est pas là l'Antéchrist (*ist das nit der Endchrist*), qu'un autre dise qui ce peut bien être » (WA 6, 454).

En allemand, le mot latin *antichristus* peut avoir deux traductions : *endchrist*, que, la plupart du temps, on a rendu par *endechrist*, avec la signification « Christ de la fin », alors que le sens premier serait « contre Christ », et *widerchrist* qui signifie précisément « contre le Christ », « adversaire du Christ ». Le premier mot souligne l'usurpation de ceux qui, venant en son nom, disent : « Je suis le Christ », et séduiront beaucoup de gens (Matthieu 24,5), « jusqu'à, s'il était possible, les élus eux-mêmes » (Matthieu 24,23-24, traduction version synodale). Luther préfère employer le terme *widerchrist*, car l'adversaire ainsi démasqué agit contre le Christ et son Église. Dans les Articles de Smalkalde, de 1537, les deux mots sont quasiment synonymes : « Le pape est le véritable Antéchrist (*Endechrist*) ou Antichrist (*Widerchrist*), qui s'est placé au-dessus et contre le Christ (*uber und wider Christum*), puisqu'il ne veut pas laisser les chrétiens parvenir au salut » (WA L, 217).

« Tandis qu'ils sont des loups, ils veulent avoir l'air de bergers, mais ils sont des Antéchrists, ils veulent être honorés en lieu et place du Christ » (WA 6, 537). Le titre, et le contenu, du traité sur l'Église et les sacrements pose de manière irréversible la violente rupture entre la papauté et l'Évangile : Luther l'intitule *De captivitate babilonica ecclesiae* (*De la captivité babylonienne de l'Église*, publié à Wittenberg en octobre 1520) et dénonce « Babylone (qui) a aboli la foi ». Citant le Psaume 137, il peut alors affirmer que la Parole de Dieu est accomplie : « Vraiment, nous sommes assis au bord des fleuves de Babylone et nous pleurons quand nous nous souvenons de toi, Sion » (WA 6, 544).

Convaincu désormais que « le pape est l'Antéchrist, et que Satan a élu domicile en son cœur » (Lettre à Georg Spalatin, 13 octobre 1520, WA Br II, 195), Luther usera de l'image pour dénoncer la papauté, non parce qu'elle serait jugée sur des mœurs dépravées, comme on l'aurait fait au Moyen-Âge, mais à cause de l'enseignement perverti de l'Évangile. Ainsi les 26 gravures du « Passonnaire du Christ et de l'Antichrist » (*Passional Christi und Antichristi*), de 1521, montrant deux séries antithétiques de la vie du Christ et de

la vie du Pape (WA 10), où l'on va jusqu'à voir le souverain pontife descendre aux enfers. L'adversaire, élevé au-dessus de Dieu, siège sur son trône dans son Temple, et de la sorte est promis aux enfers, tandis que l'Église fidèle combat sur la terre avec l'assistance du Saint-Esprit. La justification biblique de cette compréhension des temps derniers est fondée dans la Deuxième lettre aux Thessaloniens, chapitre 2, vv. 3 et 4 : « Que personne ne vous séduise en aucune manière. Car il faut qu'aparavant l'apostasie soit arrivée, et qu'on ait vu paraître l'homme de l'iniquité, le fils de la perdition, l'adversaire qui, s'élevant au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu et qu'on adore, va jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se fait passer lui-même pour Dieu » (traduction synodale).

Bientôt, Luther associera le Pape et le Turc, dans un des textes les plus emblématiques parmi ses cantiques spirituels *Erhalt uns Herr bei deinem Wort* (« Maintiens-nous Seigneur auprès de ta Parole », WA 35, 467-468, et dans le Livre de chants de l'Église évangélique luthérienne d'Allemagne EKG le numéro 193, où la phrase originale de Luther a été changée en : « la fureur criminelle de tes ennemis », *und steure deiner Feinde Mord*). Ce choral, intitulé « un chant pour les enfants à chanter contre les deux ennemis mortels du Christ et de sa sainte Église, le Pape et les Turcs », déclare dès la première strophe : « Maintiens-nous, Seigneur, auprès de ta Parole/et triomphe des meurtres du Pape et du Turc (*und steure des Papst und Türken Mord*)/qui veulent renverser de ton trône/Jésus-Christ ton Fils ». C'est là l'écho d'une inquiétude partagée par beaucoup de ses contemporains et qui lui faisait dire : « Je crains que les papistes ne s'unissent aux Turcs pour nous exterminer. Plaise à Dieu qu'en ceci je prophétise mal ! Mais la malice de Satan est infinie, et les papistes confus et désespérés machineront de leur mieux pour nous livrer aux Turcs » (*Propos de table [Tischereden]*, traduction de l'édition de Gustave Brunet, 1844, page 66).

La menace ottomane, quasi permanente sous le règne de Charles-Quint, était perçue comme le signe de l'avènement du royaume eschatologique et, pour le moins annonçait une configuration nouvelle de l'Europe chrétienne désormais sur la défensive. Soliman 1^{er}, dit le Magnifique, prenait Belgrade en 1521, remportait la bataille de Mohács le 29 août 1526 et partageait la Hongrie sous son influence, et l'annexait enfin en 1541. Il faisait le siège de Vienne, sans succès cependant, à l'automne 1529, et il n'y a pas une année durant laquelle Luther, à cette époque, parle des Ottomans, au moins une fois par mois, soit dans ses « Propos de table », soit dans sa correspondance. Ainsi à Philippe Mélanchthon ce raccourci de la situation

eschatologique et présente : « Cette violence est témoignage et prophétie de leur propre fin et de notre rédemption (*impetus ipse testis et propheta sui finis et nostrae redemptionis est*) » (WA Br V, 1552).

En 1544, deux ans avant sa mort, Luther écrit au sujet de la menace turque qu'il s'agit « d'un des grands signes (*unum de magnis signis*) précédant le jour de sa gloire (de Dieu) et de notre salut » (WA Br, 3984). Combattre militairement les Turcs en Europe est certes une nécessité, mais plus encore par la prière et la repentance. Les temps mauvais exigeaient la Réforme, le Turc est un signe du châtement divin et un appel à la repentance de l'Allemagne qui n'a pas pris au sérieux la restauration du pur Évangile : le Turc devient l'éducateur (WA 51, 585-625), la férule, le fouet (WA Br, 1481 et 1940), envoyé pour stimuler la vraie foi et la continuation de la Réforme. L'avertissement est là, plus que jamais pour convaincre d'engager le mouvement réformateur à son accomplissement, et donc au combat spirituel décisif, car c'est « le temps du salut » (*salutis tempore*, in lettre du 21 décembre 1537, WA Br V, 6155).

Dans une lettre de 1541, l'année où il publie son *Exhortation à la prière contre le Turc* (*Vermahnung zum Gebet wider den Türken*, WA 51), le professeur de Wittenberg n'hésite pas à associer les circonstances mondaines et le péché des hommes : « Si quelqu'un doit partir en guerre contre les Turcs, il lui faut songer, avant tout, que le Turc est la férule et la colère de Dieu envers le monde, et en particulier sur les chrétiens, que Dieu veut châtier ainsi. C'est pourquoi, pour commencer, nous devons reconnaître et confesser notre péché et admettre que nous méritons d'être châtiés par le Turc » (WA Br, 3643).

La ligue des adversaires, diable, papauté et Turcs, n'accable point le réformateur : pour lui, voici que se lève l'aube des temps nouveaux et en proximité avec le Jour du Jugement que les chrétiens doivent désirer et ne pas redouter : « Par le Christ, le croyant est déjà en dehors du Jugement qui s'exerce dès à présent. Tu ne dois pas craindre que le Christ dise au dernier jour : retire-toi dans la damnation éternelle [...] car la Parole *retirez-vous de moi maudits* est morte. Sur moi, il y a la parole *venez, vous qui êtes bénis* » (Explication des chapitres 3 et 4 de saint Jean, WA 47, 102). Avec cette liberté que donne la foi au Christ, Martin Luther pourra s'écrier : « Viens cher dernier jour ! (*komm, lieber jüngster Tag*) » (WA Br IX, 175), avec la joie d'attendre sûrement la manifestation de la gloire de Dieu, par la victoire du Christ et le salut des croyants.

■

L'ivraie dans le monde : une protestation anabaptiste

par
Claude BAECHE,
enseignant et pasteur
dans la FREE,
Lausanne

Cet exposé comprend deux parties principales, l'une en forme d'analyse de la parabole de l'ivraie et du bon grain (Mt 13,24-30 et 36-43), avec les difficultés et les enjeux de l'interprétation qui y sont liés, et l'autre qui livre un commentaire de l'anabaptiste Pilgram Marpeck sur cette même parabole.

Relevons les éléments de la parabole ainsi que son explication livrée par Matthieu et évoquons des éléments de l'histoire de son interprétation des débuts de la Réforme.

I. La parabole et de son explication

Je me souviens dans mon enfance de cette vision de champs de blés piqués de coquelicots et de bleuets, avant que l'agriculture moderne ne fasse usage de la chimie sélective aux effets aujourd'hui controversés... La « mauvaise herbe », c'est ce que les agriculteurs redoutent. De nos jours, nous luttons contre la monoculture et la vision de ces fleurs autrefois indésirables nous réjouit plutôt, ce qui n'était certainement pas le cas du temps de Jésus avec la plante appelée l'ivraie... La mauvaise graine en question, porte le nom révélateur de *zizania* ; c'est le mot qui a donné le terme français de *zizanie*, en lien avec la discorde. Le *diabolos*, nous précise le texte, est l'ennemi qui a semé cette mauvaise graine et le champ dont parle Jésus c'est *le monde* (Mt 13,38). La situation à laquelle se réfère Jésus est une situation de confusion introduite par le père du mensonge qui est meurtrier. Bien malin durant ce temps qui sait démêler le vrai du faux, le mal du bien. Au-delà de ce constat, cette parabole reste empreinte

d'espérance, car c'est un Dieu d'amour, qui ne peut supporter le mal sous toutes ses formes, qui reste aux commandes. Cette conviction fondamentale fait partie de la joie d'anticipation de toute vie de disciple du Christ. Cette parabole décrit adéquatement l'attente de l'intervention divine ainsi que la démarche prescrite aux disciples par le Maître, et donc s'inscrit dans l'eschatologie chrétienne.

L'ordre central, *a priori* surprenant pour les disciples est : **« Laissez l'un et l'autre croître ensemble jusqu'à la moisson ! »** (13,30). Trois raisons sont avancées pour que les disciples comprennent le bien fondé de cet ordre :

1. le tri se fera à la « moisson » seulement,
2. le risque d'anticiper le tri met en péril le bon grain, et enfin
3. ce sont d'autres serviteurs qui s'en chargeront.

Le commentaire de l'anabaptiste Marpeck en ajoutera une autre : laisser ouverte la possibilité d'un changement d'attitude.

1. La mauvaise herbe doit à terme, « à la fin de l'ère », précise Matthieu (13,39-40), être rassemblée, puis brûlée et le bon blé rassemblé lui aussi dans le Royaume. Ce terme, ce ne sont pas les disciples qui le fixent, mais le propriétaire du champ. L'ivraie sera donc détruite à terme. Elle n'est pas récupérable dans le projet divin, bien que, comme le blé, elle fasse partie de la famille des graminées. De plus – mais le texte ne le dit pas explicitement – elle ne doit pas ensemençer la récolte future. La différence entre l'ivraie et le blé n'apparaît nettement en fait qu'à la moisson. Le blé lui, est semé par le Seigneur (v. 27), appelé aussi « le Fils de l'homme » (v. 37) et l'ivraie, par l'ennemi (grec : *echtros*, v. 25 et 29) appelé aussi le diable (v. 39).

2. On ne peut faire le tri avant ce terme et lutter contre l'ivraie en la déracinant, car, nous précise l'Évangile, on arracherait le bon grain. Les racines sont entremêlées. La particularité de cette graine est qu'il est très difficile, avant que le fruit ne révèle vraiment sa nature, de distinguer sa plante de celle du blé. Elle a été semée dit l'Évangile « pendant que les hommes dormaient », pendant que ces derniers n'étaient pas vigilants. L'ivraie représente les personnes caractérisées par des comportements qui font « scandale » (« causes de chute », selon la NBS ou qui « incitent les autres à pécher », selon Semeur 2000) et commettent « des actes d'iniquités » (13,41). On se rappelle ici que dans la parabole qui précède, dite du semeur, on retrouve parmi les auditeurs de Jésus, celui qui reçoit la Parole dans les épines, et pour lequel « le souci du monde et la séduction des richesses étouffent la Parole, et il reste sans fruit » (13,22). La peur et

l'égoïsme dominant dans ce cas et empêchent une maturité du fruit digne du Royaume. Ce contexte semble se rapprocher de celui de l'ivraie.

3. Les disciples demandent à Jésus, et sans doute est-ce caractéristique de la nature humaine inquiète devant l'évidence du mal : « **Veux-tu que nous recueillions ou ramassions l'ivraie** » ? Et la réponse surprenante est : « Laissez-les croître ensemble... de peur de déraciner le bon blé... jusqu'à la moisson ». C'est le maître de la moisson qui donnera le signal du tri final avec du personnel particulier. Alors il dira à une autre catégorie de serviteurs de les ramasser pour les brûler. Ces derniers sont appelés les « moissonneurs » (v. 30), également « les anges (du Fils de l'homme) » (v. 41). L'effet final précisé est que la confusion disparaîtra, les « justes resplendiront comme le soleil... dans le Royaume de leur Père » (v. 43, avec une possible allusion à Juges 5,31, la fin du cantique de Débora et de Baraq).

Le disciple du Christ face au mal

Il existe une diversité d'interprétations... même autour de la précision du texte : le champ en question, nous précise l'Évangile, « c'est le monde » (13,38). Parmi les commentateurs de cette parabole, les réformateurs magistériaux ont d'abord appliqué la parabole à l'Église, nécessairement *corpus mixtum*. Quant à l'interprétation des « anges » destinés à faire le tri et à brûler l'ivraie, leur référence était certes au jugement dernier introduit par la venue du Seigneur, mais cette patience était entachée par leur éthique sociale. En effet, lorsqu'ils incitaient le magistrat, les princes, par peur de contagion, à sévir par le glaive ou le feu lorsque la loi de Dieu ou l'exercice de la vraie religion étaient en jeu¹, cette patience prenait un terme avant la « moisson ». À croire que les autorités terrestres avaient, comme les « anges » de la parabole, mandat d'anticiper le tri final ou du moins de contraindre à la bonne morale et au bon culte. Là se trouve au sein des familles de la réformation une différence majeure de l'interprétation de la parabole, du mandat du magistrat.

Deux temps sont pourtant nettement distingués dans la parabole : « laisser croître ensemble » et « ramasser/récolter l'ivraie ». Les deux temps sont clairement distincts et il s'agit ni de confondre les missions spécifiques des serviteurs et des anges ni de se tromper de mandat s'agissant des disciples.

¹ On lira le développement bien documenté sur l'attitude concrète de Calvin, dans François Dermange, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, 2017, pp. 212-237.

Les mesures préconisées ailleurs par Jésus contre les faux prophètes relèvent de l'évitement, pas des mesures coercitives, et comme dans la parabole ce sont les « fruits » qui permettent de les discerner (par ex. Mt 7,15-20). « Gardez-vous des faux prophètes ; ils viennent à vous en vêtement de brebis, mais au-dedans ce sont des loups ravis-seurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits ». C'est donc que les disciples ne sont pas invités à attendre la « fin de l'ère » sans rien faire, mais à discerner, dans le comportement moral, la fidélité à Jésus. Les propos des prétendus porte-paroles de Dieu en font partie (on se rappelle les accents des épîtres de Jean par exemple), et même si ces « porte-paroles de Dieu » ont l'air inspirés. C'est sur ces critères qu'il s'agira ou non de les éviter ou de les suivre. Il appartient à la communauté chrétienne d'opérer ce discernement dans le temps.

L'ennemi du Fils de l'homme a semé l'ivraie, c'est lui qui est l'origine du mal. Cette mise en scène rappelle le récit de la création de Dieu et l'irruption du serpent qui ne peut que tordre la bonne création divine et la pervertir. L'hostilité subie par les disciples, intérieure par les tentations et extérieure par les humains, n'a pas, elle non plus, Dieu pour auteur, mais l'ennemi à l'œuvre. Le bon fruit, c'est celui que Jésus par sa présence, ses paroles et actes et son Esprit, met dans la vie d'hommes et de femmes. C'est son œuvre d'engendrement, de régénération (cf. 1 P 1,23). Ainsi, les bonnes semences sont les « fils du royaume », l'ivraie ce sont les « fils du malin » ou du diable. Un engendrement du diable est aussi évoqué dans une parole de Jésus adressée à des pharisiens qui voulaient faire tuer Jésus : « Vous avez pour père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement » (cf. Jean 8,44). Si l'ivraie est décelable dans le fait – comme certains pharisiens à l'époque de Jésus – de chercher à tuer des opposants au nom d'une certaine compréhension de la gloire de Dieu ou de la pureté de doctrine ou de la rivalité ou d'intérêts financiers, on a un éclairage sur ce que l'acte d'arracher pouvait signifier. Les serviteurs du diable aussi peuvent se déguiser en serviteurs de la justice – la leur ! – même divine.

Nous sommes appelés à ne pas chercher à éradiquer les méchants, sous quelque forme qu'ils soient pour les raisons invoquées. Pourtant nous sommes appelés à résister au mal et à le dénoncer, à faire œuvre d'éducation, d'annonce de la loi éternelle de Dieu, de pratiquer une justice restauratrice. Le discours de Jésus a, selon notre lecture, trait à la manière de cette résistance. Le pharisaïsme meurtrier, comme la tentation zélote (avec les armes des sicaire contre « le mal »), comme le retrait du monde (la communauté de

Qumran le vivra un temps) sont autant de démarches exclues par cette parabole qui promeut le « croître ensemble ».

Les temps de la moisson comme le Jour de l'Éternel ?

L'une des difficultés de l'interprétation est en lien avec la compréhension du « temps de la moisson » auquel se réfère la parabole. Ce temps a-t-il un accomplissement unique ? En effet, s'il s'agit d'un « jour de l'Éternel » intra-historique, comme entre autres le fut la prise de Jérusalem par les troupes juives zélotes rivales puis par les troupes romaines en 70 après Jésus-Christ. L'interprétation sera différente si elle ne représente que la parousie finale préluant le jugement dernier. Dans le premier cas, les « anges » envoyés par le « Fils de l'homme » sont des entités politiques² et non des anges purement angéliques. Mais même dans le cas d'entités politiques, il ne s'agit pas de l'action des disciples du Christ et encore moins d'actions qui seraient à légitimer moralement par ces derniers. Ils relèvent de la seule souveraineté divine qui peut appeler à cette tâche qui il veut (les Assyriens, Cyrus le Perse, – cf. 2 Chr 36,22-23 – Titus, etc.). Cette approche permet de concevoir une parousie de Jésus-Christ en gloire aussi de manière intra-historique, envoyant les « anges... du Fils de l'homme » faire le tri et « brûler » l'ivraie.

Une lecture intra-historique n'exclut pas, à notre sens, une parousie ultime et corporelle du Christ. Le Christ appliquera à sa parousie un jugement « sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde » (Jc 2,13). Dans l'épître de Jacques, le « scandale et les actes d'iniquités » sont présentés ; on peut se demander si les « riches » qui capitalisaient « dans les derniers jours » et dont parle l'épître ne seraient pas à l'esprit de l'auteur de notre parabole... Une génération de profiteurs, accumulant les biens de ce monde et qui font peu de cas du sort des pauvres qu'ils exploitaient au contraire en accaparant leurs terres (cf. Jc 2,6 et 5,3). L'ivraie de la parabole représente bien des personnes qui sont des « occasions de chutes » pour d'autres et donc qui agissent mal envers Dieu et le prochain. Le remède préconisé par le Christ n'est pas le recours à l'insurrection et à la révolution violente, mais à l'annonce de l'Évangile du Royaume de Dieu incluant l'appel à la repentance.

² On se souviendra de la lecture des signes du Fils de l'homme dans les évangiles que fait Pierre Courthial, *Le jour des petits recommencements. Essai sur l'actualité de la Parole (évangile-loi) de Dieu*, Messages, L'âge d'Homme, Lausanne 1996, pp. 113.

Autres exemples d'impatience

Nous avons évoqué l'attitude des pharisiens, des « riches » de l'épître de Jacques, mais les évangiles font aussi état de l'impatience des disciples du temps de Jésus. Ces derniers, comme du reste les chrétiens en général, sont prompts à la condamnation. Agir ainsi donne l'illusion de nous croire du bon côté de la barrière, d'être enfin débarrassés du problème, d'être les justiciers du monde. Nous pensons que le mélange est intolérable... au nom de la haine même du mal. L'indignation doit être travaillée. Comme l'a souligné Paul Tournier, « le grand drame du mal, c'est qu'il se glisse jusque dans nos vertus. Et c'est souvent la peur d'être mal jugés et non l'amour qui nous rend vertueux ». Des exemples, s'il en faut, on en trouve dans la Bible et dans les actualités récentes. Dans la Bible on pensera à l'épisode du passage de disciples dans les villages des Samaritains. Nous savons que les Samaritains n'aimaient pas les Juifs et vice-versa... Jésus avait interdit à ses propres disciples de vouloir précipiter le jugement divin par le feu, car les Samaritains n'accueillaient pas leur maître (Luc 9,51-56). Ces derniers n'auraient pourtant eu, pensons-nous souvent, que ce qu'ils méritent ! On comprendra que le mode de conquête du Seigneur, dans tout le temps de sa patience, est l'annonce de l'Évangile, une vie aimante de tous et l'appel à la foi. Chaque fois que nous devançons le Seigneur, pensant que le mélange est intolérable d'une part et qu'il faut écarter, ou plus subtil, faire écarter d'autres personnes, nous passons à côté de notre mission de disciples du Christ. Nous n'en avons pas l'autorisation du Seigneur. Même dans le cas de l'application dans l'Église, ce n'est qu'après avoir ôté la poutre de nos propres yeux que nous avons une chance de voir la paille dans l'œil du frère pour l'ôter (Mt 7,5). C'est dire la difficulté – mais pas l'impossibilité – de bien agir en matière de discipline ecclésiastique.

Lorsque nous jugeons sous le coup de l'indignation, nous pouvons facilement nous tromper ! Souvenons-nous par exemple des pratiques d'épuration en France après la Deuxième Guerre mondiale. Que de bavures, de réels motifs cachés, que d'injustices et de victimes parfois innocentes salies, de grosses pointures du système du mal qui ont passé entre les mailles du filet, aussi du côté des « vainqueurs »... On nous explique ces temps également, à quel point – par exemple – nous avons été manipulés – par les informations tronquées qui se sont révélées fausses par la suite et qui étaient destinées à provoquer exactement le même réflexe interventionniste que chez les disciples, à trouver l'approbation par rapport à des interventions militaires. Ainsi des tyrans, un temps soutenus et armés par des nations, sont du jour

au lendemain mis au pilori des médias à cause de prétendues armes nucléaires ou chimiques ou de viols massifs... Pour s'autoriser des interventions armées, jamais, bien entendu, retenues comme crimes de guerre par la suite, des nations ont trompé l'opinion de leurs propres citoyens pour « éradiquer le mal » ou « faire la guerre à la terreur ». La confusion dont nous parlions plus haut de celui qui « sème la nuit pendant que les disciples dormaient » continue à agir ! Quelques années après, des reportages dignes de foi, eux, lèvent le voile sur la supercherie, mais le mal est fait. Des vies nombreuses à l'étranger et dans les troupes ont été sacrifiées sur l'autel de l'impatience créée de toutes pièces par les idéologues au service d'intérêts particuliers, qui disent rarement leur nom (« séduction des richesses » disait la parabole du semeur en Mt 13,22).

Le mal se trouve à l'échelle individuelle, comme à l'échelle sociale. Les commandements contre le vol, le mensonge à charge, l'orgueil et la convoitise doivent aussi être appliqués à de grands groupes appelés nations ou multinationales ! Pour le Seigneur, dans le temps de sa patience, justice et amour concordent, ce qui est si rarement le cas dans nos jugements. « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre les âmes des hommes, mais pour les sauver » (Luc 9,56). L'éthique de la patience des disciples doit aussi prolonger la mission du Fils de l'homme.

Le recours à la guerre ne crée que si rarement la paix ou les conditions nécessaires à celle-ci... « Seigneur faut-il arracher l'ivraie ? » Des questions concrètes épineuses se posent : comment avons-nous à lutter contre le mal réel ? comment intervenir dans des situations de crise ? Pour ne pas rester naïf ou crédule, il s'agit déjà de croiser les informations qui nous parviennent... Et comme beaucoup reste néanmoins caché, il s'agit d'être le plus restauratif possible dans les relations et de se distancier des va-t-en-guerre et de la mentalité de ceux qui veulent vouer rapidement les méchants « au feu ». Le Seigneur n'est pas indifférent au mal pour autant.

Zizanie dans les interprétations protestantes

Les interprétations de la parabole étaient diverses et les leçons à en tirer n'étaient pas unanimes, entre les réformateurs magistériaux³

³ Voir Pierre Bühler, « Le blé et l'ivraie. Réception de la parabole dans la période de la Réforme », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85 (2005), pp. 89-101 (aussi paru dans : *Cristianesimo nella storia*, 26 (2005), pp. 265-278, sous le titre « La réception de la parabole du blé et de l'ivraie dans la période de la Réforme »). Voir également Roland Bainton, « The Parable of the Tares as the

et les réformateurs anabaptistes et spiritualistes. Les magistériaux, comme Luther et Calvin, disaient pourtant très clairement qu'il ne fallait pas réprimer des personnes en matière de foi ; ils reprochaient aux partisans de l'ancienne foi une telle attitude. Ils voulaient certes combattre l'ivraie par la seule Parole de Dieu, mais ont incité les puissants, quand ils le pouvaient, à agir par le glaive. Cela équivalait à un double discours, dérogeant à leur tour à leur propre principe. De cette parabole ils ont de ce fait d'abord dégagé une leçon par rapport à l'Église et non par rapport à la société ou au monde. Ce faisant ils prolongeront l'interprétation anti-donatiste d'Augustin.

Calvin quant à lui, selon l'analyse du théologien suisse Pierre Bühler, oscillera entre la nécessité d'une « discipline ecclésiastique sévère » et la « mixité constitutive de l'Église »⁴. « Globalement, dira Pierre Bühler, on peut donc parler d'un plaidoyer en faveur d'une certaine indétermination de l'Église, par rapport à des surdéterminations comme celle à laquelle tend Thomas Müntzer, entre autres⁵ ». Müntzer fut l'un des idéologues importants du soulèvement paysan de 1524-25 et avait considéré l'époque qu'il vivait comme la « moisson » qui permettait au peuple de séparer le blé de l'ivraie, d'abord par l'appel à la repentance puis par le soulèvement armé. La question centrale de la parabole est celle du rapport des disciples du Christ à la violence ou à la contrainte de corps. Thomas Müntzer avait été lui aussi qualifié d'anabaptiste, alors qu'il pratiquait le baptême des nourrissons.

À sa suite, l'anabaptiste Hans Hut a lui aussi voulu envisager de coopérer avec les anges une fois que le Christ sera revenu en 1533. Pour cet enseignement, Hut a été mis en garde par les autres enseignants anabaptistes de son temps. D'autres, dont les Frères suisses, les marpeckites ont tenu dès les débuts à faire usage de la seule Parole de Dieu pour vaincre le mal et faire avancer la cause de l'Évangile. Il est à remarquer qu'à la fois les réformateurs magistériaux et les réformateurs radicaux ont cru pouvoir identifier l'ivraie à l'œuvre de l'antichrist. Ils auraient été d'accord avec la phrase de Calvin tirée de la préface de son *Institution de la religion chrétienne* adressée à François 1^{er} : « Il (le diable) s'efforce par violence et mains des hommes, d'arracher ceste vraye semence : et d'autant qu'il est en luy,

Proof Text for Religious Liberty to the end of the 16th century », *Church History* 1, 1932, pp. 67-89.

⁴ Pierre Bühler, *op. cit.*, p. 93.

⁵ Pierre Bühler, *op. cit.*, p. 100. À l'analyse de Pierre Bühler sur l'interprétation de cette parabole au XVI^e siècle, il manque la prise en compte du rôle du magistrat en rapport avec la répression de l'hérésie.

il tasche par son yvroye de la supplanter, afin de l'empescher de croistre et rendre son fruit » (1535). À n'en pas douter Calvin pensait vraiment lutter contre l'ivraie par la pure doctrine seule. Mais il avait été précédé quatre années auparavant (1531) par le réformateur Zwingli qui avait lui aussi adressé son « Exposé de la pure doctrine »⁶ au « très saint Roi très chrétien » François 1^{er}. Zwingli le mettait en garde tant contre les exactions des « papistes » que contre l'ivraie des « catabaptistes »⁷, l'incitant d'une part à ne pas écouter tous ceux qui attribuent à Zwingli leur sédition. Zwingli l'avertit ensuite qu'il fallait remédier contre les « catabaptistes », sinon « il en résulterait un tel désordre de toutes choses dans l'ensemble de ton royaume qu'il serait difficile d'y porter remède⁸ ». De là à voir dans la confession de Zwingli une incitation à se servir de l'épée et du feu, il n'y a qu'un pas que le « Roi très chrétien » franchira par des bûchers dans son royaume, entre 1533 et 1535. Il se justifiera du reste auprès de la ligue (protestante) de Smalkalde en leur disant qu'il n'avait que remédié contre les « catabaptistes »... La confession de foi de Zwingli se situe six ans après la rupture violente avec les anabaptistes zurichois⁹. C'est dire que le contentieux entre ces deux types de réformation était profond et que l'impact de ces lectures différentes de la parabole sur le royaume de France et la diffusion des idées réformatrices radicales, était tragique dans ces années charnières.

L'*Institution* de Calvin (1535) est également en lien avec les événements qui se déroulent à Paris entre 1533 et 1535. Alors qu'en 1532 François 1^{er} était encore relativement ouvert à une réformation de l'Église, en janvier 1535 il mène une « procession expiatoire » contre l'offense faite par des « évangéliques » dans l'affaire des Placards. François 1^{er} cherchera par la suite à justifier ses actions répressives des dissidents français entre 1533 et 1535 face à des Suisses et Allemands de la ligue de Smalkalde qui lui demandent des comptes par rapport à la vague de répression. Il expliquera, via ses ambassadeurs Guillaume et Jean du Bellay, avoir voulu « châtier quelques anabaptistes en révolte contre son autorité, et des coupables dont les crimes méritaient le dernier supplice¹⁰ ».

⁶ On lira la traduction française faite d'après le texte latin de 1531 parue dans *Études théologiques et religieuses*. Textes réformateurs inédits. Textes réunis et édités par Chrystel Bernat, tome 92, 2017/1, spécialement pp. 192-196.

⁷ Litt. contre le baptême – entendre celui des nourrissons.

⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁹ Et trois ans avant la venue éphémère au pouvoir d'anabaptistes illuminés à Münster en Westphalie (1534-35).

¹⁰ Cf. l'introduction à *l'Institution de la religion chrétienne*, Paris, 1859, p. ix.

Calvin emboîtera le pas à la démarche de Zwingli, comme le montre sa préface de *l'Institution de la religion chrétienne*. Les deux grands et premiers représentants du courant appelé plus tard « réformé » ont fortement cherché à se démarquer de ce qui pouvait le plus effrayer un monarque de droit divin, soit la remise en question de l'ordre établi. Cette volonté apologétique éclaire la pensée et les actions tant de Zwingli que de Calvin. Il y a bien eu chez Luther, comme chez d'autres réformateurs tel Calvin, une évolution allant dans le sens d'un durcissement des mesures de répression, c'est-à-dire légitimant le recours de moyens de contrainte des consciences ou des corps¹¹.

Pour « la seule gloire de Dieu », il est arrivé à des réformateurs aussi brillants que Calvin, de cautionner, d'encourager les extraditions, de renseigner même l'inquisition et à de rares occasions aussi de pousser le magistrat à mettre à mort pour des raisons religieuses. Je pense ici à l'exécution à Genève de l'hérétique Michel Servet (1511-1553). Ayant trouvé refuge à Genève, l'accusation se portait sur des sujets en rapport avec la première table de la loi : l'antitrinitarisme, sa doctrine de la régénération et du baptême des croyants professants.

Mais, en recourant au pouvoir des princes, des rois ou des magistrats urbains, les réformateurs magistériaux auront, selon une lecture anabaptiste, rejoint les rangs de ceux qu'ils dénonçaient, c'est-à-dire les forces antichristiques à l'œuvre au cours des siècles. Vieux et profond contentieux entre familles héritières des premières heures de la Réformation. De récentes demandes de pardon ont ici et là grandement contribué aux réconciliations entre familles héritières de la réformation.

Faire punir les personnes perçues comme « hérétiques », sous le couvert du péché de « blasphème », c'est ouvrir la boîte de pandore. C'est là une différence majeure entre deux sortes de réformations. L'enjeu est le rapport entre le recours au glaive et la conduite des disciples du Christ qui n'usent que de la force de la Parole par l'Esprit, laissant le jugement au Seigneur et à ses anges. Si de nos jours la non-

¹¹ Nous nous référons entre autres au travail des historiens des entretiens luthéromennonites, auxquels nous avons eu le privilège de participer. Voir *Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ. Rapport de la Commission internationale d'études Luthéro-Mennonite* (Fédération luthérienne mondiale et Conférence mennonite mondiale), 2010. Y figure, en langue française, le traité de 1536 incitant les princes chrétiens à punir physiquement et par l'épée les anabaptistes, et signé par Martin Luther et Philippe Mélanchthon, etc. ; en « annexe A » du volume cité, pp. 113-118.

contrainte en matière religieuse semble partagée en Occident, elle reste fragile, aussi parmi les tenants d'une réformation biblique. Le sujet mérite d'être pensé théologiquement, car il met en évidence des différences herméneutiques dans le rapport entre les deux testaments et la compréhension de la mission de l'Église.

II. Pilgram Marpeck (1495-1556) et la parabole de l'ivraie¹²

Voici un commentaire de la parabole du bon grain et de l'ivraie issu des premières décennies de la réformation. Il est tiré du traité « Dévoilement de la prostituée babylonienne et des antichrists... »¹³ L'anabaptiste Pilgram Marpeck¹⁴ en est de toute vraisemblance l'auteur, selon plusieurs recherches relativement récentes de Walter Klaassen et de Neal Blough¹⁵. La date de rédaction se situe autour des années 1531-1532 en réaction à la mise en place de la ligue de Smalkalde, donc d'une coalition armée protestante qui cherchera à protester contre l'empereur germanique et à défendre sa compréhension de la vérité.

« Laisser croître ensemble... jusqu'au temps de la moisson ! » Une voix anabaptiste¹⁶ explique que cette parabole relève tant de l'éthique sociale chrétienne que de la discipline d'Église. Voici le document :

¹² Extrait traduit en langue française par Neal Blough et Claude Baecher à partir d'une reproduction du traité parue dans *Mennonite Quarterly Review* janvier 1958, vol. xxxii, par Hans J. Hillerbrand, « An early anabaptist Treatise on the Christian and the State », pp. 45ss.

¹³ Le titre complet de ce traité : « Mise à nu de la prostituée babylonienne et des antichrists, les vieux et nouveaux mystères et abominations mis en lumière. Aussi de la victoire, de la paix et de la souveraineté des chrétiens authentiques, de leur manière d'obéir aux autorités, de porter la croix sans sédition et sans réplique avec le Christ en toute patience et amour, pour la louange de Dieu et le service, le renforcement et l'amélioration de toutes les personnes pieuses, cherchant Dieu ».

¹⁴ Pour sa pensée, cf. Neal Blough, *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, coll. Histoire et société, 4, Labor et Fides, Genève, 1984, 280 p.

¹⁵ On lira l'article de Neal Blough au sujet du traité l'*Aufdeckung* (« La mise à nu de la prostituée babylonienne »), dans *Eschatologie et vie quotidienne* (sous dir. Neal Blough), Excelsis, collection Perspectives Anabaptistes, 2001, « Eschatologie, christologie et éthique : la fin justifie les moyens », pp. 13-37.

¹⁶ Voir plus généralement sur l'anabaptisme George Huntston Williams, 3^e édition, vol. XV de *Sixteenth Century Essays & Studies, The Radical Reformation*, 1992.

S'il arrive comme précédemment qu'un nouvel antichrist naisse ou soit fabriqué, j'espère que le Seigneur va nous en délivrer¹⁷ pour sa propre cause et pour que les siens ne deviennent pas victimes des truies qui ravagent le vignoble de Dieu (Psaume 79 et 80)¹⁸, mais que les brebis et les bergers des brebis soient préservés, qui plantent son vignoble sans le brouter¹⁹ et que le Christ demeure notre souverain berger maintenant et à jamais. Amen.

Enfin, et en conclusion, à tous ceux qui voudraient mélanger le royaume du Christ et le pouvoir temporel et qui distinguent le bien et le mal et veulent le déraciner²⁰ autrement que par la Parole et l'Esprit de Dieu, je voudrais répondre par le décret²¹ de la parabole du Christ qui se trouve en Matthieu 13 (24-30). Il en va du Royaume des cieux comme d'un homme qui a semé du bon grain dans son champ. Pendant que les gens dormaient, son ennemi est venu ; par-dessus, il a semé de l'ivraie en plein milieu du blé et il s'en est allé. Quand l'herbe eut poussé et produit l'épi, lors apparut aussi l'ivraie. Les serviteurs du Maître de maison virent lui dire : « Seigneur, n'est-ce pas du bon grain que tu as semé dans ton champ ? D'où vient donc qu'il s'y trouve de l'ivraie ? » Il leur dit ; « C'est un ennemi qui a fait cela ». Les serviteurs lui disent : « Alors veux-tu que nous allions la ramasser ou la déraciner ?²² ». « Non, dit-il, de peur qu'en ramassant l'ivraie vous ne déraciniez le blé avec elle. Laissez l'un et l'autre croître ensemble jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour les brûler ; quant au blé, recueillez-le²³ dans mon grenier. »

¹⁷ *Fürkommen* = dans le sens d'en prendre soin, nous en délivrer, cf. Ps 29,9.

¹⁸ La métaphore est celle de la vigne, symbole du peuple de Dieu, qu'il convient de soigner pour qu'elle porte du bon fruit. Pour la relation de la vigne du Seigneur et l'antichrist, dont il est aussi fait allusion chez Marpeck, voir la littérature wyclifite ou hussite du début à la fin du XV^e siècle, etc. (cf. Mernard Mc Ginn, *Anti-Christ. Two thousand years of the human fascination with evil*, SanFrancisco, Harper, 1994, pp. 184-187). Les peintres Lucas Cranach le Vieux et le Jeune ont su s'inspirer de la différence de traitement de l'antichrist et des bons bergers dans la vigne, dans certaines de leurs œuvres au XVI^e siècle.

¹⁹ *Aberzen*.

²⁰ *Mag aussreüten*.

²¹ *Urteil*.

²² *Ausjetten oder aussreürren*.

²³ *Sammelent*.

Alors les disciples lui ont demandé la signification de la parabole. Que les contradicteurs écoutent et jugent eux-mêmes si le Christ a donné aux siens le glaive du pouvoir temporel²⁴ ou l'ordre de ramasser l'ivraie avant la fin du monde. Jésus répondit en disant à ses disciples :

Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les sujets du Royaume ; l'ivraie, ce sont les sujets du Malin ; l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable ; la moisson, c'est la fin du monde ; les moissonneurs, ce sont les anges. De même que l'on ramasse l'ivraie pour la brûler au feu, ainsi en sera-t-il à la fin du monde ; le Fils de l'homme enverra ses anges ; ils ramasseront, pour le mettre hors de son Royaume, toutes les causes de chute et tous ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise de feu ; là seront les pleurs et les grincements de dents. Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père. Entende qui a des oreilles !

Nos contradicteurs doivent bien le noter ; dans ce temps le Seigneur Christ est un Sauveur²⁵ et non pas quelqu'un qui ruine²⁶. Tous les hommes peuvent être sauvés²⁷ jusqu'au temps déterminé du jugement dernier²⁸, où il n'y aura plus de possibilité de repentance. Jésus commande à ses serviteurs et aux hommes de juger les affaires extérieures et du moment, et non pas les affaires futures et intérieures (notes, les croyances). Autrement la grâce de Dieu serait raccourcie et le blé déjà arraché. Sinon pourquoi le Christ aurait-il raconté cette parabole ? Aussi longtemps que l'homme est dans cette vie corporelle²⁹, et aussi mauvais soit-il, il peut être converti à l'amélioration par la grâce du Christ et par le témoignage de patience et l'amour des siens. Car il y a douze heures dans la journée, comme le Christ lui-même le dit (Jn 11,9). S'il avait été arraché, il est certain que cela ne pouvait se produire. Ainsi, le Christ doux et humble a commandé aux siens d'apprendre de lui (Jn 13, v. 36 [?] et Mt 11,29) et de donner tout son temps à l'homme et d'attendre fidèlement. Par cette parabole il ordonne aux siens d'attendre

²⁴ *Das schwerdt des leiblichen gewalts.*

²⁵ *Ein sãligmacher.*

²⁶ *Ain verderber.*

²⁷ *Erloesung.*

²⁸ *Den gestrengen gericht.*

²⁹ *Leiblichem leben.*

et ne commande à personne de juger ou de condamner par l'épée. Presque tout le chapitre 5 de l'Évangile selon Matthieu nous dit de ne contraindre³⁰ personne ni de dominer³¹, mais plutôt de se laisser contraindre³² et se laisser dominer³³, et présenter ces doctrines en toute patience. Ceux qui font autrement sont du monde et non du Christ, infidèles et non fidèles. Ceux qui prennent l'épée pour se battre doivent être jugés par l'épée, comme le décrit Jean au chapitre 13 de l'Apocalypse (v. 10) et également Mt 16³⁴.

Le temps de la « patience » est pour ce type d'anabaptiste communautaire et pacifique un temps de la patience divine, mais également de la patience des disciples du Christ. Comme leur maître, ces derniers laissent ouvert un temps où, grâce à la proclamation de l'Évangile, une repentance est encore envisageable, car les protagonistes peuvent, avant le temps de la moisson, se rendre à l'évidence de leurs mauvais comportements et de l'origine de leur égarement et changer de vie...

Les réformateurs magistériaux, de leur côté, s'appuient directement ou indirectement sur le pouvoir pour promouvoir leurs réformes, et restent de ce fait encore prisonniers des concepts de chrétienté. Une ecclésiologie de type anabaptiste n'imagine pas devoir promouvoir dans la société une répression en matière religieuse – précisément à cause de l'eschatologie qui la motive : le jugement appartient au Seigneur. Elle agira par l'annonce de la Parole et maintiendra la nécessité d'une discipline fraternelle et aimante dans l'Église (Mt 18). Elle sera perçue comme séparatiste, mais du coup sera aussi vue comme plus missionnaire ou prophétique par rapport à la société. Sa tentation sera le repli du monde, ce qui n'est qu'un autre moyen de penser – à tort ! – faire le tri avant la moisson. Ces ecclésiologies, au fond différentes, se manifestent encore de nos jours, parmi les partisans du *sola scriptura*, bien que les évolutions de la société moderne occidentale vers une société sécularisée et pluraliste rendent les enjeux concrets moins prégnants.

L'anabaptiste Balthasar Hubmaier avait rédigé, dès 1524, un traité s'élevant contre la répression des hérétiques, et fonda son

³⁰ *Zwingen*.

³¹ *Herschen*.

³² *Bezwingen*.

³³ *Begwältigen lassen*.

³⁴ [Sic.] il s'agit de 26,52.

raisonnement par des raisons bibliques parmi lesquelles l'œuvre de Jésus-Christ et la parabole de l'ivraie³⁵. J'ai été frappé, en relisant les échanges plus tardifs de Jean Calvin et de Sébastien Castellion, combien la parabole du bon grain et de l'ivraie revenait souvent dans leurs propos, après la mise à mort de Michel Servet à Genève, ce qui met aussi en lumière leurs interprétations divergentes. Sébastien Castellion (1515-1563) était devenu lui aussi pour diverses raisons, *persona non grata* à Genève³⁶. Castellion reprendra et développera vingt années après Marpeck, en 1554, ce que des anabaptistes et d'autres avaient soutenu. En matière de respect des consciences et des convictions, nous sommes en dette envers la réforme radicale, pour des raisons bibliques, et bien avant les Lumières humanistes.

L'anabaptisme n'est pas un épiphénomène sans incidence dans l'histoire de la Réforme surtout si on considère qu'aujourd'hui il a une large progéniture spirituelle parmi le christianisme évangélique mondial. Les professants hésitent pourtant souvent à se réclamer, par méconnaissance, de certaines figures anabaptistes des débuts de la réformation, privilégiant « les grands réformateurs ». La pensée de la « réformation radicale » pour reprendre une formule de l'historien Richard Stauffer, l'anabaptisme, reste pourtant, sous ses aspects importants, encore largement ignorée.

Il s'agit bien dans cette parabole de trouver des moyens fidèles au Christ et aux apôtres pour résister aux hérétiques et aux impies, mais sans les « arracher », c'est-à-dire sans « forcer les consciences », « laissant leur punition par Dieu, au moment qu'il aura choisi, et non par les hommes³⁷ ». Cela concerne alors aussi le péché de « blasphème » que Calvin a inclus dans son troisième usage de la loi. Castellion lui, dira avec une grande lucidité, en rapport avec la parabole : « Nous apprenons par ce texte comment il nous faut gouverner

³⁵ Neal Blough, *Les révoltés de l'Évangile. Balthasar Hubmaier et les origines de l'anabaptisme*, Paris, Cerf, 2017, 318 p. Voir la traduction française livrée en annexe de son livre : son traité contenant 36 courtes thèses *Concernant les hérétiques et ceux qui les brûlent* (1524), pp. 255-261. Hubmaier est proche des thèses d'Érasme dans sa lecture de Matthieu 13 (ses thèses 8, 9, 11 et 13).

³⁶ Par exemple Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, traduit du latin, présenté et annoté par Étienne Barilier, Éditions Zoe, 1998, p. 91-92. Mettre à mort c'est interdire aux gens de jamais changer, dira-t-il... Ce livre fut écrit en 1554, l'année suivant la mise à mort de Servet (1553), mais immédiatement censuré, il ne paraîtra finalement qu'en... 1612.

³⁷ Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 98. Il plaidera aussi, comme une solution à la guerre des religions – de ne pas forcer les consciences, aussi de « différer le châtement des hérétiques jusqu'à l'arrivée du Juge » (p. 98). Notons qu'il parle du châtement, non pas du fait de confronter les idées, ni d'annoncer l'Évangile.

envers les hérétiques et faux docteurs, c'est de ne les extirper, et ne les mettre pas à mort : car Christ le démontre ici évidemment, quand il dit : 'Laissez croître l'un et l'autre'. Il faut procéder à l'encontre d'eux par la seule Parole de Dieu³⁸ ». « On peut voir ici à quel point nous avons mal agi, nous qui avons voulu conduire les Turcs à la foi par la guerre, les hérétiques par le feu, les Juifs en les menaçant de mort, ou par d'autres injustices. Nous qui avons voulu arracher l'ivraie par nos propres forces, comme si nous avions le pouvoir d'agir sur les cœurs et les esprits, comme si nous avions en main la puissance de conduire tous les hommes à la justice et à la piété. Ce que Dieu unique ne fait pas, cela n'est pas à faire... Nous les mettons à mort, leur interdisant de jamais changer³⁹ ».

■

³⁸ Sébastien Castellion, *Traité des Hérétiques. À savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes* (traité de 1554), Genève, 1913, p. 52, pp. 136, 138s (réédité depuis aux Éditions Ampelos, 2009).

³⁹ Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 91.

Eschatologie et mission chez Calvin

par Henri
BLOCHER

théologien,
Nogent-sur-Marne
(France)

Cette Bonne Nouvelle du Règne/Royaume sera prêchée dans le monde entier, pour être un témoignage à l'adresse de toutes les nations/tous les païens : alors viendra la fin (Matthieu 24,14). Le dit du Seigneur Jésus associe à coup sûr la mission évangélisatrice et l'eschatologie. Jean Calvin, qui a tant combattu pour que la Parole du Christ, le sceptre même de son Règne, soit fidèlement obéie dans l'Église, a-t-il su pareillement lier les deux ?

De nombreux auteurs en doutent fort. On reproche couramment à la Réforme protestante du XVI^e siècle un grave déficit à cet égard. Une *Histoire des missions* qui fait autorité déplore : « Non seulement les Réformateurs n'ont pas envoyé de missionnaires, mais surtout, [...] ils n'ont établi aucune base théologique pour une missiologie évangélique », et interroge : « Pourquoi ce manque d'intérêt ; alors qu'à la même époque, dominicains, franciscains et jésuites étaient actifs en Asie et en Amérique ? » Le contraste avec les jésuites est saisissant. Ignace de Loyola (« vocation tardive ») et Jean Calvin se sont sans doute côtoyés quelques semaines dans le même Collège Montaigu, au début de 1528 ; quelques années plus tard, l'un des premiers disciples du fondateur de la Compagnie de Jésus, François Xavier, s'embarquait pour l'Extrême-Orient ; rien de comparable du côté réformé.

Est-ce la faiblesse de l'eschatologie qu'il faudrait incriminer ? Karl Barth estimait, des Réformateurs, « l'eschatologie est la partie la plus faible de leur doctrine ». Certains ont voulu illustrer cette faiblesse en citant l'absence de commentaire de l'Apocalypse dans la série de Calvin sur le Nouveau Testament. D'autres, il est vrai, l'en

ont félicité : le grand érudit Scaliger s'est exclamé : « Comme Calvin a bien saisi la pensée des prophètes ! [...] Calvin a fait le mieux en écrivant le moins sur l'Apocalypse ». Ou bien la faiblesse se logerait-elle dans l'excès d'intérêt pour les prophéties de la fin, la conviction fiévreuse d'une telle imminence qu'il était trop tard pour la mission ? Le grand historien du progrès missionnaire Kenneth S. Latourette le pensait et Jacques Blocher et Jacques Blandenier écrivent dans ce sens : « Il n'est plus temps de rêver à de nouvelles conquêtes au-delà des mers », puisque la fin est là. Il est vrai que nous sous-estimons l'importance de l'imminence eschatologique chez les Réformateurs. Non seulement chez les « radicaux » comme Hans Hut et Melchior Hoffmann : Luther a publié un livre de calculs et prédit la Parousie pour 1558. Calvin, plus sobre et plus prudent, partageait la conviction que la papauté accomplissait ce qu'annonce 2 Thessaloniciens 2. Pour lui, c'est une évidence : le lecteur qui regardera à « ce que le Pape s'usurpe : encore que ce soit un enfant de dix ans, il ne sera pas fort empêché à cognoistre l'Antéchrist ». Le grand dénouement doit être très proche. Rappelons-nous la menace turque, qui allait aussi dans ce sens : Vienne assiégée par le sultan en 1529 (et encore, la dernière fois, en 1683) !

Avant de chercher les causes, il faut cependant, vérifier le diagnostic. Thomas Torrance (prompt, il est vrai, à prendre ses désirs pour des réalités), fait de Calvin, au contraire des jugements déjà cités, un *théologien missionnaire*. Andrew Buckler, surtout, propose une thèse, nuancée certes, mais bien étoffée, qui va dans le même sens.

Le pivot de la thèse d'A. Buckler concerne la méthode, ou même, avant la méthode, la définition des termes de l'énoncé : qu'appeler *mission* ? L'image mentale qui accompagne la mention de William Carey, le grand pionnier, ou François Coillard pour le protestantisme français, situe la mission *outré-mer*, dans une civilisation techniquement moins avancée... Mais restreindre à cette situation la mission, dès qu'on y réfléchit, laisse voir son arbitraire. Avec Buckler, il convient d'élargir. La mission de l'Église, au sens biblique et théologiquement responsable, a pour principe l'obligation du *témoignage* ou proclamation de l'Évangile ; pour détermination « étymologique » l'*envoi* de ceux qui le rendront (« mission » de *mittere*, « envoyer » ; les témoins ne restent pas chez eux), et pour qualification supplémentaire l'illimitation du champ : dans le *monde entier*. C'est selon cette triade que nous voulons cerner quel fut l'enseignement de Calvin, et, chaque fois, le rapport à l'eschatologie.

L'appel au témoignage

Que le chrétien porte la Bonne Nouvelle aux autres avec l'espoir qu'ils la reçoivent avec foi, c'est, comme vocation que Dieu adresse ou obligation qu'il impose, le principe de la mission. On peut dire aussi : du *proselýtisme*, selon le sens originel du terme – le *proselýte* est celui qui « vient se joindre », nom dérivé du verbe employé en Hébreux 12,22, *proselèluthate* – et selon, c'est parfaitement net, son usage classique. Les connotations négatives récemment ajoutées au mot « prosélytisme », et qui n'ont rien d'innocent (on déforme le sens du mot pour nuire à la chose), et cela dans les Églises, montrent assez que le principe ne va pas de soi. Calvin l'a-t-il maintenu ? Quelques-uns ont imaginé que la prédestination en éloignait Calvin. Buckler les réfute. Une lecture attentive lève toute ambiguïté. C'est même la vigueur d'affirmation du réformateur qui étonne.

Le principe est posé : « Il n'y a Chrestien qui ne se doyye estimer estre tesmoin de Christ ». Calvin commente ainsi le récit d'Actes 10 : Corneille, en invitant ses amis,

Considera en soy-mesme combien il estoit obligé de procurer la gloire de Dieu et le salut de ses frères : il cognut que c'eust esté une chose inique et inhumaine, comme de faict elle eust esté, de chercher son proufit particulier sans avoir esgard aux autres : il estima que c'eust esté une vileine lascheté de fouir sous terre le thrésor de l'Évangile. [...] qu'un chacun prene ses frères par la main pour les inciter et les exhorter à la foy.

L'Ancien Testament fournit l'occasion de marteler le même rappel. Sur Ésaïe 2,3, Calvin souligne que « les hommes pieux seront remplis d'un zèle ardent pour propager la doctrine de la piété » : pour lui, « rien ne serait plus éloigné de la nature de la foi que cette apathie (*torpore*) qui ferait que quelqu'un, ne se souciant pas de ses frères, garderait et étoufferait en lui-même la lumière de la connaissance ». Sur le Psaume 51,15, il souligne : « Non seulement la règle de charité commande cela, Que ceux que le Seigneur a relevés & redressés tendent la main aux autres, mais aussi l'amour de piété & le zèle de la gloire de Dieu les doit inciter à tascher, en tant qu'en eux est, que tous les autres soyent participans de la mesme grace ». Seule l'ignorance ou l'injuste caricature plaquée sur les textes peut faire négliger de tels accents !

Quel lien avec l'eschatologie ? Le thème du Règne ou Royaume de Dieu s'y rattache, et joue un rôle clé dans la théologie de la mission. Nous y reviendrons plus loin. Nous nous concentrons à ce stade

sur l'eschatologie *individuelle*. L'appel au témoignage, dont l'amour du prochain est un ressort, est d'autant plus urgent que les incroyants glissent vers le châtement éternel. Calvin n'élude pas l'austère doctrine. Dans son sermon sur Deutéronome 33,18-19, prêché le 8 mai 1555, il demande : « Voyant que les hommes vont à la perdition, jusqu'à ce que Dieu les ait sous son obéissance, ne devons-nous point être émus de pitié pour retirer les pauvres âmes de l'enfer, et les amener au chemin du salut ? ». Pourquoi Zabulon et Issacar sont-ils visés dans son texte ? Parce que ce sont les tribus les plus éloignées, exposées à la corruption, et donc en grand danger spirituel. Si le premier écrit théologique écrit par Calvin jeune converti (le *De Psychopannychia*) concernait le prétendu « sommeil des âmes », on peut comprendre qu'il voulait combattre tout affaiblissement de la netteté biblique sur les deux destinées opposées, que scelle la mort. Toujours vigilant, il écarte toute idée de « seconde chance » dans l'au-delà : ceux qui n'ont pas saisi l'offre de l'Évangile « iront incontinent après la mort en des tourmens » ; « c'est une bien grande sottise à aucuns de destourner ceci, ou au lymbe, ou aux enfers... » ; « nous n'obtenons salut que par foy. Il ne faut donc point penser qu'il y ait quelque espérance de salut pour ceux qui sont demeurez endurcis et obstinez jusques à la mort ». Calvin ne maquille rien des vérités les moins populaires.

L'envoi de prédicateurs

L'idée de mission implique davantage que l'appel au témoignage adressé à tout fidèle. L'*envoi* implique une détermination particulière qu'on peut qualifier d'assignation ministérielle. Dans la *pratique* de Calvin, l'envoi de prédicateurs a tenu une place énorme, comme Buckler le rappelle. Le fameux historien (catholique) Imbart de la Tour a relevé, de Calvin : « Toute l'Europe est pour lui comme une terre de mission ». L'assignation de leur tâche à tous les prédicateurs qu'il formait et envoyait en leur mission si risquée était bien conforme à sa doctrine du ministère : « La commission a esté donnée aux Ministres de l'Évangile de nous apporter ceste grâce [...] L'office donc des Ministres est, de nous appliquer le bénéfice de la mort de Christ, si ainsi faut parler. Mais afin que nul n'imagine une application de sorcellerie, telle que les Papistes la forgent [...] tout cela gist en la prédication de l'Évangile ». Dieu « a fait un si grand honneur aux hommes, qu'ils représentent sa personne et la personne de son Fils, quant à testifier la rémission des péchez ».

Deux difficultés surgissent, cependant. C'est une pensée calvinienne à coup sûr que les apôtres (c'est-à-dire les « missionnaires »)

n'étaient envoyés que pour la fondation de l'Église ; et que leur ministère était « extraordinaire », le seul à s'exercer partout, alors que les pasteurs sont attachés à un lieu particulier. D'excellents connaisseurs ont vu dans ces conceptions un frein puissant pour les velléités missionnaires quand la méditation des Écritures les éveillait. Sans nier qu'elles ont pu jouer dans ce sens, il ne faudrait pas ignorer la complexité de la pensée calvinienne. Le paragraphe de l'*Institution* qui retient seulement les deux ministères de pasteur et de docteur (Calvin les distingue) comme « ordinaires (« les autres ont été suscitez par la grâce de Dieu du commencement, c'est-à-dire quand l'Évangile commença d'estre presché »), comporte un ajout significatif. Calvin enchaîne aussitôt : « Combien que quelquesfois encores il en suscite quand la nécessité le requiert ». Il confirme quelques lignes plus loin cette exception : « Combien que je nie pas que Dieu n'ait encores suscité des Apostres puis après, ou bien des évangélistes en leur lieu, *comme nous voyons qu'il a esté fait de nostre temps* ». C'est à cette lumière qu'on saisit avec quelle intention *réfléchie* Calvin appelle Luther « insigne apôtre du Christ ». Commentant Éphésiens 4,11, il écrit : « Quand la religion est abbastardie et descheuë, il [Dieu] suscite extraordinairement des évangélistes, qui remettent de nouveau en lumière et restablissent la pure doctrine ». La conception du régime ordinaire n'était pas un carcan si serré pour le Réformateur !

L'idée de mission est étroitement liée de la création de *nouvelles* Églises (les apôtres, même au sens faible ou étendu au-delà du cercle des 12 et de Paul, sont des fondateurs). Calvin parle le plus souvent de « dresser » des Églises, mais A. Buckler remarque un paragraphe de l'*Institution* (III.xx.42) qui précise sa pensée : « Que Dieu recueille des Églises de toutes les parties du monde, et qu'il les *multiplie en nombre* » ; ce que je souligne implique l'addition d'Églises nouvelles. J'ajoute un passage de la *Supplique à Charles-Quint* : Calvin ose parler d'Églises *fondées et instituées* par le ministère de Luther et de ses collègues.

L'envoi de prédicateurs « députés » à leurs Églises est, aux yeux de Calvin, nécessité urgente à cause de la fonction dévolue par Dieu à la Parole. C'est elle *le* moyen de la grâce. Commentant Actes 1,8, il pose : le « Royaume consiste en la prédication de l'Évangile ». Quand c'est au tour de 1 Corinthiens 1,17, Calvin déploie, certes, tout son zèle pour qu'on ne tire pas de la remarque de l'apôtre une raison de dégrader le baptême, mais il précise bien que le baptême est joint à la Parole proclamée « comme un accessoire et dépendance » et ne confère le bien figuré qu'à titre de prédication visible. Calvin n'explicite guère ce qui fonde théologiquement le rôle de la

Parole. La volonté de Dieu de nous élever au plan de la responsabilité, au lieu de nous appliquer un salut automatique, sa volonté d'engager notre conscience, me paraît déterminante. Calvin l'a reconnue, en notant que Dieu parle d'une volonté divine autre que celle du Décret : « Asçavoir celle qui nous appelle à une obéissance volontaire ». Il ne relève pas une autre raison que j'aime faire ressortir : la Parole est la seule médiation applicatrice qui n'ajoute rien au Tout-Accompli, une fois pour toutes ; la Parole a cette propriété de se rendre comme transparente, de se laisser oublier au profit de l'événement qu'elle annonce. Je crois que Calvin n'aurait pas rejeté cette considération.

Quel rapport avec l'eschatologie ? Il s'articule grâce au dessin très ferme de la doctrine du Règne ou Royaume de Dieu, dont Calvin a vu qu'il avance par la Parole, et dont il schématise l'instauration. Il discerne la part du *déjà* et celle du *pas encore* avec une clarté inégalée jusqu'à lui. « Après que Christ est venu, écrit-il, [...] la fin des âges nous a atteints ». Le commentaire sur les Actes désigne l'effusion du Saint-Esprit comme « le commencement du règne de Christ, et par manière de dire, le renouvellement du monde » (« Argument ») ; c'est l'entrée dans les derniers jours (sur 1,17). Il enseigne que le Royaume de Dieu est « dressé et florit » entre les hommes « quand Christ médiateur les conjoint au Père » (sur 28,31). Depuis, le Royaume avance. « Il nous faut toujours penser à son progrès ». A. Buckler reproduit le sermon du 30 juin 1562 : « Puisque le royaume de David a représenté notre Seigneur Jésus-Christ, dont l'Église est le corps, il ne suffit pas en fait que Dieu *établit* le règne de son Fils, mais il faut également qu'il le fasse grandir et prospérer de jour en jour ». A. Buckler cite encore le Commentaire d'Ézéchiël 17,22, et relève ce raffinement de théologie biblique (très pertinent aujourd'hui alors que les propositions de N. Thomas Wright ont ouvert un nouveau débat) : le retour de l'exil préfigure l'instauration du Royaume lors de la première venue du Christ. Le Commentaire d'Ésaïe, je l'ai remarqué, voit dans le retour permis par Cyrus le Grand « le prélude et l'avant-goût » du Royaume universel du Christ. Dans l'intéressante préface à l'*Institution* de 1559, Calvin fait le lien avec son ministère de docteur-prédicateur : « Dieu m'a rempli de zèle *pour étendre son royaume* et avancer le bien public ».

Le temps du progrès du Règne ou Royaume est celui de la prédication : selon son conseil, c'est pour Dieu « le temps propre et la droite saison de révéler sa grâce », comme le printemps après la neige et le gel. Une exégèse originale complète le tableau : Calvin ne réserve pas à la « fin finale » l'accomplissement de la promesse de 2 Thes-

saloniciens 2,8, le Seigneur « desconfira » l'Antéchrist « par l'esprit de sa bouche ». Le Seigneur l'opère déjà par sa Parole (l'esprit de sa bouche) qui triomphe, fidèlement prêchée, d'un Antéchrist clairement identifié pour le Réformateur. Où l'on voit qu'envoyer des prédicateurs était pour lui étroitement solidaire de sa lecture des prophéties de la fin.

L'universalité de la mission

L'envoi des prédicateurs définit l'*essentiel* de la mission. Ce n'est pas, cependant, sans résonance biblique que la notion courante ajoute l'universalité – et de nos jours avec une insistance redoublée, l'inter-culturalité. L'Écriture parle du monde entier, et des langues les plus variées... Cet accent est-il présent ou absent chez Calvin ?

C'est un refrain qui revient souvent chez Calvin : les apôtres doivent aller *partout*. « Dieu vouloit que sa grace fust publiée par tout le monde ». Et il insiste sur la diversité qu'évoque le phénomène des langues en Actes 2 : ce signe donné aux apôtres « appartient à la charge et office qui leur estoit commis, c'est à sçavoir de publier le salut que nostre Seigneur Jésus Christ avoit apporté à tout le monde. Ce qui ne se pouvoit faire que Dieu ne leur donnast diversité de langues... ». Dieu « a envoyé des langues départies aux Apostres, afin qu'il n'y eust nation qui ne fust participante de la doctrine qui leur avoit esté commise ». Déjà son Commentaire d'Ésaïe 2,3 interprète le « nombreux » du texte (*rabbîm*) comme signifiant *divers*. L'audace (relative) montre l'appréciation positive du multi-culturel ! Nouveauté de la Nouvelle Alliance, « le Seigneur commande aux Ministres de l'Évangile qu'ils sortent *loin*, pour espandre la doctrine de salut *de tous costez* du monde » – et Calvin souligne « que ceci ne s'adresse pas aux Apostres seuls » mais aux Ministres de l'Évangile jusqu'à la fin du monde.

L'universalité caractérise le règne du Christ, et se rattache par là à l'eschatologie. Elle apparaît aussi comme le corollaire de l'unique médiation entre Dieu et l'humanité : « Il n'y a point eu de manifestation faite aux Gentils sans Christ, non plus qu'aux Juifs. Car ce qu'il dit, Je suis la voye, (Jehan, XIV, 6) n'appartient pas seulement à un siècle ou une nation, mais en parlant ainsi, il prononce que c'est luy seul par lequel tous parviennent à Dieu ».

A. Buckler, avec appui sur Philip E. Hughes, plaide que l'Europe et les autres pays du monde sont placés dans la même catégorie par les Réformateurs. Il cite un sermon sur Deutéronome 33,18-19 qui envisage expressément le témoignage où le paganisme est établi :

« Et si nous sommes, à l'occasion, parmi les idolâtres, tentons par tous les moyens de les gagner à Dieu par l'Évangile de notre Seigneur Jésus Christ ». Un paragraphe de l'*Institution* (IV.ii.11) suggère une nuance, voire qu'une tension travaille sous la surface. Après avoir souligné que les Israélites qui naissaient, sous l'ancienne administration, étaient appelés *siens* par Dieu, malgré leur souillure, Calvin écrit : « En ceste manière, d'autant qu'il a mis une fois son alliance en France, en Italie, en Allemagne et autres païs, combien que tout ait esté après oppressé par la tyrannie de l'Antéchrist, néantmoins afin que son alliance y demeurast inviolable, il a voulu que le Baptesme y soit demeuré pour tesmoignage d'icelle alliance ». Une différence entre les nations, entre celles d'Europe et les autres considérées comme païennes, semble impliquée. Le régime des pays « chrétiens » est assimilé à celui de l'Israël vétérotestamentaire. Certes, la formule « il a mis son alliance » n'est pas aussi forte que celle qu'il pourrait employer pour Israël, « il a fait alliance avec », mais la phrase reflète l'idée constantinienne de chrétienté, et elle s'accorde avec la tendance, que beaucoup ont remarquée, à minimiser les différences entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Elle a pu jouer contre la mission outre-mer. Une conception propre (que je sache) à Calvin peut éclairer sa pensée. Il interprète l'élection d'Israël comme nation charnelle en termes de « grâce moyenne », un avantage, certes, mais qui n'assure pas le salut : « Telle vocation externe sans l'efficace secrette du saint Esprit, est comme une grâce moyenne entre la réjection du genre humain et l'élection des fidèles, qui vrayement sont enfans de Dieu ». Il est vraisemblable qu'il ait considéré l'appartenance de la France, l'Italie, etc., à la chrétienté comme une « grâce moyenne » d'analogie portée. Avec une certaine différence pour la mission.

Assez proche de ce point, on ne peut pas négliger une question parmi les plus « chaudes » en notre actualité : celle de la mission auprès des Juifs, de leur rapport au salut, et d'un chapitre particulier de l'eschatologie qui les concernerait. Peut-on discerner la position qu'adopte Calvin ?

Calvin ne se lasse pas de célébrer la suppression du mur de séparation (la « paroy » dans son vocabulaire) : la plupart des textes d'universalité, comme déjà les commentaires sur Ésaïe 2,1ss, ont en vue l'union des Juifs et des Gentils. Attend-il, en outre, un puissant mouvement de conversion massive d'Israélites « selon la chair » vers la fin de l'ère présente ? Il est difficile de le déterminer. Certaines formulations du commentaire de Romains 11 le laissent penser. Sur 11,12, il écrit qu'Israël est tombé « non pas afin qu'il fust précipité en ruine éternelle, mais afin que la bénédiction de Dieu par luy

méprisée, parveinst aux Gentils, afin que *finalement Israël mesmo soit resveillé à chercher le Seigneur »*. Sur 11,21, il affirme : « Dieu se réconciliera derechef ce peuple premier avec lequel il a fait divorce ». Sur Actes 22,22, après des paroles sévères pour l'incrédulité orgueilleuse, il ajoute : « Voylà quels sont les fruits de leur réprobation, jusques à ce que selon la prophétie de S. Paul, Dieu recueille le résidu d'iceux, Rom. XI, 5 ». Mais sur 1 Thessaloniens 2,16, les perspectives sont plus sombres, seul le jugement semble prévu pour la nation, avec l'« exception » de Romains 11, « asçavoir que tousjours le Seigneur aura quelque semence de résidu » – seulement des re-greffes individuelles au fil de l'histoire. Il ne présente pas autrement la re-greffe en expliquant Romains 11,23. Il ne dit rien de plus en traitant des autres passages que je prends (pour ma part) comme la suggestion, discrète il est vrai, qu'une conversion massive et finale d'Israël figure dans le dessein de Dieu. Hésitait-il ? Voulait-il éviter de déclencher une polémique ?

La continuité entre Israël et l'Église, « Israël de Dieu », est pour Calvin évidente, mais les Juifs qui en ont été retranchés gardent une marque de l'élection nationale. Ils possèdent une « noblesse spirituelle de lignage », « privilège surnaturel ». Du coup, s'ils se rangent à l'obéissance de la foi, ils « tiendront le premier lieu, comme estant les enfans aisnez en la maison de Dieu ». Israël « demeure un peuple spécial » ; « de toute la multitude il [Dieu] s'est réservé quelque semence de résidu mais aussi pource que le nom d'Église demeroit encore par devers eux, comme le droict héréditaire ». Calvin pose les bases du philo-judaïsme qui sera caractéristique du protestantisme français. Mais ce serait une funeste erreur d'aiguillage que d'imaginer chez lui la pensée de deux alliances salutaires parallèles, l'une pour les Juifs sans soumission à Jésus ! Les privilèges des Israélites « selon la chair » sont de nul profit sans la foi en Christ. Calvin a soin de stipuler que les croyants juifs en « Yésua' » (comme préfère nommer le Seigneur un certain nombre d'entre eux aujourd'hui) ne sont plus astreints à l'observation de la loi cérémonielle. L'envoi de prédicateurs de l'Évangile de Jésus aux Juifs allait pour lui de soi.

Le Seigneur lui-même, selon la prédiction et promesse consignée en Matthieu 24,14, lie la conclusion de l'histoire à l'accomplissement de la tâche missionnaire. Le *Précis d'histoire des religions* ne relève du commentaire de ce verset par Calvin que ce trait négatif : bien qu'il parle des antipodes, Calvin « n'en tire pas la conclusion qu'il faut aller les évangéliser ». Si l'on scrute le passage, il est possible d'en faire une lecture plus optimiste. Si Calvin évoque les antipodes, c'est pour répondre à une objection (certains prétendaient

prendre en faute la parole de l'Évangile en arguant du fait que les antipodes n'avaient pas entendu) ; il cite alors 1 Timothée 2,6 : la Première Venue du Christ ouvre le temps qui est « droitement la saison en laquelle il falloit que tout le monde fust appelé à Dieu ». Si l'on tient compte de la situation historique, de la persistance du régime constantinien, de la conviction de l'imminence de la Fin (conviction qu'ont partagée beaucoup de générations avec moins de signes favorables, car le XVI^e siècle fut bien la fin d'un monde si ce ne fut pas la fin du monde), il n'est pas exagéré de créditer l'enseignement si cohérent de Calvin d'une orientation positive. Il a au moins préparé l'élaboration d'une missiologie évangélique équilibrée, éclairée par une eschatologie sobrement scripturaire. Il en a posé les bases. Dieu *nous* aide, dans notre situation, à la consolider, à la purifier de toute scorie, à l'affiner, à l'approfondir, avec autant de cohérence – et à la mettre en pratique !



Réforme, liberté de conscience et avenir

par **Paul WELLS**,
professeur émérite
à la Faculté
Jean Calvin,
Aix-en-Provence

La thèse fondamentale de cette présentation est que, dans une perspective biblique, la notion de conscience et de sa liberté est liée à la situation de l'être humain devant Dieu, laquelle se définit par le début et la fin de l'histoire : la création et le jugement final. Cette double fonction proto-eschatologique et eschatologique de la conscience constitue l'être humain comme être espérant.

La liberté de conscience est donc une réalité eschatologique qui rejoint le passé et l'avenir, une réflexion sur la qualité des actes historiques de l'être humain, *coram Deo*. En tant qu'attribut d'une personne créée à l'image de Dieu, la conscience fonctionne dans le contexte de la théologie naturelle ; en tant que réalité orientée vers l'avenir, elle anticipe le tribunal divin, avec exonération ou condamnation.

Nous aborderons ce sujet progressivement :

- D'abord, en esquissant les variations que la liberté de conscience a subies au cours de l'histoire depuis la Réforme ;
- Ensuite, en établissant un lien entre la conscience et l'avenir historique chez Luther ;
- Puis, en indiquant la fonction eschatologique de la conscience dans la perspective de l'avenir final, avec référence à Calvin ;
- Enfin, quelques mots de conclusion.

Les variations historiques de la liberté de conscience

La notion de liberté de conscience est souvent considérée comme une conséquence des réformes protestantes. Ceci est difficile

à démontrer, car les éléments principaux pour les réformateurs, à savoir la création à l'image de Dieu, la loi de Dieu et le jugement dernier, sont absents de ce qu'on appelle l'ordre moral moderne. En réalité, aujourd'hui, coexistent simultanément plusieurs interprétations de la liberté de conscience qui toutes, inconsciemment la plupart du temps, utilisent cette expression équivoque. Ainsi, c'est souvent moins de liberté de conscience qu'on parle, mais d'une de ses variantes sécularisées : la libre-pensée, la conscience historique, ou la conscience individuelle postmoderne qui construit sa propre réalité¹.

Si, pour les réformateurs, une question éthique en rapport avec Dieu est en jeu, lors des Lumières, la compréhension de ce qu'est le *summum bonum* change de 180 degrés par rapport à « l'enchantement » dans lequel Dieu est considéré comme directement présent dans le monde, impliqué dans la société, une force active. Peu à peu, une nouvelle signification est donnée à la place de l'homme dans le cosmos, lequel n'est plus « poreux » mais protégé contre les intrusions. L'individu se libère de la tutelle divine. Toutefois, selon Charles Taylor, « il fallait plus que le désenchantement pour produire un homme protégé contre les intrusions ; il était également nécessaire qu'il eût confiance en ses propres capacités à mettre en place un ordre moral² ». C'est à cela que se résume le sécularisme : le pouvoir de l'homme et la confiance qu'il a de pouvoir créer sa propre identité, d'abord par le rationalisme.

Avec cette sécularisation, la liberté de conscience s'éloigne de la *con-scientia*, à savoir connaître devant Dieu avec le témoignage de Dieu. L'attention se tourne désormais vers une référence intérieure, à la liberté de pensée, à l'expérience du bien, au sentiment de ce qui est vrai, à une référence au-dedans, qui est individuelle et privée. La conscience est devenue autonome : « L'autosuffisance de l'individu l'emportant sur les responsabilités sociales a été élevée en credo sacré³ ». Le mouvement vers l'autonomie a progressivement remplacé

¹ Un développement des idées présentées ici se trouve dans Paul Wells, « Freedom of Conscience, Reformation, and the Advent of Secularism » dans Pierre Berthoud, Pieter J. Lalleman, (éds), *The Reformation. Its Roots and Its Legacy*, Eugene, OR : Pickwick Publications, 2017, pp. 188-218 ; résumé en français, « La liberté de conscience, la Réforme et l'avènement du sécularisme » dans *La Revue réformée*, 68.4, 2017, pp. 17-39.

² Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA : The Belknap Press of Harvard University, 2007, p. 27. Taylor est contre les théories de la sécularisation qui voient celle-ci comme la perte de quelque chose et ne disent que la moitié de la vérité. Le sécularisme n'est pas la perte de quelque chose, mais le gain d'un nouveau sens de l'« épanouissement » humain, un processus long, complexe et multiple.

³ *Ibid.*, p. 267.

la foi en Dieu par la foi en la personnalité humaine : à savoir les aptitudes rationnelles de l'homme ou ses sentiments et ses expériences. Le déisme, la religion des Lumières, a substitué à la révélation divine la foi en la raison et la suprématie de l'ordre public. L'idée d'un Dieu personnel est déplaisante. La liberté de conscience deviendra, par la suite, le premier article du credo libéral pour le bien-être de l'humanité d'un John Stuart Mill : « La liberté de pensée et de sentiment, l'absolue liberté d'opinion et de sentiment sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques⁴ ». Les limites sont fixées par « les règles morales qui interdisent aux hommes de se nuire les uns les autres⁵ ». La sanction suprême de la moralité utilitariste est le bien-être social défini par la volonté majoritaire.

Face au libéralisme individualiste, on trouve les affirmations scientifiques collectivistes d'inspiration hégélienne. Le bien est une vertu sociale fondée sur la théorie historiciste : « Les vrais principes de moralité, ou plutôt de vertu sociale, (sont) opposés à la fausse moralité ; car l'Histoire du Monde est plus haut placée que cette moralité qui a un caractère personnel – la conscience des individus⁶... » Pour le marxisme, la conscience est une conscience historique et scientifique déterminée par la condition sociale. Pour citer la célèbre formule de Marx : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience⁷ ». Par la suite, Freud appliquera la causalité rationnelle au développement psychologique individuel, transformant la conscience en un super-ego socialement intériorisé.

Les réductions du rationalisme sont juxtaposées, sans renoncer à l'autonomie, à diverses formes de subjectivisme ou d'irrationalisme. Le romantisme libère la conscience des contraintes extérieures, religieuses ou rationnelles, par le mystère et l'imagination. « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme » est la phrase introductive au traité de Jean-Jacques Rousseau sur l'éducation, *Émile* (1762). La conscience nous parle avec le langage non corrompu de la nature, mais elle est étouffée par le conditionnement social. Elle est enveloppée de mystère,

⁴ John S. Mill, *On Liberty*, cité par K.C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression*, London, Routledge, 2001, pp. 77, 162.

⁵ *Ibid.*, pp. 111, 118.

⁶ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Law*, § 345, cité par Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II, London : Routledge, 1945, p. 64.

⁷ Karl Marx, *Preface, A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859). Cf. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York : Frederick Ungar Publishing, 1961, chapitre 3.

l'imagination est libre et sans limites. Voici ce que dit Taylor à propos de l'intériorité de l'imagination : « La redécouverte de ce que je suis vraiment à l'intérieur est rendue possible par la résonance que je ressens avec la nature autour de moi. Cette idée de résonance reçoit également son sens de la genèse obscure⁸ » dans l'abîme de l'espace et du temps.

Beaucoup plus tard, lorsque le fondationalisme rationnel de la conscience moderniste vacillera, l'individualisme radical du subjectivisme postmoderne entrera en action avec les droits de « *ma conscience* », la conscience de soi. L'abîme se transforme en volcan lorsque pendant les cinquante dernières années l'esprit romantique l'emporte dans un individualisme qui emporte tout. L'hyper-modernisme sonne le glas de la raison et de la conscience historique, et permet à la conscience d'être sans racines et sans buts autre que personnels. Tout est construction sociale : il faut construire sa vie, sans le poids du passé, de la raison, de l'histoire, ou de la nature. L'individu s'attache alors à des groupes ou à des lobbies pour chercher son identité, et la conscience est celle du groupe d'appartenance, une métastase sociale du marxisme collectiviste.

Pour résumer : de la *sundeisis* biblique d'abord élaborée par les Pères de l'Église, du Moyen-Âge et de la Réforme, la sédimentation s'opère sur la notion de conscience : s'ajoutent les notions de liberté de la raison, de la conscience historique, de la conscience sociale ou psychologique, et de la conscience intérieure aboutissant à l'hyper-individualisme radical postmoderne du « moi et ma conscience ». Il est important de voir que, quand on parle de la notion de conscience ou de sa liberté, on est souvent loin de la valeur chrétienne. Communs aux autres versions sont le naturalisme, l'autonomie et le progrès évolutionniste. Le conservatisme, soutenu par les traditions du passé, ou actualisé par des attitudes considérées « racistes et bigotes », est devenu le péché originel de notre société.

Liberté de conscience et avenir chez Luther

La fonction eschatologique de la conscience dans la perspective de l'avenir immédiat et ultime est importante pour les conséquences sociales de la Réforme, que celle-ci soit luthérienne, calviniste ou radicale, et pour les communautés qui en sont issues.

La tiédeur de la Réforme magistrale pour le livre de l'Apocalypse est bien connue et commentée par Irena Backus dans son ouvrage

Reformation Readings of the Apocalypse. Geneva, Zurich and Wittenberg. Luther et Zwingli se sont posé des questions à propos de la canonicité du livre, Calvin ne l'a pas commenté et, seul, Bullinger, parmi les réformateurs magistraux, l'a abordé dans une série de prédications. Backus analyse une dizaine de commentaires et conclut que « le seul trait commun est leur identification sans faille de la papauté comme adversaire apocalyptique⁹ ». Ceci peut faire sourire, mais ce serait oublier trois facteurs : le sens de la proximité de la fin au moment de la Réforme, l'héritage de la critique radicale au Moyen-Âge du pape comme antichrist, en particulier chez les moines franciscains, et le fait qu'en parlant ainsi, les réformateurs se référaient non au pape en personne, mais souvent à l'institution curiale.

L'attitude de Luther et de Calvin vis-à-vis de l'Apocalypse s'explique en partie par les excès apocalyptiques de leur époque. 1500 est un demi-millénaire, et la fin du quatorzième siècle était trouble : épidémies, famines sévères, guerres, malaises sociaux, menace turque, anarchie religieuse, sorcellerie, et les nouvelles armes de guerre. L'imprimerie favorisait la distribution de pamphlets et les gravures apocalyptiques d'Albrecht Dürer, datant de 1498, ont beaucoup de succès, les plus célèbres étant celles de *La Femme vêtue du soleil* et les *Chevaliers de l'Apocalypse*. Le supplice, la même année, de Savonarole est tout récent et, bientôt, Müntzer contribuera au mal du siècle. L'Italie et l'Espagne sont remplies d'illuminés avant 1500, le Concile de Latran de 1513 interdisant les prêches apocalyptiques. Diarmaid MacCulloch affirme qu'entre 1550 et 1700, 300 prophètes sont répertoriés en Europe du nord. L'*Apocalypsis Nova* d'Amédée de Portugal est publié en 1502, l'*Utopie* de Thomas More en 1515, et le commentaire de Joachim de Flore de 1195 annonçant la venue de l'*antichristus maximus* est re-publié à Venise en 1527¹⁰.

Aussi quand Luther parle de l'antichrist ne sort-il pas des sentiers battus. L'ambiance apocalyptique a contribué à susciter l'importance de cette notion dans la pensée de Luther. Heiko Oberman, dans son livre *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*, présente un Luther apocalyptique, peu reconnu des commentateurs. « Contrairement à Erasme et à Calvin, qui ont vécu au seuil du monde moderne, Luther a habité les derniers

⁹ Irena Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse, Geneva, Zurich and Wittenberg*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 138.

¹⁰ Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided*, London : Penguin Books, 2004, pp. 555-556 ; Backus, *Reformation Readings*, pp. xii-xiii.

jours (*Endzeit*) avec l'expérience de la dernière phase de l'histoire¹¹ ». En ces « derniers temps damnés » constate-t-il, l'antichrist fait taire l'Évangile et accomplit les prophéties de Pierre et de Paul (2 P 3,3 ; 2 Tm 3,1). En février 1520, affirme Oberman, Luther a compris que l'antichrist a pénétré la maison de Dieu, que la chrétienté est menacée, que le vicaire de Christ a usurpé la place de Christ, et que le Jour du Seigneur ne peut être loin. Quand Luther fait référence à l'antichrist, il mobilise l'arsenal médiéval contre l'homme de perdition apparu à Rome, dans l'attente du salut qui viendra seulement de la main de Dieu, et non de la volonté humaine.

Le développement de la pensée de Luther sur l'antichrist s'est effectué lors de sa confrontation avec le pape, en particulier après 1517¹². Dans une lettre de 1518, il écrit à Wenceslas Link : « ... Vous pouvez juger si j'ai raison dans mon intuition quand j'affirme que l'antichrist mentionné par St Paul règne dans la cour à Rome, puisque je pense que je peux montrer que c'est une peste plus importante que les Turcs ». Condamné par la bulle *Exsurge Domine* en 1520, Luther affirme à plusieurs reprises que l'antichrist ne peut être pire que le pape, faisant le lien avec 2 Thessaloniens 2. Il interprète « le temple de Dieu » (v. 4) comme étant la chrétienté. Après l'excommunication de 1522, Luther parle de « l'abomination innommable de l'antichrist de Rome » et prononce la malédiction « malheur à vous, antichrist, et à tous vos apôtres et vos clercs » avec des références à Matthieu 24, Apocalypse 13 et Daniel 11. Scott Hendrix, dans son ouvrage *Luther et la papauté*, dit qu'en 1522, « Luther a adopté la position sur la papauté qu'il maintiendra toute sa vie¹³ ».

Deux points supplémentaires sont à noter. « Si, dit Roland Bainton, les prédécesseurs de Luther ont identifié des papes particuliers comme antichrists à cause de leurs vies corrompues, Luther affirme que chaque pape est antichrist, même ceux qui sont exemplaires, car l'antichrist est une institution collective, un système qui corrompt la vérité¹⁴ ». Ensuite, une accentuation apocalyptique vient s'ajouter à

¹¹ Heiko A. Oberman, *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, p. 73.

¹² Je suis, dans la suite, la présentation de Jeffrey Dale, « Martin Luther's View of the Antichrist », pp. 2-7, https://www.academia.edu/25376000/Martin_Luthers_View_of_the_antichrist, consulté le 4/8/2017. Dale fait de nombreuses références aux écrits de Luther.

¹³ Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 148.

¹⁴ Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, Abingdon Press, 1950, p. 111.

ce jugement. Si les Turcs sont quelquefois caractérisés comme antichrist, et si les *Schwärmer* anabaptistes sont la « semence du diable », non l'antichrist, la papauté est l'antichrist ultime. Luther en parle comme d'un signe eschatologique. « Nous sommes, dit-il, dans les derniers temps, le pire des temps, comme l'Écriture l'a prédit¹⁵ ». Faisant un jeu de mots entre *Endechrist* et antichrist, il dit « le pape avec ses évêques, est un *Endechrist* ». Serait-ce aller trop loin de penser que « Luther considéra les mouvements historiques de son temps et sa mission comme apocalyptiques, des événements des derniers jours¹⁶ » ?

Mais quel rapport avec la notion de conscience ? La célèbre réponse de Luther devant l'empereur Charles V à la Diète de Worms, en avril 1521, peut être considérée sous ce jour. Contre le pape et les conciles, interrogé par Eck et sommé de désavouer ses livres, Luther répliqua :

Puisque Votre Sainte Majesté et Vos Seigneuries me demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici, à moins qu'on me convainque autrement par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes, car je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive de la Parole de Dieu – je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sage ni honnête d'agir contre sa propre conscience. Je ne puis autrement. Me voici. Que Dieu me soit en aide. Amen.

Que faut-il entendre par une conscience captive de la Parole de Dieu ? Oberman pense que les paroles « Me voici... » qui, peut-être, n'ont pas été prononcées, indiquent dans l'eschatologie réaliste de Luther, que le réformateur prend position « sur l'Église catholique, ni à droite, ni à gauche, mais précisément là¹⁷ ».

Malgré la nature énigmatique de l'expression, il ne fait pas de doute que, pour Luther, une conscience captive de la Parole de Dieu est une conscience réellement libre, et libre des autorités humaines, y compris de l'Église traditionnelle. Luther prend position pour la *catholicité de la vérité* contre ce qui est antichrist. Donc, la conscience

¹⁵ Dale, art. cit., p. 12.

¹⁶ Hans-Martin Barth, *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, Minneapolis MN : Fortress Press, 2013, p. 299.

¹⁷ Oberman, *The Two Reformations*, p. 74.

est liée par cette vérité et non par le pape ou les enseignements humains. Cette interprétation peut être soutenue par référence au célèbre commentaire de Luther sur les Galates, que Luther appelait « ma Katherine », se disant marié à son message. Il a fait des cours sur les Galates en 1519, 1523, et encore en 1531, publiés en 1535. En commentant Galates 2,21, il dit :

Paul se met en colère contre l'antichrist car il refuse la grâce et le mérite de Christ, lui crachant au visage et le poussant de côté, disant 'Je vais vous sauver' par des messes, des pèlerinages, des pardons et des mérites. Ceci est la doctrine de l'antichrist : la foi ne vaut rien, si elle n'est pas renforcée par les œuvres. Par cette abominable doctrine, l'antichrist a ruiné, enténébré et enseveli la grâce de Christ et, à la place de la grâce et du royaume de Christ, a établi la doctrine des œuvres et des cérémonies.

Et sur Galates 3,10 :

Pas étonnant que Paul ait pu prédire les abominations que l'antichrist introduira dans l'Église. Que l'antichrist viendra, Christ l'a prophétisé en Matthieu 24,5... Celui qui cherche la justice par les œuvres nie Dieu et se fait lui-même Dieu. Il est antichrist parce qu'il attribue à ses propres œuvres la capacité omnipotente de conquérir le péché, la mort, le diable, l'enfer et la colère de Dieu... L'antichrist s'attribue l'œuvre de Christ. C'est un idolâtre. Une personne juste par la loi est la pire des infidèles.

Partout dans le commentaire des Galates, la conscience est libre, en paix quand elle devient une avec Christ, justifiée par la foi contrairement à la loi et aux œuvres qui sont le domaine de l'antichrist. La conscience sait qu'il est impossible d'être sauvé par les œuvres, mais sous la loi de la grâce de Christ, la conscience est une dame et une reine.

Mark Noll semble avoir raison quand il dit que Luther arrive à sa position « non par une interprétation de la prophétie biblique, mais par un enchaînement de raisons théologiques¹⁸ ». C'est l'opposition à l'essentiel du message biblique, à savoir la justification par Christ, le salut par la grâce, et la liberté de conscience devant Dieu, qui fait que Luther considère le pape comme antichrist, le héraut des derniers

jours. « La conscience, en théologie luthérienne, dit Harold Berman, provient directement de la foi ; elle est la source et l'application aux situations concrètes de notre compréhension des principes de la loi divine et naturelle¹⁹ ». L'Évangile de la croix, Luther dit encore, apporte « le grand feu de l'amour de Dieu pour nous, par lequel le cœur et la conscience deviennent heureux, sereins et satisfaits²⁰ ». Cela place la conscience au-dessus des pouvoirs terrestres, l'Évangile contre la loi, et contre la papauté.

La fonction eschatologique de la conscience, en référence à Calvin

La notion de conscience a été cultivée par la théologie du Moyen-Âge en lien avec la lumière naturelle qui détourne l'homme du mal. Les théories mettaient l'accent sur la conscience comme source (*habitus*) des principes moraux (*synderesis*, déjà chez Jérôme), comme réponse volontaire à la connaissance morale (Bonaventure), ou comme l'application de la connaissance morale à l'action (Thomas d'Aquin)²¹.

Ces discussions ont préparé la voie à la mise au premier plan de la conscience dans la théologie des réformateurs et ensuite des puritains. Irena Backus indique que Thomas et Calvin se réfèrent à la loi naturelle et à Romains 2,14-15 pour situer la conscience, mais que, au-delà des comparaisons superficielles, il y a une différence : « Calvin met un accent particulier sur la loi naturelle et en fait une norme conférée à la conscience de l'homme par Dieu... l'homme ne peut faire autre chose que révéler le contenu de ses actions morales à Dieu. Le concept de conscience de Calvin implique la dépendance de chaque homme à Dieu dans une relation individuelle, ce qui aurait été inconcevable à d'Aquin²² ». Comme G.C. Berkouwer commente :

¹⁹ Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Tradition*, II, The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Traditions, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003, p. 75.

²⁰ Martin Luther, « A Brief Instruction on What to Look for and Expect in the Gospels » (1521), dans *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Timothy F. Lull (éds), Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 106.

²¹ Les théories philosophiques de la conscience sont souvent catégorisées comme suit : théories de la connaissance morale, de la motivation et de la réflexion, qui ne sont pas mutuellement exclusives. Nous n'abordons pas les discussions scolastiques sur la *synderesis*, la nature de l'inclination au bien chez l'homme. Voir, à ce sujet, Stuart P. Chalmers, *Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives* (Bern : Peter Lang, 2014), pp. 78-151 et Kenneth E. Kirk, *Conscience and Its Problems* (London : Longmans, Green, 1936), pp. 179-181.

²² Irena Backus, « Calvin's Concept of Natural and Roman Law », *Calvin Theological Journal* 38.1 (2003) : 12.

« La conscience n'est pas un organe séparé du cœur avec lequel les hommes croient. Elle exprime la richesse d'une vie en communion avec Dieu et la possibilité du salut, qui résonne dans le plus profond du cœur et de la vie de l'homme, et conduit ainsi à une sainte audace²³ ». La liberté de conscience est donc l'épanouissement *coram Deo*, se soumettant à la révélation normative de Dieu, agissant sur des faits objectifs et dans le cadre de l'expérience humaine, comme l'indique Romains 2,12-16.

Dans une section de l'*Institution chrétienne* qui traite, suivant Luther, des deux royaumes, temporel et spirituel, Calvin, influencé par les *Loci communes* de Mélanchthon à ce sujet²⁴ donne une définition la plus complète de la conscience :

De même que nous disons que les êtres humains savent ce que leur esprit a compris – d'où le mot *science* – de même lorsqu'ils ont un sentiment du jugement de Dieu, qui est, pour eux, comme un second témoin qui n'accepte pas de cacher leurs fautes, mais qui les cite devant le tribunal du grand Juge et les y tient comme coincées : un tel sentiment est appelé *conscience*. Celle-ci est comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ceux qui ont ce témoin dans leur cœur ne peuvent pas effacer, en l'oubliant, la connaissance qu'ils ont du bien et du mal ; s'ils ont péché, ils en sont poursuivis jusqu'à ce qu'ils reconnaissent leur culpabilité. C'est ce qu'explique Paul quand il dit que 'leur conscience rend témoignage' lorsque leurs pensées les accusent ou les absolvent face au jugement de Dieu (Rm 2,15). Une simple connaissance pourrait être étouffée. C'est pourquoi ce sentiment qui pousse l'homme face au jugement de Dieu est comme une sentinelle qui lui est donnée pour veiller et épier et pour mettre en évidence ce qu'il serait bien aise de cacher. D'où le proverbe ancien²⁵ : La conscience est comme mille témoins²⁶.

À noter que la conscience est un témoin devant Dieu et son jugement, elle est sentinelle et médiatrice entre Dieu et les hommes.

²³ G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids : Eerdmans, 1962), p. 173.

²⁴ Philip Melancton, *Commonplaces. Loci Communes*, 1521 (St Louis, MI : Concordia Publishing House, 2014), pp. 85-87, 178.

²⁵ Quintilien, *Institution oratoire*, V.xi.41.

²⁶ Jean Calvin, *Institution de la religion Chrétienne*, Paul Wells et Marie de Védrines (éds), Cléon d'Andran/Aix-en-Provence, Excelsis/Kerygma, 2009, II.xix.15.

Quand Calvin parle de conscience, il parle souvent du tribunal dernier. Les hommes font la différence entre la justice et l'injustice et « jugés par le témoignage de leur conscience, commencent à trembler même maintenant devant le trône de jugement de Dieu²⁷ ». Ce qui est réel mais caché sera dévoilé lors du jugement de la résurrection. Romains 2,12-16 indique que « les prescriptions (*ergon*) de la loi sont inscrites sur ce qui est le plus profond et le plus déterminant dans leur être moral et spirituel, et y sont incorporées dès l'origine²⁸ ».

Retour à l'origine et renvoi à l'avenir, la conscience est le jugement que l'homme-image de Dieu rend sur lui-même *selon* le jugement rendu par Dieu. À noter qu'en aucun des deux cas, ce jugement n'est rendu indépendamment des normes que Dieu a établies dans la révélation, tant naturelle que spéciale.

Ceci suffit pour montrer que la conscience a une fonction eschatologique par la mauvaise conscience qui condamne, et par la bonne conscience qui justifie. Condamnation et justification indiquent, dans le présent, la réalité judiciaire du grand tribunal à venir, donc l'avenir de l'être humain. Pour Calvin, justification veut dire *réconciliation*.

Est justifié devant Dieu celui qui est réputé juste devant le jugement de Dieu et qui est agréable pour sa justice... Cela est comparable au cas de quelqu'un qui est accusé à tort et qui, après avoir été examiné par le juge, est absous et déclaré innocent : on dit de lui qu'il est « justifié » devant la justice. Nous dirons donc que l'être humain qui, étant dissocié du nombre des pécheurs, a Dieu pour témoin approbateur de sa justice, est justifié devant lui²⁹.

Conclusion

Le lien entre la conscience et l'avenir peut se résumer comme suit. Luther, au début de la Réforme, se situe au bord de l'abîme, de l'inconnu. Sa réaction à l'opposition à l'Évangile et la liberté que procure la conscience libérée par la bonne nouvelle se fixe sur le *terminus a quo*, le point de départ du processus eschatologique mis en marche, et sur le pape comme antichrist. Calvin, dans la deuxième génération de la Réforme, envisage la durée et met la liberté de conscience dans le contexte de son *terminus ad quem*, le but « propre » ou ultime de l'eschatologie, le jugement dernier et la justification

²⁷ IC, II.ii.24 ; ii.v.5 ; II.viii.3 ; III.v.7 ; etc.

²⁸ John Murray, *The Epistle to the Romans*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 75.

²⁹ Calvin, *Institution*, III.xi.2.

devant Dieu. Pour cette raison, Calvin verra l'avenir immédiat comme un temps de persécution des pèlerins sur terre et de résistance à l'idolâtrie, développant ainsi une éthique de sanctification progressive par l'épreuve.

Ces deux positions complémentaires correspondent, en quelque sorte, au « déjà et pas encore » du Nouveau Testament. L'opposition présente à l'Évangile annonce la fin, quand la conscience sera finalement libérée de son épreuve présente par la justification devant le tribunal divin.

Enfin, entre la réformation, le modernisme ou le modernisme-post, le contraste en ce qui concerne la liberté de conscience est la différence entre la théonomie et l'autonomie. La première considère la conscience comme une réalité créée et que l'être humain doit un jour rendre compte devant son Créateur, selon les conditions de sa loi et son Évangile. La deuxième, naturaliste, historiciste, ne connaît que l'homme, le milieu et le moment, considère la liberté de conscience comme étant sans bornes autres que celles de la situation immanente, ou de la construction sociale.



Chroniques de livres

Marion Muller-Colard, *L'Autre Dieu ?*, éd. Labor et Fides – ISBN : 9782830915549

Recension critique à deux voix

Par Gérard Pella (pasteur réformé, Attalens, Suisse) et Yvon Kull (chanoine de la congrégation religieuse du Grand-Saint-Bernard, Martigny, Suisse)

Partant d'une expérience personnelle – l'angoisse au chevet de son fils gravement malade – Marion Muller-Colard remet en question sa compréhension d'un Dieu censé nous protéger de toute menace. De son ministère pastoral en milieu hospitalier, « elle retient la plainte de patients soudain privés des repères d'un Dieu avec lequel ils croyaient pourtant avoir passé un contrat. [...] Au-delà de la plainte et de la menace, Marion Muller-Colard fait miroiter la grâce dans ce texte très incarné, composé pour tout lecteur en recherche d'une pensée théologique originale, accessible et exigeante¹ ».

Couronné du Prix Spiritualités d'Aujourd'hui et du Prix Écritures & Spiritualités en 2015, le livre de Marion Muller-Colard a été reçu avec enthousiasme par la plupart des lecteurs. Il faut donc beaucoup de témérité pour oser écrire un écho critique, comme nous allons le faire. Avant cela, soulignons les aspects positifs de cet ouvrage :

- son style très soigné. Marion Muller-Colard a trouvé des formules magnifiques pour exprimer sa pensée. Les extraits que nous allons citer en donneront un aperçu.

- sa dénonciation d'un Dieu contractuel, censé nous protéger si nous respectons notre part du contrat : « Job a perdu la confiance en ce Dieu contractuel qui protégeait sa vie » (p. 52) ; « la piété ne protège de rien » (p. 55).

¹ Présentation de *L'Autre Dieu. La Plainte, la Menace et la Grâce*, en 4^e page de couverture. *L'Autre Dieu* a été publié en 2014 par les éditions Labor et Fides, dans la collection « Spiritualité ».

- sa grande authenticité. Marion Muller-Colard ne cache pas sa détresse et ses tâtonnements : « Fâchée avec mon Dieu imaginaire qui avait rompu sans préavis mon contrat inconscient de protection, je manquais de secours spirituel. Je ne trouvais pas de prière qui puisse être autre chose qu'une immense contradiction, une négociation régressive avec la peau morte d'un Dieu qui ne tenait pas » (p. 82).

- une articulation réussie entre autobiographie et réflexion théologique. L'auteure nous permet de comprendre comment la maladie de son fils a remis en cause sa théologie : « Pour ma part, j'avais perdu l'insouciance. Et cela revient à dire que j'avais moi aussi perdu la sécurité de l'enclos. Comme Job, je ne pouvais plus compter sur ce Dieu gardien que j'avais désigné plus ou moins consciemment » (p. 53).

- une compréhension de la foi qui se manifeste comme une relation et non comme un système de croyances. Sa parole à Job est probablement le centre de sa thèse. Job s'écrie « Je sais bien, moi, que mon Défenseur (*goël*) est vivant, que le dernier, il surgira de la poussière » (Jb 9,24). Et Marion Muller-Colard lui répond : « Voilà, mon ami Job. Tu tiens dans ta main la peau morte d'un Dieu que tu avais mandaté pour garder ton enclos. Mais tu sais, à présent, que ton Rédempteur est vivant. Ton *goël*, ton avocat, ton défenseur. Celui qui ne défend pas ton enclos mais ta quête d'un autre Dieu, celui qui mettra au monde avec toi une autre foi, qui t'accouchera d'une autre confiance. Tu passes d'une religiosité enfantine à une foi d'adulte, tu passes d'un système à une relation. Tu as perdu un Dieu fonctionnel qui s'est avéré, de surcroît, ne pas bien fonctionner. Tu as trouvé un Dieu vivant, qui t'échappe et que tu cherches » (p. 77).

- son émerveillement devant la vie. La prise de conscience de Marion Muller-Colard au chevet de son fils gravement malade est probablement le cœur de son expérience spirituelle : « La détresse m'avait dilatée et, en quelque sorte, elle avait élargi ma surface d'échange avec la vie. Et près de ce petit corps, se superposait à ma supplication muette pour qu'il vive, la conviction profonde que, *quoi qu'il arrive*, ce qui était incroyable et sublime, c'était qu'il fût né. Et que cela, jamais, ne pourrait être retiré à quiconque. Ni à lui, ni à moi, ni au monde, ni à l'histoire » (p. 82).

Pourquoi donc – devant tant de merveilles – risquer une critique ? Parce que nous avons l'impression désagréable que Marion Muller-Colard, dans sa quête d'une foi adulte, abandonne plusieurs points forts de la foi chrétienne.

Le Dieu berger

Certes, nous ne pouvons pas demander à Dieu de nous protéger en échange de notre fidélité. Nous connaissons tous des exemples de croyants durement éprouvés, à commencer par Jésus !

Certes, il n'y a pas d'enclos – un terme central dans ce livre – qui nous garantirait contre les menaces de la maladie ou du malheur. Il n'y a pas d'enclos... mais il y a un Berger, qui nous accompagne jusque dans « un ravin d'ombre et de mort » (Ps 23,4). Même là, « je ne crains aucun mal car tu es avec moi » (*ibid.*).

Cette foi biblique contraste avec le constat désabusé de Marion Muller-Colard : « Rien de ce qui arrive à mon vieux frère Job, à mon fils, aux milliers d'humains sur qui s'abat un violent malheur, aucune maladie de ceux à qui j'ai rendu visite, aucun accident n'est injuste. Cela voudrait dire qu'il existe un enclos et un Gardien à cet enclos » (p. 74).

On rétorquera peut-être que l'image de Dieu comme Berger appartient à l'Ancien Testament. Notons pourtant qu'elle nourrit encore la foi de Jésus², de Paul³ ou de Pierre⁴. La Bible ne nous garantit pas une protection contre tous les dangers mais elle nous promet une Présence dans toutes les circonstances, même les plus douloureuses ou les plus décapantes. Le bon Berger n'abandonne pas ses brebis.

La résurrection

Marion Muller-Colard a trouvé « une foi sans filet dogmatique » (p. 107). Elle savoure la vie et ne s'intéresse pas à une quelconque « espérance eschatologique » (p. 93). « *Quoiqu'il m'arrive*, il est juste et bon que le monde soit, il est juste et bon que je participe, de façon tout à fait éphémère, à quelque chose de plus grand que moi. Et que ma marche fragile prenne appui sur la solidité des montagnes qui me survivront longtemps encore » (p. 107).

Dieu sait que j'apprécie énormément les montagnes ! J'organise depuis 1990 des semaines « Montagne et Foi » avec beaucoup de joie. Mais les montagnes ne me donnent aucun réconfort face à la

² « Ne vous inquiétez pas pour votre vie [...] Il sait bien, votre Père céleste, que vous avez besoin de toutes ces choses. [...] Ne vous inquiétez donc pas pour le lendemain » (Mt 6,25-34).

³ « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La détresse, l'angoisse, la persécution, la faim, le dénuement, le danger, le glaive ? [...] Non ! Rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, manifesté en Jésus-Christ, notre Seigneur » (Rm 8,35-39).

⁴ « Déchargez-vous sur lui de tous vos soucis, car il prend soin de vous » (1 P 5,7).

vulnérabilité et à la mort... L'espérance chrétienne est ailleurs, dans le Christ ressuscité qui nous a ouvert le chemin de la résurrection. Notre vie n'est pas seulement éphémère ; elle est promise à la vie éternelle. Bien entendu, Marion Muller-Colard est libre de croire autrement mais cette foi ne ressemble alors plus vraiment à la foi chrétienne. L'apôtre Paul est formel : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine et vaine aussi votre foi » (1 Co 15,13-14).

L'action de Dieu et l'espérance

Dans son cheminement spirituel, Marion Muller-Colard abandonne toute croyance en une protection de Dieu mais elle continue à croire en Dieu comme Créateur : « Pour le monde comme pour chacun, ce Dieu indifférent à mes comptabilités avait proclamé : 'Que la lumière soit !' Et la lumière s'était faite sur la terre. Elle s'était faite sur mon fils, sur chacun d'entre nous, petits êtres vulnérables... » (p. 89).

L'action de Dieu semble se borner pour Marion Muller-Colard à cette œuvre créatrice. Pour le reste, c'est à nous d'agir : « J'ai entrevu un Autre Dieu qui ne se porte pas garant de ma sécurité mais de la pugnacité du vivant à laquelle il m'invite à participer » (p. 93).

« Quoi qu'il arrive, réjouis-toi que le soleil, chaque matin se lève sur le monde et invite tous les désespérés à brandir avec lui une opposition inconditionnelle à la nuit. Respire, prends courage, ouvre tes volets. Tant qu'il fait jour, travaille aux œuvres de celui qui a créé la vie » (p. 101).

J'ai beau lire et relire le chapitre intitulé « La Grâce », Dieu semble se borner à donner la vie ; il semble s'être retiré de l'histoire du monde... et c'est à nous de prendre le relais. Aurions-nous affaire ici à une forme de déïsme⁵ ? Ou peut-être de stoïcisme⁶ ?

⁵ « Kant lui-même donne une définition du déiste, qu'il distingue du théiste. Pour lui, le déiste admet l'existence d'un « être primitif » qui est « toute réalité », mais il renonce à le définir davantage ; au contraire, le théiste tient qu'on peut déterminer davantage « cet objet de pensée » et affirmer qu'il est « le principe premier de toutes choses ». À quelque degré, l'usage philosophique a retenu cette distinction : le déïsme équivaut à une croyance en Dieu qui reste volontairement imprécise, par refus soit de l'enseignement des Églises, soit des prétentions de la métaphysique ; le théïsme accorde à la raison le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu et de déterminer sa nature créatrice par analogie avec la nature créée. Avec le recul du temps, on aperçoit que le déïsme fut en réalité une étape vers l'athéisme, ce qui n'en supprime ni la modération ni la sincérité ». Henry Duméry dans *Universalis.edu*.

On est à mille lieues des évangiles, qui nous ouvrent à l'espérance en nous donnant à voir l'action de Dieu parmi les humains, dans la personne de Jésus. Les Actes des Apôtres montrent à leur tour que Jésus continue d'agir parmi nous. La foi chrétienne articule magnifiquement l'action de Dieu et l'action des humains : « Si nous peignons et si nous combattons, c'est que nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants » (1 Tm 4,10).

Nous ne sommes pas abandonnés à nos propres ressources ! Et nous pouvons prendre appui sur la fidélité de Dieu, la résurrection du Christ et le dynamisme de l'Esprit plutôt que sur le soleil et les montagnes.

*Quand les montagnes s'en iraient,
quand les collines vacilleraient,
ma fidélité envers toi ne s'en ira pas,
et mon alliance de paix ne vacillera pas,
dit le SEIGNEUR, qui a compassion de toi (És 54,10).*

* * *

Marion Muller-Colard nous offre une relecture très personnelle du livre de Job. Risquons-nous à en proposer une autre !

Une autre lecture de Job

J'entends plusieurs niveaux de réponse au problème du mal et de la souffrance dans le livre de Job :

⁶ « La différence entre le christianisme et le stoïcisme tient en un seul mot. Péguy appelait ce mot *la petite fille de rien du tout qui est venue au monde le jour de Noël* : l'espérance. Elle est évoquée dans un passage de l'épître aux Romains qui dit que la création est soumise à la vanité, elle soupire et souffre les douleurs de l'enfantement (Rm 8,18-25). Ce passage affirme la réalité du mal : la création est dans la douleur, le monde n'est pas achevé, il est habité par la présence du mal. La mort d'un enfant, les tremblements de terre et la cécité des mendiants relèvent de cette réalité du mal. Il ne faut pas les assimiler à la volonté de Dieu mais les imputer à l'inachèvement de la création. Dans ce passage, Paul ne confond pas la volonté de Dieu avec le réel comme le font les stoïciens. La volonté de Dieu, c'est le royaume alors que le réel révèle un monde traversé par les forces du mal. Si Paul dit que la création souffre, il ajoute qu'elle soupire, qu'elle attend, qu'elle est tendue vers une libération à venir. Au nom du principe d'espérance, nous ne sommes pas invités à nous résigner au mal, mais à attendre ce qu'il appelle *la glorieuse liberté des enfants de Dieu* ». Antoine Nous, *L'aujourd'hui de l'Évangile*, Lyon, Réveil Publications, 2003, p. 309.

– les « discours » des amis de Job sont enfermés dans une stricte logique de la rétribution : « Si tu souffres, c'est que tu as péché ». Je rejoins Marion Muller-Colard pour remettre en cause cette logique. Un simple système rétributif, donnant-donnant, ne parvient pas à rendre compte de la complexité du réel⁷.

– les « discours » de Job protestent à la fois contre les accusations lancées par ses amis et contre les souffrances qui l'accablent. « C'est trop injuste !!! » Marion Muller-Colard abandonne toute idée de justice immanente (p. 71) mais Job continue à crier que ce n'est pas juste (voir par exemple sa « protestation d'innocence » au chap. 31).

Job n'a pas de réponse au problème du mal mais il continue à croire qu'il doit y avoir « quelque part » une justice et un « défenseur » (9,24). Et Job a raison de trouver que c'est injuste ! Cette protestation n'a rien d'une « religiosité infantine ». Je note que le SEIGNEUR, à la fin du livre, lui donnera raison : « Vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job » (42,7).

– les « discours » de Dieu questionnent Job et l'amènent à reconnaître qu'il n'est pas en situation de se poser en juge : « Veux-tu vraiment casser mon jugement, me condamner pour te justifier ? » (40,7).

M. Muller-Colard interprète les nombreuses allusions à la nature comme une invitation à y puiser le courage de vivre : « Mais je réappris ce jour-là avec lui la réponse de Dieu à Job : s'il n'existe aucun système explicatif du mal, aucun dogme ni grigri qui fassent l'économie de notre vulnérabilité, il existe la solidité des montagnes, la fidélité des paysages, le foisonnement végétal qui redonne fidèlement ses fruits chaque saison. Et nous pouvons appuyer les petits pas de notre marche précaire sur la stabilité du minéral et le renouvellement du vivant » (p. 95). On comprend qu'une amie lui adresse cette remarque pertinente : « Tu crois en la Nature comme en un Dieu » (p. 99).

J'entends plutôt les chapitres 38 à 41 comme des défis que le Seigneur lance à Job pour lui montrer qu'il n'est pas en position de saisir toute la complexité du monde :

⁷ Il serait excessif de supprimer pour autant toute notion de rétribution de la théologie biblique. Même l'apôtre Paul, dans une épître aussi libératrice que celle qu'il adresse aux Galates, ose s'écrier : « Ne vous faites pas d'illusion : Dieu ne se laisse pas narguer ; car ce que l'homme sème, il le récoltera » (Ga 6,7). Voir aussi l'article d'Henri Blocher, « Justice rétributive et théologie », *Hokhma*, n° 110/2016, pp. 69-85.

« Où est-ce que tu étais quand je fondais la terre ? » (38,4) ;
« Es-tu parvenu jusqu'aux sources de la mer ? (38,16) ;
« Est-ce toi qui donnes au cheval la bravoure ? » (39,19).

Et Job comprend le message : « Je ne fais pas le poids, que te répliquerai-je ? » (40,4).

Pourquoi Marion Muller-Colard interprète-t-elle ces chapitres dans le sens d'une célébration de la nature – sur laquelle je peux prendre appui – plutôt que du respect du mystère ? Là encore, Job a compris le message : « Qui est celui qui dénigre la providence sans y rien connaître ? Eh oui ! J'ai abordé, sans le savoir, des mystères qui me confondent » (42,3).

La présence de Dieu dans la souffrance est effectivement de l'ordre du mystère. Nous y reviendrons.

– *le prologue* (en prose) nous permet d'entrevoir que la souffrance de Job n'est ni injuste ni absurde. On y découvre une toute autre logique que celle de la rétribution. Dans ce mystérieux dialogue entre le Seigneur et l'Adversaire, Job n'apparaît pas comme un coupable qui mériterait de souffrir mais comme un juste qui reçoit – sans le savoir – la mission de répondre au défi de l'Adversaire : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? Ne l'as-tu pas protégé d'un enclos, lui, sa maison, et tout ce qu'il possède ? » (1,9).

L'action de l'Adversaire n'est pas une explication globale du problème du mal mais c'est un des éléments de réponse à ne pas négliger. Jésus y fait allusion dans la parabole de l'ivraie et du bon grain. Aux serviteurs qui l'interrogent : « Seigneur, n'est-ce pas du bon grain que tu as semé dans ton champ ? D'où vient donc qu'il s'y trouve de l'ivraie ? », le maître répond : « C'est un ennemi qui a fait cela » (Mt 13,27-28).

Notons cependant que Job ignore tout de ce dialogue céleste. Rester fidèle à Dieu même quand je ne comprends plus ce qui m'arrive – même quand l'enclos est renversé – est le défi que rencontrent tous les persécutés, voire tous les souffrants. La présence de la souffrance n'indique pas l'absence de tout enclos et de toute justice. Même si je ne parviens pas à comprendre, je peux continuer à croire que le Seigneur veille sur nous⁸. ■

Gérard Pella, pasteur réformé, Attalens.

⁸ J'ai approfondi cette question dans plusieurs articles : « Gémissements et espérance », *Hokhma*, n° 88/2005 ; « Puis-je donner un sens aux souffrances ? »,

Le vrai visage de Dieu

Je tiens tout d'abord à souligner que j'adhère en tout point à la critique « positive » de Gérard Pella. Mais si je suis plein d'admiration devant les aspects positifs du livre de Marion Muller-Colard, je constate moi aussi que cette théologienne protestante a bel et bien jeté le bébé avec l'eau du bain. À la critique « négative » de Gérard Pella, à laquelle je souscris entièrement, et toujours dans un esprit de « dialogue », je me permets d'ajouter les considérations suivantes.

Quand elle parle de l'*Autre Dieu*, Marion Muller-Colard nous donne à penser que nous allons découvrir, au-delà des fausses images de Dieu, le vrai visage de Dieu. Mais quel théologien pourrait prétendre parler du Vrai Visage de Dieu à partir du seul livre de Job – ou même à partir de l'Ancien Testament seulement ?

L'Autre Dieu, le vrai Dieu, le « seul vrai Dieu » (Jn 17,3), c'est celui qui s'est révélé en son Verbe fait chair. On ne peut parler de cet Autre Dieu – le Vrai – qu'à partir de celui qui est « resplendissement de sa gloire et expression de son être » (He 1,3 ; cf. Jn 1,18 ; 14,9). Or tout ceci est totalement absent de la pensée théologique de Marion Muller-Colard. Si cette pensée théologique semble « originale », elle n'est pas authentiquement chrétienne puisqu'à aucun moment on ne voit cette pensée fondée sur la révélation du Vrai Dieu en son Verbe incarné. Cette lacune rejaille sur la manière d'aborder le mystère du mal. Il est absolument impossible de parler du Vrai Dieu dans sa relation au mystère du mal en dehors du mystère de la passion et de la croix du Christ :

- la passion et la croix nous révèlent que Dieu n'est pas l'auteur du mal mais qu'il en est la première victime !

- la passion « visible » du Fils révèle la compassion « invisible » du Père.

- de plus, dans son agonie à Gethsémani et dans sa mort sur la croix, Jésus révèle qu'en lui Dieu « épouse » notre condition humaine déchue avec toutes ses conséquences. Dieu nous a créés pour nous « épouser ». Quand sa fiancée s'est retrouvée « défigurée », vouée à la dérélition et à la mort, Dieu n'a pas abandonné son projet. En son Fils, il est venu nous rejoindre en « enfer » et il est venu nous « épouser » sur la croix dans notre condition de damnés. « Celui qui

Hokhma, n° 95/2009 ; « Démuni, ouvert et confiant », *Hokhma*, n° 98/2010. Voir aussi : J.-D. Searle et C.H. Gobat, « Dieu veut-il la souffrance ? », *Hokhma*, n° 85/2004 ; Shafique Keshavjee, « Gémisséments et espérance », *Hokhma*, n° 110/2016.

n'avait pas connu le péché, il l'a, pour nous, identifié au péché, afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5,21).

La véritable profondeur du mal, telle qu'elle apparaît dans la passion et dans la mort de Jésus-Christ, est totalement absente du livre de Marion Muller-Colard, qui semble bien ignorer la nature même du péché. Et par conséquent la véritable profondeur de l'amour de Dieu, qui vient nous rejoindre en « enfer », est totalement absente de son livre elle aussi. Il est impossible de parler du Vrai Dieu en relation avec le mystère du mal en se contentant du livre de Job. *L'Autre Dieu* de Marion Muller-Colard ne ressemble pas vraiment au Dieu de Jésus-Christ, le seul vrai Dieu. Voilà ce qu'un chrétien doit avoir le courage d'affirmer. Comprenez-moi bien : je ne veux forcer personne à partager ma foi chrétienne... mais je trouverais malhonnête que quelqu'un mette du Goron dans une bouteille étiquetée « Cornalin⁹ » ! ■

Yvon Kull, Martigny,
chanoine de la congrégation religieuse du Grand-Saint-Bernard,
auteur du livre *Revisiter l'enfer ou comment devenir immortel*,
Éditions Parole et Silence, 2017.

Jean-Jacques Meylan, *Maladie et guérison sous le regard de Dieu*,
Le Mont-sur-Lausanne, eds Unixtus, 2018 – ISBN : 978-2-940619-
00-9 – 128 pages – CHF 13,50.

Jean-Jacques Meylan, après une formation d'ingénieur en génie civil, a effectué des études à la Faculté de Théologie de Lausanne, puis exercé le ministère pastoral dans diverses Églises de la Fédération Romande d'Églises Évangéliques (FREE) et présidé pendant plusieurs années la Communauté des Églises Chrétiennes dans le Canton de Vaud. Son livre *Maladie et guérison* est bienvenu, car il permet de faire le point sur une question sensible, à laquelle chacun de nous se trouve confronté, au moins indirectement, et qui peut le toucher jusqu'au plus profond de lui-même.

L'auteur commence par présenter l'enseignement biblique de base sur la maladie : celle-ci est le résultat global du péché, ce qui ne veut pas dire qu'une maladie donnée est forcément due à un péché particulier. Dieu a voulu une création bonne, mais le péché à rompu

⁹ Note de l'éditeur : le Cornalin du Valais est un cépage suisse renommé.

cette harmonie. L'Ancien Testament présente Dieu comme celui qui guérit (Ex 15,26). Jésus est venu rendre témoignage à cette volonté divine en annonçant le Royaume, chassant les démons et guérissant les malades. Après lui ses disciples ont poursuivi cette proclamation.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Les guérisons font-elles encore partie de la proclamation de l'Évangile ? Jean-Jacques Meylan le pense et il donne tout une série de témoignages de personnes guéries miraculeusement. Cela n'empêche pas Dieu aussi de guérir par des médecins.

Mais s'il y a des guérisons, il y a aussi des personnes qui sont appelées à témoigner de la grâce de Dieu à travers la maladie ou le handicap. Il donne plusieurs témoignages actuels connus comme ceux de Joni Eareckson, de Nick Vujicik, Henriette Cheveaux, etc., des personnes qui dans la souffrance ont trouvé un sens à leur vie dans la communion avec Christ. Ce sont de très beaux témoignages parmi lesquels il convient de noter celui de Michel Karlen qui souffre d'une maladie peu décelable au premier abord : pas facile à vivre quand les autres ne reconnaissent pas votre handicap, voire pensent que vous jouez la comédie et profitez de la société...

À partir de la page 59, l'auteur aborde la partie théologique de son ouvrage : le but de l'existence humaine est la gloire de Dieu. Celle-ci peut se manifester dans la puissance, mais aussi dans l'abaissement de la croix, un thème important dans l'Évangile de Jean : « Maintenant, le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié par lui » (Jn 13,31). Le sacrifice de Jésus sur la croix a souvent choqué, voire scandalisé. Comment un Dieu d'amour a-t-il pu vouloir cela ? Pour Jean-Jacques Meylan, il est important de saisir l'implication des trois personnes de la Trinité dans l'œuvre du salut. Dieu a donné son Fils qui s'est incarné par le Saint-Esprit. Dieu était en Christ à la croix. Cet abaissement de Dieu tout entier en Jésus est une révélation que rejettent toutes les autres religions humaines, y compris, en tout cas dans leur pratique, les chrétiens adeptes de la théologie de la prospérité. En Jésus, Dieu a voulu sauver l'humanité de l'intérieur en participant à sa souffrance. À l'instar de Job dans l'Ancien Testament, Jésus nous ouvre à une vie d'amour gratuit pour Dieu sans que cet amour soit lié aux bienfaits divins. Marie, Jésus et Paul ont dit « oui » à Dieu alors qu'il leur proposait un chemin difficile, qu'ils n'auraient pas choisi. Le consentement que Dieu nous demande dans nos épreuves n'est pas de renoncer au désir comme dans le bouddhisme, mais d'accepter la situation, de « laisser Dieu être Dieu en nous... choisir ce que nous n'avons pas choisi, en nous appuyant sur l'amour de Dieu... (Cette acceptation) permet d'acquérir une liberté

intérieure... Même lorsque la liberté extérieure se trouve entravée » (p. 84).

Jean-Jacques Meylan attire notre attention sur le fait que dans les Évangiles, les récits de miracles sont souvent mêlés à des controverses, ce qui montre qu'ils visent à nous faire aller plus loin. À la p. 95, il remarque que le mot hébreu pour maladie a la même racine que « ronde, cercle » : « Guérir, c'est sortir du cercle », pas forcément par la guérison physique, (cela sera à l'avènement du Christ), mais en faisant confiance et en obéissant à la parole de Jésus, comme l'aveugle allant à Siloé.

L'auteur termine sa présentation par le tableau de la passion de Jésus qui reste un homme digne, (« Voici l'homme ! » Jn 19,5), malgré les coups, les insultes, la croix... Dieu a mis son sceau sur l'œuvre et la personne de Jésus en le ressuscitant.

Trois annexes contenant de très beaux extraits du journal d'Etty Hillesum, un poème de Christian Gardon et une prière de Pierre-Yves Zwahlen, permettent de poursuivre la réflexion.

J'ai beaucoup aimé ce livre qui, sans remettre en cause la guérison divine, aidera tous ceux qui, n'étant pas guéris maintenant, cherchent à trouver un sens chrétien à la présence de la souffrance dans leur vie. Un livre équilibré, destiné à un large public. À recommander !

Alain Décoppet

Charles-Éric de Saint-Germain, *Écrits philosophico-théologiques sur le christianisme*, Charols, Excelsis 2016 – ISBN : 978-2-7550-0293-5 – 266 pages – € 19.

Charles-Éric de Saint Germain est philosophe et théologien. Ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud-Lyon, il est agrégé et docteur en philosophie. Il enseigne la philosophie en classes préparatoires B/L (Lettres et Sciences sociales) à Nancy (Lycée Saint-Sigisbert), après avoir enseigné à l'université Lyon-III, à l'université de Nantes et chez les maristes à Lyon. Il est spécialiste de philosophie moderne. Il a publié plusieurs ouvrages de philosophie de grande technicité, notamment *L'avènement de la vérité* (L'Harmattan, 2003), *Raison et Système chez Hegel* (L'Harmattan, 2004), ainsi que les *Cours particuliers de philosophie* (en 2 tomes de près de 2000 pages aux éditions Ellipse, 2010 et 2011). Citons encore *La*

défaite de la raison : essai sur la barbarie politico-morale, (Salvator 2015), etc.

L'ouvrage présenté ici est un recueil de diverses contributions de l'auteur sur des sujets variés où il fait le pont (dans les deux sens) entre la philosophie et une théologie qui tâche d'être fidèle à la révélation biblique.

Ce livre est resté trop longtemps sur mon bureau à attendre d'être recensé. Vu les antécédents de l'auteur, je m'attendais à un texte ardu et difficile, raison pour laquelle je l'ai mis de côté, renvoyant à une période où j'aurais plus de temps pour le lire à mon aise. J'ai été agréablement surpris : la pensée est clairement énoncée et se suit bien. L'auteur, bon pédagogue, prend la peine, au début de chaque chapitre, après avoir exposé la problématique, de nous donner un plan très clair de ce qu'il va dire, ce qui aide à bien suivre sa pensée. De plus le vocabulaire est généralement à la portée de n'importe quel lecteur cultivé.

Parmi les thèmes de chapitres, citons : *Le christianisme et le plaisir ; les stades de l'existence chez Kierkegaard ; Aimer : sagesse ou folie ? Une réponse à Comte-Sponville sur le sens de l'espérance ; Peut-on être chrétien et franc-maçon ? La laïcité est-elle une religion ? Le droit et la violence ; Pascal et la Bible ; La prédestination ;* etc.

Présenter chacun de ces chapitres n'entrerait pas dans le cadre de cette recension, mais d'une manière générale, on peut dire que l'auteur apporte, avec son regard de philosophe, une approche chrétienne pertinente et souvent perspicace des problèmes qu'il traite. À part la Bible, Calvin et Pascal sont souvent cités.

Par exemple, à propos de la notion de plaisir, il montre que la pensée grecque ignore la notion de péché : il faut simplement que ceux qui recherchent le plaisir le fassent avec mesure (maîtrise de soi). Mais alors que les Grecs méprisaient le corps, « tombeau de l'âme », le christianisme primitif, religion de l'incarnation, lui a rendu toute sa dignité ; le mal peut venir de l'âme quand elle entraîne le corps dans le péché, mais sous la direction du Saint-Esprit, le corps peut connaître le plaisir. Saint-Augustin, influencé par le platonisme et le manichéisme a confondu la « chair » (au sens paulinien) avec le corps. Sa pensée dénigrant le plaisir du corps a marqué le christianisme jusqu'à peu. Par contrecoup, nos contemporains se sont livrés à toutes les transgressions pour jouir jusqu'à l'excès – puisque l'interdit pimente le plaisir – à tel point qu'on peut voir, à notre époque où a disparu toute idée de tabou, une « exténuation du désir », comme le dit Jean-Claude Guillebaud.

Dans « Aimer : sagesse ou folie ? », il bat en brèche l'amour passion qui confine à l'idolâtrie et à l'aliénation : « Ce que nous nommons amour d'ordinaire, c'est surtout une dépendance affective ». Mais pour que l'amour ne soit pas le besoin de remplir un vide pour se trouver soi-même (un amour centré sur soi), il doit reconnaître l'autre tel qu'il est, c'est-à-dire différent de soi. L'amour voulu par Dieu, dans la ligne de 1 Co 13, se donne pour enrichir l'autre ; il est un ordre, non pas un sentiment qui peut s'étioler et passer. Le commandement d'amour arrache l'homme à son égoïsme.

L'article sur christianisme et franc-maçonnerie met en évidence la différence inconciliable entre ces deux « religions » : la franc-maçonnerie en proposant fondamentalement une *connaissance* est dans la ligne du serpent qui poussa Ève à manger du fruit défendu pour être comme Dieu. Elle veut lever le voile pour connaître par soi-même ; à l'opposé, le christianisme confesse l'homme incapable par lui-même de connaître Dieu ; il faut que Dieu se révèle, et que l'homme reçoive cette révélation par la foi.

Dans sa réponse à Comte-Sponville sur l'espérance, Charles-Éric de Saint-Germain fait remarquer que la philosophie contemporaine, s'alignant souvent sur le bouddhisme, tend à fuir le désir, cause de désillusions, mais ce faisant, elle refuse l'espérance. Comte-Sponville défend cette idée du « gai-désespoir » ; « Seul est heureux celui qui a perdu tout espoir, car l'espoir est la plus grande torture qui soit, et le désespoir le plus grand bonheur », dit un sage hindou. Dans la vision chrétienne, l'espérance est liée à la foi et à l'amour, elle vient de l'Esprit Saint qui en est la garantie. Notre espérance est basée sur quelque chose de concret que nous expérimentons déjà maintenant par le Saint-Esprit. Si ce n'est pas encore complètement réalisé, cela se réalisera pleinement un jour. Par ce que Calvin appelle le « témoignage intérieur du Saint-Esprit », nous avons l'assurance que ce qu'on espère n'est pas une illusion.

Je terminerai cette présentation par « La laïcité est-elle une religion ? », où l'auteur, par sa connaissance philosophique, nous aide à prendre du recul par rapport à ce thème brûlant, surtout en France. Il distingue fondamentalement deux formes de laïcité : l'une inspirée par Locke, vise une séparation de l'état et de la religion, sans ingérences mutuelles ; l'autre, inspirée par Rousseau, est une sorte de religion civique, où l'état, de peur de se voir concurrencer par une religion quelconque, demande une sorte de profession de foi civique pour s'assurer de l'allégeance des citoyens. Si la loi de séparation entre l'Église et l'État de 1905, en France, s'inspirait de Locke, on voit

actuellement un très net glissement vers la religion civile de Rousseau (Charte de la laïcité de 2013). Celle-ci intime l'ordre aux citoyens de reporter la foi religieuse dans la sphère privée, afin de constituer le corps (public) de citoyens. Mais ce faisant, elle ne peut qu'instrumentaliser les religions pour qu'elles œuvrent au bien de l'État. La liberté de conscience est donc violée. L'école de la République vise à éradiquer les particularismes religieux pour les remplacer par les « valeurs de la République » – à la page 161, il donne une citation de Ferdinand Buisson, très éloquente à ce sujet.

C'est un ouvrage très roboratif, qui nous aide à penser notre foi dans un monde influencé par toutes sortes de pensées dont la Bible n'est plus le fondement. ■

Alain Décoppet

Thomas Krüger, *Job*, coll. Nouveau Testament commenté, Paris et Genève, Bayard et Labor et Fides 2018 – ISBN : 978-2-8309-1666-9 – 120 pages – € 21,90.

Thomas Krüger est professeur d'Ancien Testament et spécialiste des religions et langues orientales à l'Université de Zurich. C'est un exégète renommé dans les pays germanophones.

Le livre que nous présentons ici est l'adaptation française du commentaire de la Bible de Zurich. Il veut permettre à un large public de non spécialistes d'accéder aux connaissances générales nécessaires pour comprendre la Bible. Cette série de commentaires bibliques en français a été inaugurée par le « Nouveau Testament commenté » en un volume, suivi de deux commentaires, l'un sur la Genèse, l'autre sur l'Exode. L'objectif est de fournir au lecteur un bref commentaire dont la longueur n'excède pas celle du texte biblique. Comme dans chacun des ouvrages de cette collection, le commentaire est précédé d'une traduction intégrale du texte biblique, ici celui de la Nouvelle Bible Segond. En plus on trouve une fiche signalétique présentant succinctement le livre, des notices éclairant un point particulier du texte (par exemple la « nuit » dans Job), des références de passages bibliques parallèles, et enfin, des reproductions de documents archéologiques anciens, comme des sceaux, pour illustrer tel ou tel détail du texte biblique.

Le commentaire met les recherches récentes de l'exégèse historico-critique à la portée de ses lecteurs. Les autres approches ne sont pas discutées. Par exemple pour le chapitre 1, les versets 6-12

sont considérés comme un ajout au texte primitif. L'auteur final a voulu, par ce rajout faire ressortir pourquoi un homme aussi pieux que Job a été si sévèrement éprouvé. Mais il ne dit pas pourquoi un auteur original n'aurait pas pu faire ce qu'a fait le rédacteur final. Cela dit, pour un livre comme Job dont le message est intemporel, ces *a priori* sont secondaires : que le livre soit une fiction littéraire comme le pense le commentateur ou un récit poétique ayant un fond historique ne change rien à son message. Or le commentaire donne les bons éléments globaux, essentiels pour saisir le message de chaque chapitre et du livre entier. Signalons qu'on ne trouve pas ou peu de notes discutant la traduction ou des interprétations différentielles. Mais joint à une bonne Bible d'étude, ce commentaire dit l'essentiel, ce qui correspond bien à son but.

Deux petits regrets cependant : 1) que le texte poétique ne soit pas disposé en vers, mais que les hémistiches ne soient séparés que par une double barre oblique. 2) le manque d'une bibliographie, même sommaire, pour poursuivre l'étude.

Le livre de Job pose des questions essentielles et toujours actuelles, comme celle de la souffrance inexplicée. Le mérite de ce petit commentaire est de nous faire comprendre qu'il faut se méfier des réponses toutes faites et qu'il est parfois plus sage de laisser la question ouverte, tout en faisant confiance à Dieu. ■

Alain Décoppet

Michael L. Satlow, *Comment la bible est devenue sacrée* (avec préface de Thomas Römer), coll. « Le monde de la Bible » n° 73, Genève, Labor et Fides, 2018 – ISBN : 978-2-8309-1669-0 – 424 pages – € 29.

Michael Satlow est professeur d'études juives à l'Université Brown aux États-Unis et spécialiste de l'Ancien Testament.

Dans sa préface, l'auteur raconte comment, après sa *bar-mitsva*, il a tenté de lire la Bible qu'on lui avait offerte à cette occasion et comment il a été rebuté par la difficulté de cette lecture. D'où sa démarche de comprendre les tenants et les aboutissants de la Bible. D'emblée il énonce clairement qu'il considère la Bible comme un document humain imparfait, composé d'éléments disparates. Il fait siennes les théories critiques, souvent les plus minimalistes, sur l'histoire d'Israël et du texte biblique ; il les tient pour acquises, sans prendre le soin de les étayer ni de les confronter à d'autres approches,

comme celle de Kitchen, par exemple, dont le nom ne figure pas dans les 25 pages de la bibliographie anglaise ni dans les 3 pages de bibliographie française rajoutées par Thomas Römer. Notons au passage que Michael Satlow m'a donné l'impression générale d'avoir davantage forgé ses allégations en se basant sur les recherches d'autres spécialistes, plutôt que sur un travail de recherche directe à partir de documents de première main, comme l'a fait par exemple K. Kitchen. Il est vrai que la matière traitée est vaste !

Pour Michael Satlow, la rédaction des premiers textes bibliques commence après 722 av. J.-C. (chute de Samarie), quand des scribes du royaume du Nord, plus évolués que ceux Juda, trouvèrent refuge à Jérusalem et apportèrent leurs traditions et leur savoir-faire aux scribes d'Ézéchias. C'est en tout cas à partir de cette époque qu'on peut observer un développement littéraire en Juda. Dans les deux premiers chapitres, il refait l'histoire très hypothétique de la littérature biblique : les scribes du Nord ont apporté un code de l'alliance et quelques traditions historiques sur Israël qui ont été fondues dans une perspective judéenne par les scribes d'Ézéchias et leurs successeurs. C'est pourquoi, dans l'histoire deutéronomiste qui en est le produit dérivé, Israël du Nord a le mauvais rôle. Mais il insiste sur le fait que jusque-là, les écrits étaient le fait d'une élite et que le peuple vivait une religion assez fruste, centrée sur les sacrifices et des oracles prophétiques donnés par les prophètes des temples (donc presque rien d'écrit).

Ensuite il étudie la période de l'Exil où, avec le trito-Ésaïe, émerge l'image d'un Dieu unique, puis l'époque perse au cours de laquelle les prêtres qui dirigeaient le *Yehoud* élaborèrent le Pentateuque dont la rédaction finale remonte à 200 av. J.-C.

Dès le chapitre 6, il aborde la période hellénistique pour passer en revue Qohéleth, le *Siracide* et *1 Hénoch*. Pour lui, les auteurs de ces 3 ouvrages connaissent les textes bibliques, sans qu'on puisse dire s'ils se réfèrent à un texte écrit ou à une tradition orale ; c'est vrai surtout pour le *Siracide*, car *1 Hénoch* dit qu'il a reproduit des livres se trouvant écrits dans le ciel.

Les chapitres 7 et 8 parlent des époques maccabéenne et hasmonéenne : le livre de Daniel et l'*Apocalypse des animaux* qui fut ajoutée à *1 Hénoch*, reconnaissent une l'autorité à la Torah et à Jérémie ; mais pour Michael Satlow, ces livres bibliques n'étaient pas forcément accessibles à un large public ; c'étaient les prêtres qui les détenaient et pouvaient s'y référer. Le *Rouleau du temple* retrouvé à Qumrân et le *Livre des Jubilés* témoignent qu'on peut reprendre le texte biblique librement. En fait, pour Michael Satlow, ce fut la

traduction de la Bible en grec (version de la Septante) qui a contribué puissamment à donner à la Torah son statut de livre saint : il est devenu la loi des Juifs et un livre divin qu'on a commencé à interpréter comme tel. La communauté de Qumrân, issue d'une dissidence des sadducéens, est un témoin de cette évolution, puisque le texte biblique y est cité, puis expliqué par le *Pesher*.

Mais pour Michael Satlow, l'usage des écrits bibliques restait très limité, réservé à une élite de scribes et de prêtres. Il fallut attendre le I^{er} siècle apr. J.-C. pour voir se multiplier les synagogues en Palestine. C'est là, que sous l'influence des sadducéens, on commença à commenter le texte biblique. Mais ce processus se fit très lentement ; et encore, les synagogues n'avaient pas toutes des rouleaux de la Torah, l'enseignement qu'on y donnait était très limité. Jésus, par exemple, n'avait d'après lui qu'une instruction religieuse sommaire et ne connaissait la Bible que de loin : il ne pouvait citer que quelques versets bibliques appris par cœur. Il enseignait surtout en paraboles et se voyait peut-être lui-même comme un « magicien » (*sic* – p. 372). Le même scepticisme se retrouve à propos des données bibliques sur Paul auquel il ne donne pas l'impression de comprendre grand-chose : par exemple, il qualifie d'*alambiquée* (p. 293) son argumentation combattant la circoncision des païens. Mais il reconnaît en lui un rabbin bien formé à Jérusalem, témoin que l'Écriture avait une autorité reconnue dans son milieu.

Aux chapitres 13 et 14, quand il présente la littérature des deux premiers siècles, il met allègrement sur le même plan les Évangiles canoniques, les apocryphes, les textes gnostiques de Nag-Hamadi, Flavius Josèphe, Justin Martyre et Irénée de Lyon, présente leur approche divergente et ne peut par conséquent pas trouver chez eux une conception homogène des textes bibliques.

Au chapitre 15, on le sent plus à l'aise quand il aborde l'approche rabbinique des textes bibliques. J'ai trouvé stimulante, quoique pas totalement convaincante, son approche de l'opposition entre Rabbi Ishmaël et Rabbi Akiba vue comme les restes de l'opposition entre respectivement les sadducéens, qui prenaient le texte biblique comme norme et le commentaient, et les pharisiens qui se fiaient à la tradition des ancêtres. Le conflit se résolut par un compromis, après la révolte de Bar Kochba (135 apr. J.-C.) : les traditions pharisiennes devaient pouvoir fonder leurs traditions sur un texte biblique, ce que l'*omni-signifiante* des textes bibliques rendait possible (sur ces questions, voir mon article « Le Midrash : une source de la rhétorique biblique », dans *Hokhma*, n° 101). Cela amena donc les rabbins à reconnaître une autorité divine aux livres qui sont entrés dans le canon de la Bible

hébraïque. Les chrétiens attendirent le IV^e s. pour faire de même – Michael Satlow ne parle pas du Canon de Muratori, au II^e siècle.

Je suis ressorti frustré de cette lecture : l'auteur aurait eu un sujet en or et d'une brûlante actualité. La question du canon qui est sous-jacente à cette problématique me semble rouverte aujourd'hui : la publication des livres canoniques de l'Église orthodoxe dans la TOB 2010 en est un signe ; et puis, dans les milieux évangéliques, le débat est aussi relancé, notamment par la mise au jour, dans la Bibliothèque de Qumrân, d'un texte hébreu de Jérémie ressemblant plus à celui de la LXX qu'au texte massorétique. Lequel est canonique ? Lequel choisir pour nos Bibles ? Il n'aborde pas cette question.

Sur le plan de la méthode, je reste aussi sur ma faim par rapport à son approche minimaliste : je peux parfaitement comprendre le côté scientifique qui dit qu'en cas d'absence de preuve, on se tait : « Passez, il n'y a rien à dire ! » ; mais il me semble problématique, voire paradoxal, de se servir de ces non-preuves comme preuves accréditant des reconstructions très hypothétiques de l'histoire, basées sur une critique littéraire sujette à des remises en question fondamentales.

Il m'apparaît aussi que, dans son traitement du sujet, Michael Satlow ne prend pas suffisamment en compte le phénomène de l'oralité. À l'époque du second Temple, mais probablement déjà plus tôt, Israël était fondamentalement une société d'oralité. Cela veut dire que toute une vie intellectuelle riche a pu se développer et atteindre des franges de la population plus larges qu'on ne l'imagine généralement. Ce travail oral n'a pas laissé de traces tangibles, sinon, après coup, sous la forme d'un résultat cristallisé, comme la *Mishna* – il est probable que si l'Église ne s'était pas implantée rapidement dans un milieu hellénistique, on n'aurait pas vu de Nouveau Testament au I^{er} siècle. Ne pas prendre en compte ce phénomène de l'oralité a pour conséquence qu'on ne tient pour acquis des faits qu'au moment où ils trouvent une forme écrite, alors qu'ils ont eu une réalité orale bien antérieure.

Dans la quatrième de couverture, les éditeurs sont conscients que les reconstructions historiques de Michael Satlow sont sujettes à débat. Ce livre a au moins le mérite de nous amener à réfléchir pour nous re-situer face aux textes fondateurs du christianisme, du judaïsme, des textes qui ont également modelé une partie importante de l'humanité. ■

Alain Décoppet

Albert E. Greene, à la reconquête de l'éducation chrétienne : une vision qui transforme, Saint-Louis, ACSI-Francophonie, 2013 – ISBN : 978-2-918472-05-6 – 316 pages.

Ouvrage collectif, Luc Bussière et al., *Un espoir pour l'école : l'éducation chrétienne, une offre alternative*, Charols, Excelsis et les éditions Farel, 2018 – ISBN 978-2-86314-479-4 – 150 pages – € 13.

Deux livres récents font le point sur l'éducation chrétienne.

Le premier est la traduction, par la branche francophone de l'ACSI (Association internationale des écoles chrétiennes) d'un ouvrage d'Albert Greene, *Reclaiming the Future of Christian Education*, publié en 1998. Albert Greene a commencé son ministère comme pasteur puis directeur d'école dans la région de Seattle. Après avoir complété ses études de théologie par un doctorat en science de l'éducation, Albert Greene a consacré la suite de son ministère d'enseignant et d'orateur au développement de l'éducation chrétienne.

Dans les deux premiers chapitres, l'auteur commence par poser les enjeux de la post-modernité et leur impact sur le domaine éducatif, avec une réflexion sur ce que pourraient être les bases d'une philosophie (comprendre « vision du monde ») chrétienne dans ce contexte. Plusieurs éléments sont soulignés, comme l'influence sur la pensée éducative occidentale de la philosophie des Lumières et le développement d'une anthropologie progressivement détachée de la vision chrétienne/biblique.

C'est surtout à partir de la deuxième moitié de l'ouvrage (à partir de la p. 167) que l'auteur développe les spécificités d'une éducation chrétienne. L'auteur reprend d'abord la centralité du concept d'alliance dans la Bible pour montrer ensuite que Dieu, le Dieu Créateur, est souverain sur tous les domaines de sa création. En ce sens, les matières scolaires et leurs contenus ne font que rendre compte de « l'expérience humaine » dans un monde créé par Dieu, et dans lequel Dieu se révèle. Un certain nombre de valeurs sont mises en avant en tant que valeurs caractéristiques d'une éducation chrétienne, notamment « la place de l'Amour dans l'apprentissage » (p. 249) et l'accueil bienveillant de chaque enfant considéré comme créé à l'image de Dieu.

À cet ouvrage s'ajoute celui, plus récent, du collectif *Un espoir pour l'école*. Cette fois ce sont divers auteurs impliqués dans l'éducation chrétienne dans le contexte français qui contribuent à la réflexion. Parmi eux on citera notamment Luc Bussière et Patrick Schmitt, respectivement co-fondateur et directeur de l'école *Daniel*

à Guebwiller. Luc Bussière est président de l'Association des établissements Scolaires Protestants évangéliques Francophones (AESPF ou « Réseau Mathurin Cordier »). Cet ouvrage vient à point nommé dans une période où les écoles chrétiennes privées (hors contrat) se développent de plus en plus en France.

L'objectif de ce livre est de faire réfléchir le lecteur sur la légitimité biblique et la pertinence de l'éducation chrétienne aujourd'hui. Les différents auteurs abordent de façon synthétique des thèmes importants tels que : éducation et vision chrétienne du monde (R. Mewton) ; histoire de la relation Église-École (L. Bussière) ; les fondements bibliques et théologiques de l'éducation chrétienne (J.-C. Huet) ; le triptyque Église-Famille-École comme pilier de l'éducation (L.-M. et J. Fillatre) ; réflexion sur la pertinence des écoles chrétiennes évangéliques aujourd'hui (L. Bussière) ; les principales objections et idées fausses concernant les écoles chrétiennes (R. Mewton) ; les spécificités d'une pédagogie chrétienne (P. Schmitt et M. Dufournet). Ce petit livre se termine par des considérations pratiques sur la création et la gestion d'une école privée hors contrat (D. Neuhaus) et des témoignages d'enseignants et de parents impliqués. Une bibliographie d'ouvrages en français, anglais et sites internet de référence vient clore le tout.

Ces deux livres sont des incontournables pour qui souhaite en savoir plus et réfléchir sur l'éducation chrétienne et ses enjeux aujourd'hui. ■

Michaël de Luca

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Pour le monde entier (sauf le Canada) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2018, soit 98 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 18 € / 24 CHF / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 20 CHF / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :

pour les Numéros 4 (1976) à 105 (2014)			
Numéro	Tarif unique : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$	Quantité	Total
	Sous-Total T1		
pour les Numéros 106 (2014) à 114 (2018)			
	Tarif normal : 10 € / 14 CHF / 14 CA\$	Tarif réduit : 8 € / 12 CHF / 11 CA\$	
	<i>Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)</i>		
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CA\$		
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 CHF / 10 CA\$		
	Port 5 et + : franco	0,00	0,00
	Sous-Total T2		
	A régler (T1 + T2)		

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *98 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2018 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,
84210 Le Beaucet, France

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël De Luca, Jean-Luc Dubigny, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Jebbsheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2018.
N° d'impression 20190019 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».