

Revue de réflexion théologique

23

1983

חִכּוּמָה
HICOMMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכּוּמָה יְרֵאָת יְהוָה

Jean Calvin

L'homme et l'œuvre *

par Richard Stauffer

Président de la Section des Sciences religieuses
de l'Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne)

Professeur à la
Faculté de Théologie Protestante de Paris

Après la mort de la plupart des Réformateurs de la première génération (Luther est décédé en 1546, quinze ans après Zwingli et Oecolampade, cinq ans avant Bucer), l'œuvre qu'ils avaient commencée fut poursuivie par des épigones qui n'eurent pas, en général, leur envergure. Deux hommes émergent toutefois de cette seconde génération, Henri Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, et Jean Calvin. Chacun d'eux a la taille des grandes figures auxquelles sont liées les origines de la Réforme. Ainsi, Calvin, par son action comme par sa pensée, a su donner une nouvelle impulsion à la cause évangélique qui, après la mort de Luther, avait quelque peu perdu de son dynamisme.

La vie de Calvin

Jean Calvin est né le 10 juillet 1509 dans la cité épiscopale de Noyon, en Picardie, à quelque cent kilomètres au nord-nord-est de Paris. Son père, Gérard Cauvin (dont le patronyme latinisé en « Calvinus » donnera « Calvin » par transposition en français) était d'origine modeste : fils de batelier, il était devenu greffier municipal avant d'accéder à des fonctions qui devaient lui permettre d'être admis à la bourgeoisie : celles d'homme d'affaires de l'évêque et du clergé local. Sa mère, Jeanne Lefranc, fille d'un bourgeois assez influent pour être membre du Conseil

* Traduit en allemand, cet article a été publié dans le volume VI de la collection « Gestalten der Kirchengeschichte », *Die Reformationszeit II* (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981, pp. 211-240), éditée par Martin Greschat, Professeur à l'Université de Münster. Il paraît ici dans sa version française avec la bienveillante autorisation des Editions W. Kohlhammer.

de la ville de Noyon, nous est peu connue : on sait qu'elle était pieuse, attachée aux dévotions du temps, et qu'elle mourut assez jeune. Jean n'était pas le seul fils de Gérard Cauvin et de Jeanne Lefranc. Avant lui était né son frère Charles ; après lui vinrent Antoine et François qui connut une mort précoce.

Elevés à l'ombre de la cathédrale de Noyon, bénéficiant de la protection de l'évêque, les fils Cauvin que leur père destinait à des carrières ecclésiastiques obtinrent des chapellenies dont les revenus devaient leur permettre de poursuivre leurs études. Ainsi, à l'âge de douze ans, Jean reçut vraisemblablement la tonsure. Très doué dans le domaine intellectuel, il ne resta pas longtemps au Collège des Capettes de sa ville natale où il avait été placé avec son frère Charles. En 1523, comme l'admettent la plupart des auteurs (en 1520 ou 1521, comme le propose T.H.L. Parker, sans emporter la conviction du lecteur, dans sa récente biographie du Réformateur), il fut envoyé à Paris pour y continuer ses études. Il ne partit pas seul. Il accompagnait trois jeunes gens avec lesquels il s'était lié d'amitié et qui appartenaient à la noble famille de Hangest dont plusieurs membres furent évêques de Noyon. A Paris, Calvin s'inscrivit au Collège de La Marche où il eut comme « régent de grammaire » Mathurin Cordier qui devait être, dans les pays francophones, un des fondateurs de la pédagogie protestante. Le jeune Noyonnais ne demeura pas longtemps dans cet établissement. Il s'immatricula bientôt au Collège Montaigu, connu pour son ascétisme et son orthodoxie : le théologien Noël Bédier qui en fut le principal avant de le diriger par l'intermédiaire de Pierre Tempête, un « grand fouetteur d'enfants » selon Rabelais, était un adversaire farouche des idées évangéliques.

Durant les quatre ou cinq ans qu'il passa à Montaigu pour préparer le grade de Maître ès Arts qui lui fut conféré en 1528 vraisemblablement (ici encore, Parker propose une date antérieure : 1525 ou 1526), Calvin eut sans doute l'occasion d'entendre parler de l'« hérésie » luthérienne. En 1523, au moment où il arrivait à Paris, le moine augustin Jean Vallière, suspect d'hétérodoxie, mourait sur le bûcher. En 1524, la sœur du roi François I^{er}, Marguerite, duchesse d'Alençon, publiait son *Dialogue en forme de vision nocturne*, où elle proclamait la justification par la seule foi. En 1525, au lendemain de la bataille de Pavie, profitant de la captivité de François I^{er}, le Parlement appuyé par la Sorbonne sévissait contre les « mal pensants de la foi », tandis que, dans la ville libre de Metz, le cardeur de laine et prédicateur laïc Jean Leclerc était mis à mort. En 1526, l'exécution en Place de Grève de Jacques Pavannes (ou Pauvant) portait un coup très grave au mouvement évangélique de Meaux. Autant d'événements qui furent probablement connus de Calvin, mais qui ne l'amènèrent pas à s'engager du côté de la Réforme !

Sa formation philosophique terminée (car la philosophie et la dialectique constituaient les disciplines essentielles de la Faculté des Arts),

Calvin quitta l'Université de Paris pour celle d'Orléans, célèbre alors pour sa Faculté de Droit. Ce changement de résidence qui eut lieu, semble-t-il, en 1528, constituait un profond changement d'orientation. Destiné d'abord à la théologie par son père qui voulait faire de lui un homme d'Eglise, Calvin était dirigé maintenant vers l'étude des «lois» par Gérard Cauvin. Pourquoi projeter cette nouvelle carrière? Parce que Gérard s'était brouillé avec le Chapitre de Noyon pour des questions d'argent, mais, plus certainement encore, parce qu'il avait reconnu, comme le dit son fils dans la Préface du *Commentaire sur les Psaumes*, que «la science des lois communément enrichit ceux qui la suivent».

En fils soumis, Calvin se mit donc à l'étude du droit avec le brio qui le caractérisait. A Orléans, il suivit les cours de Pierre de l'Estoile, «le plus aigu jurisconsulte de tous les docteurs de France» au dire de Théodore de Bèze. Mais il ne fut pas entièrement accaparé par les problèmes juridiques. Pour satisfaire un goût des lettres qu'il avait contracté à Paris, il se mit à l'étude du grec auprès de Melchior Wolmar, un Wurtembergeois ouvert, sinon gagné, aux idées de Martin Luther. Comme tous les étudiants, Calvin était sensible à la renommée que peuvent acquérir certains maîtres. Aussi fut-il attiré à l'Université de Bourges, en 1529 vraisemblablement, par l'enseignement qu'à la demande de Marguerite d'Angoulême l'Italien André Alciat venait d'y inaugurer dans la chaire de droit romain. Passer de l'auditoire de Pierre de l'Estoile à celui d'Alciat, c'était passer d'une conception médiévale du droit à une conception qui, situant le droit romain dans son milieu historique et étudiant les textes au moyen de la philologie, entendait faire place aux méthodes de l'humanisme. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, Calvin ne fut pas conquis par Alciat. Même s'il doit à celui-ci son sens de la formule, il resta fidèle à Pierre de l'Estoile et le défendit contre les attaques de son rival italien (dans sa première publication : la Préface à l'*Antapologia* de Nicolas Duchemin).

Au printemps 1531, peu de temps après avoir obtenu le grade de «Licencié ès Lois», Calvin était rappelé à Noyon par la maladie de son père. Celui-ci devait mourir le 26 mai, excommunié par le Chapitre. Le décès de Gérard Cauvin permit à son fils Jean d'embrasser la carrière qui répondait à ses goûts les plus profonds : Calvin entreprit à Paris des études littéraires sans négliger entièrement le droit puisque, au cours de l'année 1533, il exerça à l'Université d'Orléans les fonctions de substitut du procureur (le représentant des étudiants au sein du collège des docteurs) de la «nation picarde». Pour mener à bien ces études, il suivit dans la capitale l'enseignement des lecteurs royaux, l'embryon du Collège de France, que François I^{er} venait de créer sur le modèle du Collège trilingue de Louvain. Deux lecteurs captivèrent son attention. L'un et l'autre avaient subi l'influence de Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), l'humaniste de Saint-Germain-des-Prés, l'animateur du Cénacle de Meaux, qui entendait promouvoir la réforme de l'Eglise : l'helléniste

Pierre Danès et l'hébraïsant François Vatable. Auprès de Danès, Calvin perfectionna les connaissances de grec qu'il avait acquises chez Wolmar. Auprès de Vatable, il s'initia vraisemblablement – nous n'en avons pas de preuve formelle – aux arcanes de l'hébreu.

Le fruit des premières recherches littéraires de Calvin parut en avril 1532. C'était un *Commentaire du De clementia* de Sénèque. Cet ouvrage n'est pas, comme on l'a dit, un «très bon travail d'étudiant sérieux». Recourant à la méthode utilisée par Valla, Erasme et Budé, il atteste non seulement l'érudition et les qualités de style, mais encore la personnalité et l'originalité de son auteur. Malgré ses qualités, le *Commentaire du De clementia* fut accueilli fraîchement par les humanistes. On reprocha à Calvin qui avait osé y critiquer Erasme d'avoir fait preuve de présomption. Quels que soient les mérites ou les défauts du *Commentaire*, il faut remarquer que les questions religieuses n'y apparaissent qu'à l'arrière-plan. Au moment où il a rédigé son texte, Calvin n'était pas encore habité par les problèmes qui, bientôt, furent sa seule préoccupation.

Ces problèmes firent littéralement irruption dans sa vie à partir de 1533. Cette année-là, les «bibliens» (comme on nommait parfois les partisans de l'Évangile) jouissaient à Paris d'une situation favorable. Pour s'être attaqué à Gérard Roussel, disciple de Lefèvre d'Étaples, que Marguerite de Navarre avait choisi comme prédicateur, Noël Bédier, syndic de la Sorbonne (Faculté de théologie de Paris), avait été exilé par le pouvoir. Malgré la réaction des élèves du Collège de Navarre qui, dans une comédie, avaient insulté Marguerite et son aumônier, malgré la condamnation que la Sorbonne avait portée contre un ouvrage de la sœur du roi intitulé *Le miroir de l'âme pécheresse*, les réformistes paraissaient être bien en selle. Le nouveau recteur de l'Université, l'humaniste Nicolas Cop qui était un ami de jeunesse de Calvin, avait pu ramener à l'ordre ceux qui avaient osé s'en prendre à Marguerite.

Mais Cop n'en était pas resté là. Le jour de la Toussaint 1533, à l'occasion de l'ouverture de l'année académique, il s'enhardit à prononcer, en guise de discours rectoral, une espèce de sermon sur les Béatitudes. S'inspirant d'Erasme et de Luther, il y abordait certains des thèmes chers à la Réforme, celui de la justification par la foi en particulier. C'était dépasser la mesure! Profitant d'une absence du roi, le Parlement engagea des poursuites contre le recteur de l'Université. Cop dut s'enfuir à l'étranger. Et Calvin qui se sentait également menacé, se réfugia à Angoulême chez son ami Louis du Tillet, curé de Claix. Mais pourquoi le jeune auteur du *Commentaire du De clementia* éprouva-t-il le besoin de se mettre à l'abri? Parce qu'il avait eu part sans doute, d'une manière ou d'une autre, à la rédaction du discours de Cop. Acceptée longtemps comme un fait certain, puis mise en doute par maints historiens, la thèse selon laquelle Calvin aurait composé la harangue universitaire de la Toussaint 1533 a retrouvé aujourd'hui de

nouveaux défenseurs grâce aux recherches de l'historien strasbourgeois Jean Rott.

La fuite de Calvin à Angoulême pose un problème important : celui de sa conversion, ou, plus exactement, de son adhésion à la cause de la Réforme. En cherchant à échapper aux poursuites déclenchées par le discours de Cop, il prouvait qu'il avait certaines accointances avec l'idéal évangélique. En novembre 1533, il devait être, pour le moins, un partisan du réformisme que Lefèvre d'Étaples avait cherché à mettre en œuvre. On voudrait en dire davantage, mais il est difficile de le faire, car Calvin ne parle pas volontiers de lui dans son œuvre. Dans le passage de sa Préface aux *Commentaires sur le livre des Psaumes* (1557) où il évoque la *subita conversio ad docilitatem* (l'expression, consciemment ambiguë, désigne une conversion «subite» ou «subie») grâce à laquelle Dieu, le détournant des «superstitions de la papauté», «dompta et rangea à docilité son cœur», aucune date n'est indiquée. On peut penser toutefois – c'est l'hypothèse la plus probable – que c'est à la fin de 1533 qu'il passa du réformisme fabrisien à une attitude franchement réformatrice. Car, au printemps 1534, il se rendit dans sa ville natale pour y résigner tous les bénéfices ecclésiastiques dont il avait joui jusqu'alors et pour mettre fin à sa situation de clerc.

Au retour de Noyon, gagné à l'idéal évangélique, Calvin fit halte à Paris, puis séjourna en divers lieux, à Orléans en particulier. C'est là, dans la ville où il avait fait une partie de ses études de droit, qu'il mit au point son premier ouvrage théologique, la *Psychopannychia* (*Le sommeil des âmes*), où il entendait prouver contre les Anabaptistes que «les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps». A peine avait-il achevé ce traité qu'un événement retentissant l'obligea à quitter la France. Durant la nuit du 17 au 18 octobre 1534, en effet, des placards contre la messe dus à Antoine Marcourt, pasteur à Neuchâtel, furent affichés à Paris et à Amboise jusque dans les appartements royaux. François I^{er} ne put souffrir cette offense. Encouragé par la Sorbonne, le Parlement et même quelques humanistes, il fit procéder à un certain nombre d'exécutions. Pour échapper au danger auquel ses convictions l'exposaient, Calvin prit le parti de se réfugier à Bâle au début de 1535.

Dans cette ville où Oswald Myconius poursuivait l'œuvre de réforme commencée par Jean Oecolampade, le jeune Français trouvait un asile sûr. Mais, tenant à passer inaperçu, il s'y fit appeler Martinus Lucanius. Consacré entièrement à la théologie, il y acheva en moins d'une année, au prix d'un effort intensif, un ouvrage qu'il avait certainement mis en chantier avant de quitter la France : l'*Institution de la religion chrétienne*. Publié en latin au mois de mars 1536, ce livre introduit par une Épître apologétique «au roi de France», se présentait comme un manuel de théologie composé de six chapitres consacrés respectivement – on remarquera cette structure inspirée du *Petit catéchisme* de Luther – à la loi (Décalogue), à la foi (Symbole des apôtres), à la prière (Oraison

dominicale), aux sacrements (baptême et cène), aux faux sacrements et à la liberté chrétienne. Dès sa publication, l'*Institution* fit de son auteur le héraut de la Réforme française. Un héraut qui ne cessa, durant toute sa carrière, de retravailler et d'augmenter son ouvrage : la dernière édition de l'*Institution de la religion chrétienne*, parue en 1559 (traduction française : 1560), n'avait plus rien du manuel originel puisqu'elle comprend quatre-vingts chapitres répartis en quatre livres portant successivement sur la théologie proprement dite (relative au Dieu créateur et «souverain gouverneur du monde»), la sotériologie (relative au Christ rédempteur), la pneumatologie (relative au Saint-Esprit, plus exactement ici : à l'action du Saint-Esprit en l'homme et aux fruits de la grâce de Jésus-Christ) et l'ecclésiologie (relative à l'Eglise et aux sacrements).

La rédaction de l'*Institution* terminée, Calvin se rendit en Italie en compagnie de son ami du Tillet. Après un bref séjour à la Cour de Ferrare où s'était constitué autour de la Duchesse, Renée de France, un petit cercle de partisans de la Réforme, il retourna à Bâle. Il en repartit bientôt pour la France où il entendait régler ses affaires avant de prendre définitivement le chemin de l'exil. Il avait l'intention de s'établir à Strasbourg quand, après avoir fait vendre à Noyon les terres qu'il possédait avec ses frères, il quitta sa patrie sans espoir de retour. Comme la guerre entre François I^{er} et Charles-Quint, qui avait repris en 1536, l'empêchait de se rendre en Alsace par le plus court chemin, il dut, en partant de Paris, faire le détour par Genève. Il venait d'arriver en cette ville, au mois de juillet 1536, lorsque Guillaume Farel (1489-1565) qui, secondé par Pierre Viret, venait d'y introduire la Réforme, le somma par «une adjuration épouvantable» d'y rester pour l'aider à consolider son œuvre.

En retenant Calvin à Genève, Farel fit preuve de discernement : il eut le mérite de découvrir dans l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne* l'homme capable de mener à bien l'entreprise de renouvellement qui venait d'être commencée dans cette cité de quelque dix mille habitants (un chiffre respectable pour l'époque si l'on se souvient que Strasbourg comptait alors environ vingt mille âmes, Zurich sept mille, et Wittenberg deux mille), dont les bourgeois, jaloux de leurs franchises, venaient de s'affranchir de la tutelle de leur évêque, leur souverain théorique, et de leur dépendance envers les Ducs de Savoie. Chargé des fonctions de «lecteur en la sainte Ecriture», Calvin ne se contenta pas de commenter les Epîtres de saint Paul à la cathédrale. Comme il n'y avait encore «aucune réformation» à Genève, comme tout y était «en tumulte» (ainsi qu'il le dira, sur son lit de mort, à ses collègues dans le ministère), il se mit rapidement à organiser l'Eglise. De concert avec Farel, il élaborait quatre *Articles* qu'il soumit au Conseil de la ville. Avant de préconiser le chant des Psaumes dans le deuxième d'entre eux, de proposer l'introduction d'un catéchisme pour les enfants dans le troisième, et de suggérer une réforme du droit matrimonial dans le quatrième, il s'attaquait, dans le premier, le plus important de tous, au pro-

blème de la sainte cène. Partisan de la communion hebdomadaire dont il disait qu'elle devrait être administrée «tous les dimanches pour le moins», il consentait à ne célébrer l'eucharistie qu'une fois par mois en raison de «l'infirmité du peuple». En revanche, parce qu'il désirait que la cène ne fût pas «souillée et contaminée» par des gens indignes, il réclamait pour l'Eglise le droit d'excommunier les pécheurs impénitents. Outre les *Articles*, Calvin rédigea, dans l'intention de doter ses nouveaux paroissiens d'un catéchisme, l'*Instruction et confession de foi dont on use en l'Eglise de Genève* (1537) où il vulgarisait sur un ton parfaitement irénique l'enseignement de l'*Institution de la religion chrétienne*. Et, avec Farel peut-être, il composa une profession de foi en vingt et un articles qu'il entendait faire signer par tous les citoyens genevois.

Ces efforts destinés à doter l'Eglise de Genève, décidée à «vivre selon l'Evangile et la Parole de Dieu», d'une solide armature disciplinaire et doctrinale, suscitèrent de vives résistances. Le Magistrat (autorité politique) qui craignait d'être dépouillé d'une partie de ses prérogatives en reconnaissant à l'Eglise le droit d'exercer la discipline, tint à se réserver la surveillance des mœurs publiques. Quant aux bourgeois, ils refusèrent dans de nombreux cas de souscrire à la confession de foi, soit qu'ils fussent demeurés fidèles à l'Eglise romaine, soit qu'au nom d'une liberté évangélique mal comprise, ils fussent opposés à toute discipline ecclésiastique. Ainsi, une année après son arrivée à Genève, Calvin se heurtait avec ses collègues à une opposition qui n'allait pas tarder à devenir menaçante. A ces difficultés qui lui venaient de l'intérieur s'en ajoutèrent d'autres qui étaient d'origine extérieure, et auxquelles il dut faire face. Il eut à juguler une offensive anabaptiste en provenance des Pays-Bas. Et, surtout, il dut se défendre contre les accusations de Pierre Caroli, un ancien membre du Cénacle de Meaux devenu pasteur à Lausanne, qui, en le soupçonnant injustement d'être un disciple d'Arius, le sensibilisa à jamais sur le dogme de la Trinité.

De latent qu'il était, le conflit entre le Magistrat et les Réformateurs devint aigu en 1538. Calvin et ses collègues ayant estimé qu'ils devaient exclure de la cène les adversaires de la confession de foi, le Conseil décida que la communion ne devait être refusée à personne. Cette décision était d'une extrême gravité. Elle présupposait que les autorités politiques étaient habilitées à intervenir souverainement dans les affaires religieuses. Elle faisait du pouvoir civil le maître de l'Eglise. Aussi, lorsque le Conseil, outrepassant une fois de plus ses compétences, résolut, pour plaire à ses alliés bernois, d'adopter leurs usages liturgiques (l'emploi des fonts baptismaux pour les baptêmes, et de l'hostie pour la communion), les Réformateurs réagirent-ils avec vigueur. Refusant de se soumettre aux ordres du Magistrat, ils montèrent en chaire pour prêcher, le jour de Pâques 1538, mais renoncèrent à célébrer la cène. La riposte des autorités fut aussi rapide que draconienne. Calvin et Farel

furent destitués en compagnie de leur collègue Coraud, et sommés de quitter Genève dans un délai de trois jours.

Alors que Farel allait s'installer à Neuchâtel où, jusqu'à sa mort (1565), il exerça un ministère extrêmement actif, Calvin songeait à s'établir à Bâle pour s'y remettre aux études. Un appel pressant de Martin Bucer qui l'invitait à ne pas imiter Jonas refusant sa mission auprès des Ninivites, le détourna de ses projets et le convainquit de son devoir de poursuivre « en la charge d'enseigner ». En septembre 1538, il prenait la responsabilité de la communauté des Français qui s'étaient réfugiés à Strasbourg pour cause de religion. Son séjour dans la métropole de l'Alsace, tout bref qu'il fut (il ne dura que trois ans), eut une importance décisive. Au contact des Réformateurs strasbourgeois, il apprit beaucoup, dans les domaines de la liturgie et de l'ecclésiologie entre autres. A Bucer, en particulier, il emprunta la doctrine des quatre ministères dont on parlera plus loin. Ce qui fait dire à Jacques Courvoisier qu'« avant 1538, Calvin « est luthérien », et qu'« après 1541, il est bucérien, ou mieux : réformé ».

Jouissant de la confiance des autorités religieuses et politiques, Calvin put donner toute sa mesure à Strasbourg. Outre ses fonctions de pasteur de l'Eglise française, il assumait celles de professeur d'exégèse à la Haute Ecole qui venait de s'ouvrir sous le rectorat de Jean Sturm, et celles d'assistant, puis de délégué aux Colloques de Haguenau, de Worms et de Ratisbonne où, à l'instigation de l'Empereur, des théologiens romains et évangéliques s'efforcèrent en vain de rétablir l'unité religieuse. Sur le plan littéraire, Calvin fit preuve d'une extraordinaire fécondité. Il prépara la seconde édition latine (1539) et il élaborait la première édition française (1541) de *l'Institution de la religion chrétienne*. Inaugurant une longue série de travaux exégétiques, il publia un remarquable volume de *Commentaires sur l'Épître aux Romains*. Répondant au prélat humaniste qui, après son départ pour Strasbourg, avait adressé au Sénat et au peuple de Genève une lettre pour les inviter à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine, il rédigea le texte incisif connu sous le nom d'*Épître à Sadolet*. Enfin, préoccupé par les divisions que le problème eucharistique créait parmi les partisans de la Réforme et que le Colloque de Marbourg (1529) n'avait pas réussi à surmonter, il composa le *Petit traité de la sainte cène*. Tout en s'y opposant à la doctrine romaine, il prenait ses distances à l'égard de la conception luthérienne comme à l'égard de la conception zwinglienne ; il entendait montrer qu'« en recevant en foi le sacrement (sous-entendu : de l'eucharistie)... nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ ».

Durant le séjour de Calvin à Strasbourg, l'Eglise de Genève fut agitée par de graves dissensions. Les partisans des Réformateurs bannis, les Guillermins comme on les nommait en souvenir de Guillaume Farel, s'opposèrent aux nouveaux pasteurs nommés par le Magistrat. S'affligeant de loin de ces querelles dangereuses pour l'avenir de la Réforme,

Calvin exerça une influence modératrice sur les Genevois: il réussit à rétablir la paix dans leur Eglise. Mais il apparut bien vite que les prédicants chargés de défendre la cause de l'Évangile n'étaient pas de taille à faire face à la situation confuse engendrée par les Bernois qui, gagnés eux-mêmes à la Réforme, cherchaient à exercer leur emprise sur Genève. Aussi, au lendemain d'élections favorables aux Guillermins qui renouvelèrent la composition du gouvernement, le Petit Conseil décida-t-il de rappeler Calvin qui, seul, pouvait dominer la situation. Heureux à Strasbourg même s'il ne comprenait pas la langue de ses habitants, le Réformateur français n'avait aucune envie de renouer avec les difficultés de sa première paroisse. Les sollicitations des Genevois s'étant faites de plus en plus pressantes, il estima cependant qu'il ne pouvait pas se dérober à une tâche qui, pensait-il, lui était imposée par Dieu. Il accepta «avec tristesse, larmes, grande sollicitude et détresse» (comme il le dit dans la Préface de ses *Commentaires sur le livre des Psaumes*) de retourner dans la ville dont il avait été chassé trois ans plus tôt.

En septembre 1541, Calvin rentra à Genève avec l'intention d'y rester seulement le temps nécessaire pour remettre un peu d'ordre dans l'Eglise. Il devait y finir ses jours, après un ministère de vingt-trois ans dont certains de ses détracteurs modernes, Stefan Zweig par exemple, ont voulu faire une véritable dictature. Un tel jugement est non seulement injuste, il est calomnieux. Jusque dans les dernières années de sa vie, Calvin fut à Genève un étranger qui n'appartenait pas aux Conseils de la ville. La bourgeoisie ne lui fut accordée qu'en 1559, dix-huit ans après son retour de Strasbourg et cinq ans avant sa mort. Son autorité, longtemps battue en brèche par le Magistrat, tient au fait qu'il fut, comme l'a montré Jean-Daniel Benoît, «pasteur dans l'âme», un pasteur servi par une intelligence aiguë, une extraordinaire puissance de travail, une ténacité à toute épreuve, un rayonnement enfin qu'oublient trop souvent nos contemporains.

Dès son arrivée à Genève, Calvin se mit à organiser l'Eglise. Pour ce faire, il élabora une discipline qui, sous le nom d'*Ordonnances ecclésiastiques*, fut présentée aux autorités politiques. Après avoir subi de la part de celles-ci diverses modifications destinées à préserver leurs prérogatives (en particulier le droit de participer à la nomination des pasteurs et celui de s'associer, dans une certaine mesure, aux procédures d'excommunication), les *Ordonnances* furent adoptées par le Magistrat en novembre 1541. S'inspirant des conceptions de Martin Bucer, le Réformateur de Strasbourg, elles distinguaient quatre ministères dans l'Eglise: celui des pasteurs qui ont pour mission d'«annoncer la Parole de Dieu» et d'«administrer les sacrements», celui des docteurs dont le rôle est d'«enseigner les fidèles en saine doctrine», celui des anciens auxquels incombe la tâche de faire respecter la discipline, celui des diacres enfin qui sont chargés d'assister les pauvres et de soigner les malades.

Outre la doctrine des quatre ministères, les *Ordonnances ecclésiastiques* contenaient des dispositions précises sur l'instruction religieuse des enfants. Pour en permettre l'application, il fallait disposer d'un « formulaire », c'est-à-dire d'un manuel contenant la vraie « doctrine ». Aussi Calvin rédigea-t-il en 1542 un catéchisme sous forme de questions et de réponses, mieux adapté que l'*Instruction et confession de foi* de 1537 aux besoins de la jeunesse. Suivant un plan qui est celui du *Kurtzer Katechismus* de Bucer, le *Catéchisme de l'Eglise de Genève* (comme se nomme le texte de 1542) renonçait à la structure luthérienne du catéchisme de 1537 : il traite de la foi avant d'aborder la loi et la prière. Avec les *Ordonnances* et le *Catéchisme*, Calvin donna enfin à l'Eglise de Genève, en vue de parfaire son organisation, une liturgie, la *Forme des prières et chants ecclésiastiques*, qui empruntait maints éléments au rituel de Strasbourg, le *Psalter mit aller Kirchenübung* de 1539. Les fondements de la Réforme ainsi posés, Calvin engagea un combat difficile pour essayer de faire de Genève ce que Georges Goyau a nommé une « ville-Eglise ». Avec l'aide du Consistoire, instance ecclésiastique composée de douze anciens et des membres du corps pastoral, il entendait amener les Genevois à « vivre selon l'Évangile et la Parole de Dieu », comme ils s'y étaient engagés en mai 1536.

En se consacrant ainsi à la réformation de l'Eglise de Genève, Calvin n'oubliait pas sa patrie. Dès 1537, il avait dénoncé le danger qu'y faisaient courir ceux qui, gagnés à l'Évangile, continuaient à s'associer aux cérémonies de l'Eglise romaine, les laïques qui persistaient à assister à la messe et les prêtres qui ne renonçaient pas à exercer leurs fonctions sacerdotales. Il avait alors stigmatisé ces « moyenneurs » et condamné tout compromis entre la foi évangélique et la participation au culte officiel dans deux épîtres importantes. La première, adressée plus particulièrement aux laïques, indiquait « comment il faut éviter et fuir les cérémonies et superstitions papales » (*De fugiendis impiorum illicitis sacris*). La seconde, destinée aux clercs, montrait « quel est l'office de l'homme chrétien en administrant ou rejetant les bénéfices de l'Eglise papale » (*De christiano hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae*).

Ces écrits n'avaient pas conjuré la menace que constituait, aux yeux du Réformateur de Genève, une position qui consistait à nourrir des sentiments évangéliques tout en faisant semblant d'être attaché au culte établi, sous le prétexte que, pour ceux qui n'y adhéraient pas intérieurement, les cérémonies romaines étaient choses indifférentes. Calvin revint donc à la charge, en 1543, dans son *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes*. Les conseils qu'il y prodiguait se ramènent à ceci : un chrétien doit être conséquent. S'il ne peut confesser ouvertement sa foi, qu'il sorte de Babylone. S'il ne peut s'en échapper, qu'il s'abstienne de toute « idolâtrie ». Ces recommandations qui étaient lourdes de conséquences éurent en France de nombreux adeptes de l'Évangile. A ceux d'entre eux qui, ne se sentant ni appelés au martyre ni contraints

à l'exil, l'accusaient d'être inhumain, Calvin répondit sans faire aucune concession dans son *Excuse à Messieurs les Nicodémistes* (1544). Il y tançait les «évangéliques» craintifs et honteux qui, pour excuser leur attitude, invoquaient l'exemple du pharisien Nicodème (qui, de peur de se compromettre, vint de nuit questionner Jésus).

Le nicodémisme condamné, un autre danger menaça les Français ouverts à l'Évangile : celui de l'illuminisme. Fondée par un certain Copin de Lille, protégée par Marguerite de Navarre, sœur du roi François I^{er}, la secte des «Libertins» (ou des «Spirituels», comme ses adeptes préféraient se nommer) constitua en effet, peu avant le milieu du siècle, une déviation redoutable à l'aile gauche de la Réforme française. Panthéiste et antinomienne, cette secte estimait que, puisque tout émane de Dieu, puisque tout est manifestation de l'Esprit, la distinction entre le bien et le mal ne possède aucun fondement. «Voyant la vérité de Dieu ainsi assaillie», Calvin estima de son devoir d'intervenir. Il le fit dans deux pamphlets, le traité *Contre la secte fantastique et furieuse des Libertins qui se disent Spirituels* (1545) et l'*Épître contre un certain Cordelier, suppôt de la dite secte* (1547). Par ces interventions, par le fait aussi que, grâce à l'*Institution de la religion chrétienne* et à ses autres ouvrages, sa pensée était largement diffusée, il contribua à donner peu à peu à ses compatriotes gagnés à l'Évangile la cohésion doctrinale qui leur faisait défaut.

Pendant qu'il menait ces combats destinés à promouvoir la cause de la Réforme en France, Calvin livrait à Genève une lutte difficile dont l'enjeu était la discipline ecclésiastique. Convaincu de la nécessité de réserver la communion aux chrétiens conséquents avec les principes de leur foi, soucieux d'écarter de la cène tous ceux qui ne respectaient pas les commandements de Dieu, il suscita de nombreuses réactions. Celle du Magistrat, tout d'abord, qui estimait qu'il lui appartenait de prononcer ou de suspendre les excommunications. A cette résistance des autorités politiques s'ajouta le mécontentement de toute une partie de la population qui supportait mal le contrôle moral auquel elle était soumise. En butte à une opposition populaire qui ne manquait pas une occasion de s'exprimer par la raillerie ou par l'insulte (plus d'un Genevois, à cette époque, a donné le nom de «Calvin» à son chien), le Réformateur français dut affronter en outre, à partir de 1546, l'hostilité de deux notables. Ils s'appelaient Ami Perrin et François Favre, et ils avaient contribué pour beaucoup à faire revenir Calvin à Genève. Exaspérés d'avoir été réprimandés à plusieurs reprises par le Consistoire, sans égard à leur condition, Perrin, chef des Guillermins, et Favre, son beau-père, se tournèrent contre Calvin en groupant autour d'eux les Genevois qui, sans vouloir renoncer à la Réforme, s'insurgeaient contre la rigueur du régime ecclésiastique instauré dans leur ville. Qualifiés de «Libertins» par les «Calvinistes» (qui se recrutaient surtout dans les rangs des réfugiés français ou italiens), les partisans de Perrin triomphèrent aux élections de 1548. Durant sept ans, c'est-à-dire jusqu'en 1555,

ils détinrent la majorité dans les Conseils de Genève. Leur accession au pouvoir ne facilita pas, on le conçoit, les rapports entre l'Eglise et le Magistrat.

Si la conception très stricte que Calvin se faisait de la discipline ecclésiastique lui attira maintes inimitiés, sa volonté de défendre la vérité évangélique (ou, du moins, celle qui lui paraissait telle) lui créa de non moins nombreux ennemis. En 1543, il s'en prit à l'humaniste savoyard Sébastien Castellion, principal du Collège, qui, en refusant d'admettre la canonicité du Cantique des Cantiques, lui semblait mettre en question l'autorité de la Bible. En 1551, il eut à riposter aux attaques de l'ancien Carme Jérôme Bolsec qui, refusant la doctrine de la double prédestination, l'accusait de considérer Dieu comme l'auteur du péché. En 1553, il porta plainte contre le médecin espagnol Michel Servet qui, pour avoir nié le dogme de la Trinité dans son *De Trinitatis erroribus*, fut condamné à mort par le Magistrat (la peine capitale était au XVI^e siècle le sort tragique que les autorités civiles, tant réformées que catholiques, réservaient aux hérétiques). Après avoir ainsi extirpé de Genève les «fausses» doctrines qui auraient pu contaminer l'Eglise, Calvin fut à même de porter l'offensive contre ses adversaires de l'extérieur. Ainsi, en 1553, il s'engagea dans une polémique aussi violente que stérile avec Joachim Westphal, pasteur luthérien de Hambourg, qui, sensibilisé par l'avance des Réformés dans les pays nordiques, avait trouvé dans le *Consensus tigurinus (Accord de Zurich)* dont on parlera plus loin, l'occasion de confondre Calviniens et Zwingliens dans une même réprobation.

Les efforts poursuivis par Calvin pour transformer Genève en une cité soumise à l'Evangile, ses polémiques pour maintenir la vraie foi sont jugés sévèrement par certains historiens qui les considèrent comme les manifestations d'une regrettable intolérance. Si l'on veut porter un tel jugement sur les combats menés par le Réformateur dans le double domaine de la discipline et de la doctrine, on risque d'oublier que la tolérance, comme l'a montré Joseph Lecler, en était à ses balbutiements au milieu du XVI^e siècle; on risque aussi de méconnaître le fait qu'à cette époque les théologiens s'engageaient corps et âme dans la controverse. Il ne faut donc pas se méprendre: si Genève apparaissait comme un enfer aux yeux des papistes et de certains luthériens, elle fut pour des milliers d'hommes la nouvelle Jérusalem où l'on désirait vivre et mourir (la ville fut si accueillante pour les réfugiés qu'elle reçut mille nouveaux bourgeois de 1540 à 1564). Si Calvin passait pour un doctrinaire sourcilieux ou un insupportable tyran auprès de ses adversaires, il fut pour ses partisans le Docteur suscité par Dieu pour les aider à mieux comprendre l'Ecriture.

Docteur de l'Eglise réformée selon la Parole de Dieu, Calvin fut aussi un extraordinaire rassembleur. Pour essayer de réconcilier les Eglises issues de la Réforme, il ne ménaga ni son temps ni sa peine. Après plu-

sieurs années de démarches et de discussions avec Bullinger, le successeur de Zwingli, il réussit à conclure en 1549 le *Consensus tigurinus* (*Accord de Zurich*). Dans ce texte composé de vingt-six articles qui rejettent et la transsubstantiation et la consubstantiation luthérienne, il maintenait la réalité de la présence spirituelle du Christ qui lui était chère, tout en faisant quelques concessions propres à satisfaire les disciples de Zwingli. A la suite de cet accord, les destinées de la Réforme calvinienne et de la Réforme zwinglienne se confondirent peu à peu. Les Zurichois ne furent pas, cependant, les seuls interlocuteurs de Calvin. Il entra aussi en contact avec les Anglicans. De 1548 à 1553, il envoya une série de lettres au jeune roi Edouard VI et au Duc de Somerset, Edouard Seymour, Protecteur d'Angleterre, afin de les conseiller. Il leur proposait tout un plan de réforme de l'Eglise qui – ce fait mérite d'être signalé – respectait le régime épiscopal. Après s'être tourné ainsi vers l'Eglise d'Angleterre, Calvin engagea enfin des pourparlers avec les successeurs de Luther, en 1557, au lendemain de sa controverse avec Westphal. Il le fit par l'intermédiaire de Théodore de Bèze et de Guillaume Farel qui entreprirent plusieurs voyages dans les pays d'Allemagne, sans parvenir toutefois à s'entendre avec leurs interlocuteurs sur la question de la cène. Ces diverses démarches qui, malheureusement, ne furent pas toutes couronnées de succès, attestent le besoin de concorde du Réformateur de Genève. Soucieux d'unir les familles du protestantisme, il mérite bien le titre de *Calvinus oecumenicus* que lui a donné Willem Nijenhuis.

Rassembleur d'Eglises, Calvin fut également un remarquable organisateur. Les dons que Farel avait décelés en lui et considérés comme nécessaires au triomphe de la Réforme à Genève, il les mit généreusement au service de ses compatriotes gagnés à l'Evangile. Après les avoir mis en garde contre les dangers du nicodémisme et de l'illumisme, il avait acquis auprès d'eux une autorité considérable. Ainsi, en 1549, au moment où le pouvoir royal envoyait à la mort les Réformés français, Haller, le Réformateur de Berne, pouvait écrire à Bullinger que toute la France dépendait de Calvin. Jouissant d'un tel prestige, le Réformateur de Genève était bien placé pour organiser ses frères. S'y prit-il de la bonne manière? On peut se le demander depuis que le professeur Etienne Trocmé a montré que, soucieux de ne pas indisposer le roi de France qu'il espérait amener à prendre en main la réforme de l'Eglise gallicane, Calvin a freiné la création des Eglises réformées de France: il leur imposait en effet des conditions trop rigoureuses en exigeant la présence dans chaque communauté d'un pasteur et d'un Consistoire chargé de veiller sur la discipline. La question posée par Trocmé est ouverte. Quelle que soit la réponse qu'on y donne, on doit constater qu'à partir de 1555 les petits groupes de prière et d'édification constitués par les fidèles touchés par l'Evangile commencèrent à se transformer en assemblées animées toutes par un Consistoire et pourvues chacune d'un ministre de la Parole habilité à administrer les sacrements. En se dotant d'une telle structure, les Réformés français avaient le sen-

timent de «dresser» leurs Eglises qui, auparavant, n'étaient que «plantées».

Pour diriger cet effort d'organisation, Calvin utilisa divers moyens. Par lettres (cf. entre autres celles qu'il a envoyées aux Eglises de Paris, de Poitiers, d'Angers, de Loudun, de Chambéry, de Meaux et de Dieppe de 1555 à 1558), il prodiguait encouragements et directives à ceux qui se réclamaient de l'Évangile. Mais ce fut surtout par le truchement des prédicateurs qu'il envoyait de Genève qu'il parvint à organiser la Réforme française. Les hommes qu'il déléguait auprès des communautés qui lui demandaient des «docteurs» étaient, comme l'a montré Robert M. Kingdon, des émigrés pour la plupart. Retournant dans leur patrie au péril de leur vie, ils étaient entièrement dévoués à ses ordres. S'ils ne furent pas aussi nombreux qu'on l'a prétendu parfois (de 1555 à 1562, leur effectif ne dépassa pas le chiffre de quatre-vingt-huit), ils exercèrent néanmoins une influence déterminante dans la fondation des Eglises réformées de France.

Conduites par des pasteurs, dotées de Consistoires, les Eglises «dressées» avaient besoin d'un organe de liaison leur permettant d'assurer entre elles une certaine cohésion. Cet organe fut trouvé dans le régime synodal. Une assemblée pastorale tenue à Poitiers, en 1557 ou en 1558, pour régler une question de discipline, estima en effet que certains problèmes devaient être débattus dans une instance groupant des représentants de toutes les Eglises. Dans le quatrième de ses *Articles politiques*, l'assemblée de Poitiers déclarait : «Pour autant que toute primauté est dangereuse et aspire à une tyrannie, comme on en voit l'exemple en la papauté, à cette cause on se donnera garde de résoudre chose qui touche les autres Eglises sans le consentement d'icelles et en être requis, ce qui se pourra faire en synode légitimement assemblé, là où pourront assister ceux qui seront députés d'une chacune Eglise». Ces principes ne tardèrent pas à être appliqués. En mai 1559 se tint à Paris, sous la présidence du pasteur François de Morel, le premier Synode national des Eglises réformées de France. Réuni à l'instigation de la noblesse huguenote qui entendait faire pression sur le roi Henri II, il ne put grouper les délégués de toutes les Eglises «dressées»: soixante-douze d'entre elles y furent tout de même représentées.

Calvin n'avait pas vu d'un œil favorable la convocation du Synode de Paris. Au lendemain de la signature du traité de Cateau-Cambrésis (avril 1559) qui, en réconciliant Henri II et Philippe II, roi d'Espagne, permettait au roi de France de consacrer toutes ses forces à la lutte contre l'«hérésie», le moment paraissait mal choisi pour une telle rencontre: Henri II ne se proposait-il pas d'extirper de son royaume l'«infâme» canaille luthérienne?! Mais le Réformateur de Genève semblait redouter plus encore les difficultés qui pouvaient surgir d'une assemblée chargée d'élaborer, dans des conditions défavorables, une déclaration ayant valeur de *credo*. Lorsqu'il se rendit compte qu'il ne pouvait pas s'opposer aux desseins de ses compatriotes et coreligionnai-

res, Calvin leur envoya un projet de confession de foi. Composé de trente-cinq articles, ce projet ne parvint à Paris que le dernier jour du Synode. Il fut accepté après l'élaboration d'une *Discipline*, non sans avoir été quelque peu modifié par les représentants des Eglises réformées de France. Le premier article qui, de manière très forte, affirmait que la foi repose sur le seul fondement de la révélation biblique fut, en particulier, remplacé par cinq articles où, avant l'Écriture, sont évoqués les attributs de Dieu et sa révélation dans la création. Dans sa forme définitive (comprenant quarante articles), la Confession de foi de 1559 devait être reconnue, après avoir subi quelques menus changements, par le septième Synode national des Eglises réformées de France (1571) et être nommée *Confession de La Rochelle* en souvenir de la ville où ce Synode tint ses assises.

Les qualités d'organisateur de Calvin, qui, en France, contribuèrent à l'établissement des Eglises réformées, apparurent à Genève, de façon éclatante, en juin 1559, à l'occasion de l'inauguration de l'Académie. La ville avait été dotée d'un établissement d'instruction publique dès son adhésion à la Réforme. Un Collège y avait été fondé par Guillaume Farel, en 1536. Deux ans plus tard, avec la collaboration de Mathurin Cordier, son ancien maître au Collège de La Marche, et d'Antoine Saurin, Calvin en avait fixé les statuts. Dès qu'il fut délivré de l'opposition des «Libertins», il songea à lui adjoindre un enseignement de troisième cycle. Dans son dessein, il fut aidé par le conflit qui mit aux prises les autorités bernoises et les professeurs de l'Académie de Lausanne. Plusieurs de ceux-ci s'étant repliés sur Genève après avoir été démis de leurs fonctions, il put recourir à leurs services et fonder, en 1559, l'Académie qu'il projetait. Il en confia la direction à Théodore de Bèze (1519-1605) qui devait lui succéder à la tête de l'Eglise genevoise, et, de concert avec lui, il y donna un enseignement théologique consacré essentiellement à l'interprétation des Ecritures. En raison de l'envergure de ses maîtres, l'Académie de Genève (dont l'Université de cette ville est l'héritière) connut un succès considérable. Quelques années après sa création, elle comptait déjà trois cents étudiants originaires de tous les pays d'Europe. Parmi ses élèves, elle compta Philippe Marnix de Sainte-Aldegonde, le futur conseiller de Guillaume le Taciturne, et Gaspard Olevianus qui, en 1562, introduisit le calvinisme dans le Palatinat et composa avec Zacharie Ursinus le *Catéchisme de Heidelberg*.

Après la fondation de l'Académie, mettant à profit les bonnes dispositions du Magistrat envers lui, Calvin put s'atteler en 1561 à la révision des *Ordonnances ecclésiastiques* qu'il avait élaborées à son retour à Genève (1541). S'il ne put pas y imposer toutes ses conceptions, il parvint du moins à y souligner « la superintendance qui doit être en l'Eglise pour ranger à l'obéissance et au vrai service de Dieu tous chrétiens, et empêcher et corriger les scandales ». Après vingt ans de luttes, il voyait son autorité spirituelle reconnue. A ce motif légitime de satisfaction devaient bientôt s'ajouter pour lui, toutefois, de graves sujets d'inquié-

tude. Celui, tout d'abord, de l'avenir de la Réforme en France. Quelques mois après l'échec du Colloque de Poissy (réuni en septembre 1561 par la Régente Catherine de Médicis dans le but de réconcilier Catholiques et Evangéliques) avait lieu en effet, le 1^{er} mars 1562, le massacre de Wassy (Champagne) qui devait déclencher les Guerres de religion. Second sujet de préoccupation : épuisé par ses innombrables travaux et ses durs combats, Calvin se sentait gravement atteint dans sa santé. A partir de 1563, son état empira. Aussi, dès le début de l'année suivante, se prépara-t-il à la mort en prenant successivement congé de ses étudiants, de ses paroissiens, des représentants des autorités civiles, et, finalement, de ses collègues dans le ministère.

Lorsque Calvin mourut, le 27 mai 1564 (il n'avait pas cinquante-cinq ans), il laissait une œuvre considérable. Une œuvre littéraire dont l'ampleur est attestée par les cinquante-neuf volumes des *Calvini opera quae supersunt omnia* et par les cinq tomes des *Supplementa calviniana* (Sermons inédits) en cours de parution. Mais aussi l'œuvre plus étonnante encore que fut la transformation de Genève ! John Knox, le Réformateur écossais qui la connaissait bien pour y avoir trouvé refuge, disait de cette ville qu'elle était « la plus parfaite école du Christ qu'il y ait jamais eu sur la terre depuis le temps des apôtres ». L'éloge de Knox est sans doute exagéré. On sera plus près de la vérité en affirmant, avec Emile G. Léonard, qu'à Genève Calvin réussit à façonner « un nouveau type d'homme, le réformé ». Pour atteindre ce résultat, il a fallu au Réformateur français, outre les dons qui lui avaient été impartis par la nature, une inébranlable conviction d'ordre spirituel : celle d'avoir été investi d'une mission qui lui venait d'En Haut. Cette conviction, il l'a exprimée dans son testament lorsqu'il a écrit, un mois avant sa mort : Dieu « a étendu vers moi sa merci jusque-là de se servir de moi et de mon labeur pour porter et annoncer la vérité de son Evangile ».

La pensée de Calvin

Il ne saurait être question d'examiner ici en détail tout ce que Calvin, homme de la deuxième génération, a reçu des Réformateurs et des humanistes qui l'ont précédé. Il suffira de relever qu'il doit beaucoup à Martin Luther (qui, comme l'écrit Alexandre Ganoczy, « avait sur lui le plus d'ascendant », au début de sa carrière tout au moins), qu'il est très largement tributaire de Martin Bucer dans le domaine de l'ecclésiologie, qu'il a entretenu les meilleurs rapports avec Philippe Mélancthon, et que, même après sa conversion, il n'a pas rompu avec les méthodes et les objectifs d'un Budé ou d'un Erasme : gagné à la Réforme, « il est resté humaniste » (Wendel, 1976, p. 96). Redevable envers les théologiens et les lettrés qui ont frayé une voie à la Réforme, il a connu éga-

lement un certain nombre d'auteurs du Moyen Age: saint Anselme de Canterbury, saint Bernard de Clairvaux qu'il cite avec prédilection, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin et Duns Scot qui, quoi qu'on ait pu dire, l'a certainement influencé dans sa conception de Dieu. Au-delà des docteurs du Moyen Age, il a fréquenté enfin, et de manière assidue, les Pères de l'Eglise. Ceux qu'il a préférés sont saint Jean Chrysostome dont il appréciait le talent d'interprète de l'Ecriture, et, surtout, saint Augustin avec lequel il s'est senti de profondes affinités. Au total, si Calvin s'est nourri de la Bible, sa lecture de celle-ci a été fécondée par son étonnante connaissance des grands auteurs de la tradition chrétienne.

Pour présenter la pensée de Calvin, la voie la plus commode est de dégager les lignes maîtresses de l'*Institution de la religion chrétienne*. C'est cette voie qui sera suivie ici. Quoiqu'elle privilégie le dogmaticien que fut le Réformateur de Genève, elle ne doit pas faire oublier que ce dogmaticien a été aussi un incomparable exégète et un extraordinaire prédicateur. Calvin a commenté dans ses cours et dans ses sermons un nombre impressionnant de livres de l'Ancien Testament et la plupart des livres du Nouveau. Ses œuvres exégétiques et homilétiques occupent la plus grande partie de ses *Opera omnia*. Il est donc faux de prétendre, comme on l'a fait parfois, que le Réformateur de Genève est l'homme d'un seul livre, ou que le «calvinisme» se réduit à la seule *Institution chrétienne*. Toute grande qu'elle est, cette somme théologique n'éclipse pas le fruit du labeur accompli par l'exégète et le prédicateur.

Le premier livre de la dernière édition (1559/1560) de l'*Institution de la religion chrétienne* traite de la connaissance de Dieu en tant que «créateur et souverain gouverneur du monde». Calvin y définit d'abord cette connaissance: elle ne consiste pas en une spéculation rationnelle sur l'essence de Dieu qui est incompréhensible à la créature humaine. La connaissance qui intéresse le Réformateur est «pratique»: sa fin est, comme chez Luther, d'amener l'homme à craindre, à révéler et à louer Dieu. Mais comment parvenir à cette connaissance? A cette question, Calvin répond en faisant intervenir d'abord une révélation qu'on a souvent qualifiée de «naturelle» (l'adjectif est équivoque, et il est responsable, en partie, de la polémique qui a opposé sur ce sujet Karl Barth et Emil Brunner), mais qu'il serait plus sage de nommer «générale», parce qu'elle est faite à tous les hommes, y compris les païens. En vertu de la révélation générale, Dieu se manifeste dans l'homme, dans l'univers et dans l'histoire. Dans l'homme: l'être humain a non seulement reçu de Dieu un sentiment de divinité (*sensus divinitatis*) ou une semence de religion (*semen religionis*), il reçoit encore de lui, selon le discours de l'apôtre Paul à l'aréopage (Actes des Apôtres 17,27-28), la vie, le mouvement et l'être. Dans l'univers et dans l'histoire: Dieu se manifeste dans le «bâtiment tant beau et exquis du ciel et de la terre» (v,1), et dans tout ce qui advient hors du «cours ordinaire de nature» (v,7).

Si Calvin souligne ainsi l'existence d'une révélation générale, il n'en fait pas dériver une « théologie naturelle ». La connaissance de Dieu que les hommes auraient pu acquérir à travers elle est en effet étouffée ou corrompue par leur péché. La révélation générale ne les conduit donc pas à Dieu, mais elle leur enlève toute excuse devant lui. Cela étant, se pose à nouveau la question : comment parvenir à la connaissance de Dieu ? Par le moyen de la révélation biblique (que, par opposition à la révélation générale, on a qualifiée parfois de révélation spéciale, parce qu'elle ne s'adresse qu'aux Juifs et aux Chrétiens), répond le Réformateur. L'Écriture est en effet la seule voie qui permette de discerner « le vrai Dieu créateur d'avec toute la troupe des idoles que le monde s'est forgé » (vi,1). Inspirée aussi bien dans les livres de l'Ancien que dans ceux du Nouveau Testament – ce qui ne veut pas dire que Calvin a professé la doctrine de l'inspiration littérale – la Bible ne tient pas son autorité de l'Église. C'est le Saint-Esprit qui atteste au croyant, par un témoignage intérieur ou secret, que Dieu parle en elle ou par elle.

Dans son enseignement sur Dieu, que déclare l'Écriture ? Qu'il est unique évidemment, mais qu'en lui il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En défendant le dogme de la Trinité que Caroli l'avait injustement accusé de mettre en question, Calvin est soucieux d'éviter toute interprétation qui pourrait accrédi-ter l'idée d'un quelconque trithéisme. S'il maintient, comme il se doit, la distinction des personnes, il souligne l'unité de Dieu. Et, du même coup, il affirme avec force la divinité du Fils et du Saint-Esprit, une divinité sur laquelle il a insisté toujours davantage après l'affaire Caroli, une divinité qui explique la sévérité dont il a fait preuve envers Servet (qui mourut en s'écriant : « Jésus, Fils du Dieu éternel, aie pitié de moi », alors que, pour être orthodoxe, il aurait dû dire : « Jésus, Fils éternel de Dieu... »).

Après le dogme trinitaire, la Bible enseigne à propos de Dieu qu'il est le créateur du monde et de toutes choses. Dans sa doctrine de la création, telle qu'il l'a exprimée dans l'*Institution* tout au moins, Calvin ne s'arrête pas longtemps à la cosmogonie : il affirme que le « bâtiment du monde », créé il y a six mille ans par la vertu de la Parole et de l'Esprit de Dieu, a été achevé en six jours. Après avoir consacré aux anges, « ministres de Dieu », des développements (xiv,3-12) dont la longueur a surpris François Wendel, et aux diables qui, avec Satan, sont des anges déchus, des considérations assez étendues (xiv,13-19), le Réformateur voue tout son intérêt à l'homme, « le plus noble et le plus excellent chef-d'œuvre où la justice de Dieu, sagesse et bonté apparaît » (xv,1). Formé d'un corps et d'une âme (encore que certains passages de l'*Institution chrétienne* parlent du corps, de l'âme et de l'esprit), doué par le Créateur d'un libre arbitre qu'il a perdu par suite de la chute, l'homme a été créé à l'image de Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il a été revêtu d'une dignité qui le distinguait de toutes les espèces d'animaux, qu'il a été doté « en l'esprit et au cœur, ou en l'âme et ses facultés » de « quelque étin-

celle luisante» (xv,3) qui, si elle n'a pas été complètement anéantie et effacée par la faute d'Adam, a été du moins fortement corrompue.

La doctrine de la Providence qui, dans l'*Institution* de 1536, ne faisait pas l'objet d'un chapitre particulier, et qui, dans l'édition de 1539/1541, était liée à la doctrine de la prédestination, clôt le premier livre de l'édition de 1559/1560 (où elle est disjointe de la doctrine de l'élection). Mais pourquoi placer la Providence aussitôt après la création? Parce que, pour Calvin, la Providence n'est rien d'autre que la continuation de la création (*creatio continuata*). Après avoir créé le monde, Dieu ne l'abandonne pas à lui-même: il le conserve, il le maintient, il le dirige, il le gouverne à chaque instant, et sa volonté se manifeste non seulement dans les plus petits événements, mais aussi – ce qui n'est acceptable que par la foi – dans les calamités les plus cruelles. En reprenant ainsi de Luther, de Zwingli et de Bucer la notion d'une action permanente du Créateur au sein de sa création, le Réformateur de Genève n'était pas insensible au problème du mal. Il termine en effet ses développements sur la Providence en montrant que, si l'action des méchants sert à l'exécution des jugements divins, Dieu ne saurait, en aucun cas, être regardé comme l'auteur du mal.

Le deuxième livre de l'*Institution* de 1559/1560 traite de la connaissance de Dieu «en tant qu'il s'est montré rédempteur en Jésus-Christ». Avant d'y examiner la christologie proprement dite, Calvin y aborde trois grands problèmes: celui de la chute et de ses conséquences, celui de la loi et de ses usages, celui enfin des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Au sujet de la chute d'Adam, Calvin est d'accord avec saint Augustin. Il estime que, telle qu'elle était sortie de la main de Dieu, la créature était bonne. Si elle est tombée néanmoins, c'est parce que Dieu l'a voulu. Mais cette chute n'exclut en rien la responsabilité de l'homme: il est coupable, et la racine de son péché réside dans l'infidélité conjointe à l'orgueil. A la suite de la désobéissance originelle, les enfants d'Adam sont contaminés: ils héritent la corruption et la perversité de leur père; leur raison et leur volonté sont atteintes, sans être pourtant anéanties. En revanche, comme on l'a déjà dit, le libre arbitre est totalement perdu, aux yeux de Calvin. Pour répondre à ceux qui lui reprochent d'affirmer néanmoins la responsabilité humaine, il recourt à la distinction faite par Luther dans son *Traité du serf arbitre* (*De servo arbitrio*) entre nécessité et contrainte: «L'homme, après avoir été corrompu par sa chute, pèche volontairement et non pas malgré son cœur, ni par contrainte...; et néanmoins... sa nature est si perverse qu'il ne peut être ému, poussé ou mené sinon au mal» (iii,5).

Bien que l'homme déchu soit incapable d'aucun bien, Dieu ne l'abandonne pas. Il rétablit le contact avec lui, ou, plus exactement, avec la postérité d'Abraham, en lui révélant sa loi. Le don de celle-ci au peuple juif est une grâce: la loi, en effet, est une figure du Christ destinée à

«tenir les esprits en suspens» jusqu'à son avènement (vii,1). Après la venue du Christ, elle ne devient caduque que dans ses prescriptions cérémonielles et judiciaires. Dans ses prescriptions morales, telles qu'elles sont consignées dans le Décalogue, par exemple, elle demeure valable pour les chrétiens, bénéficiaires de la Nouvelle Alliance. Elle revêt alors pour eux – Calvin s'inspire ici de Mélanchthon et de Bucer – trois aspects. En premier lieu, la loi, comme Luther l'a souvent affirmé, a un usage pédagogique: en «démontrant» la justice de Dieu, elle révèle à chacun son injustice; en étant le «miroir des péchés», elle est comme «un pédagogue pour nous conduire à Christ» (Ga 3,24). En deuxième lieu, la loi a un usage politique, au sens le plus large du terme: elle empêche les non-régénérés, les méchants qui ne cèdent qu'à la contrainte, d'exécuter le mal. En troisième lieu, la loi a un usage normatif: elle incite les fidèles qui ont les commandements de Dieu déjà inscrits dans leur cœur à se soumettre toujours davantage à sa volonté. De ces trois usages, le dernier est le plus important pour Calvin. En insistant sur l'usage normatif, il peut prêter le flanc à l'accusation de favoriser un certain légalisme. Et, quoiqu'il reconnaisse à propos de cet usage un double office à la loi, celui d'«instruire» et celui de «captiver (rendre captives) les consciences» (I,vii,15), il estompe la distinction entre loi et Evangile si chère à Martin Luther.

En attribuant à la loi la place qu'on vient de voir, Calvin pouvait être accusé de mettre l'Ancien Testament sur le même plan que le Nouveau. Aussi, après avoir souligné leur «similitude» – l'un et l'autre chantent la grâce de Dieu manifestée en Christ, l'un et l'autre ont les «mêmes signes et sacrements» (x,5) – tient-il à marquer les différences qui existent entre eux. Ces différences qui ne touchent pas à la substance, mais à la méthode utilisée par le Saint-Esprit pour s'adresser aux Juifs d'abord, aux Chrétiens ensuite, sont au nombre de cinq. En quoi consistent-elles? Dans le fait que, par rapport à l'Ancien, le Nouveau Testament révèle les choses invisibles plus clairement, qu'il contient la vérité au lieu de la représenter par images, qu'il expose l'Evangile au lieu d'annoncer la loi (cette troisième différence est aussitôt atténuée par Calvin), qu'il délivre les consciences au lieu de les asservir, qu'il appelle enfin toutes les nations au lieu de s'adresser à un seul peuple.

Après avoir montré que, quelles que soient leurs différences, les deux Testaments rendent témoignage au Christ, Calvin peut aborder la christologie. Fidèle à l'enseignement du Concile de Chalcédoine (451), il fait sien le dogme des deux natures: il était nécessaire en effet que «celui qui devait être notre Médiateur fût vrai Dieu et vrai homme» (I,xii,1). Vrai homme, à cette différence près qu'il était étranger au péché, Jésus-Christ, par son obéissance au Calvaire, a pu se substituer à Adam, payer notre dette et nous réconcilier avec Dieu en satisfaisant à sa justice. Vrai Dieu, il a pu acquitter auprès du Père la dette de l'humanité entière, et a permis à cette dernière de triompher de la mort. En concevant ainsi

la rédemption en termes de satisfaction, l'auteur de l'*Institution* a sans nul doute été influencé par saint Anselme de Canterbury.

Dans sa défense du dogme des deux natures, Calvin, sans méconnaître leur union, insiste sur leur distinction. Il redoute de «contaminer» la divinité du Christ par son humanité. Il ne rejette pas pour autant la communication des idiomes (doctrine selon laquelle, en raison de leur union en Christ, la divinité fait participer l'humanité à ses propriétés, tandis que l'humanité participe aux propriétés de la divinité). Mais il l'utilise avec réserve. Ainsi, contrairement à Luther, il refuse d'attribuer à la nature humaine du Christ l'ubiquité qui appartient à sa nature divine. Dans le même souci de sauvegarder la divinité, il affirme – c'est ce que les théologiens luthériens du xviii^e siècle nommeront l'*extra calvinisticum* – que, quoique le Fils de Dieu, en s'incarnant, ait uni son essence infinie avec notre nature, il n'a pas été prisonnier de notre humanité.

Pour décrire l'œuvre du Christ, Calvin recourt à la doctrine (qui, au-delà de Bucer, remonte à certains Pères de l'Eglise) des trois offices ou des trois ministères (*triplex munus Christi*). Le Christ est prophète: il a été, en effet, le héraut et le témoin de la grâce de Dieu, il a enseigné «toutes les parties de sagesse parfaite» (xv,2). Le Christ est roi: il a inauguré un règne qui n'est ni terrestre, ni charnel, mais spirituel, un règne qui s'exerce sur les croyants par l'action du Saint-Esprit, et sur les méchants par la force. Le Christ est sacrificateur enfin: il nous a rendus agréables à Dieu par sa sainteté, il a apaisé la colère du Père et s'est immolé pour nous.

Le troisième livre de l'*Institution de la religion chrétienne* traite de «la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent et des effets qui s'en ensuivent». L'ordre en est quelque peu surprenant. Après y avoir défini la foi, Calvin, au lieu de parler de la justification par la foi qui, pour la théologie protestante, est première dans l'ordre du salut, parle de la régénération par la foi, puis de la pénitence et de la vie chrétienne. Ce n'est qu'après ce long détour qu'il aborde la justification, avant d'exposer la doctrine de la prédestination. Pourquoi l'auteur de l'*Institution* a-t-il suivi un tel ordre? Non pas parce qu'il attribuait plus d'importance à la régénération qu'à la justification, mais, vraisemblablement, parce qu'il entendait montrer aux théologiens romains que la Réforme, en redécouvrant la justification par la foi, n'avait pas disqualifié la régénération et la vie chrétienne.

Pour obtenir le salut, pour bénéficier de la grâce, l'homme doit entrer en communion avec le Christ, une communion spirituelle qui ne peut s'établir que par la foi. La foi n'est pas due à l'initiative de l'homme. C'est le Saint-Esprit qui, en agissant en lui, la lui donne. Confiance en Christ (c'est son aspect fiduciaire), la foi est aussi «ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous» (II,7). Saisi par la foi, le croyant est en quelque sorte habité par le Christ qui s'empare

de tout son être. Cette prise de possession du fidèle par son Seigneur constitue la nature même de la régénération ou sanctification. Par la régénération, le croyant est associé à la mort du Christ (son vieil homme est crucifié) en même temps qu'à sa résurrection (il participe à la vie nouvelle). Régénéré, progressivement sanctifié, l'homme n'en reste pas moins pécheur. C'est la raison pour laquelle, durant toute sa vie, il doit demeurer pénitent.

La justification par la foi est considérée par Calvin comme « le principal article de la religion chrétienne » (XI, 1). En quoi consiste-t-elle ? En ce que l'homme, renonçant à la justice des œuvres, « appréhende par la foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste » (XI, 2). Cette définition montre bien que, pour le Réformateur de Genève, comme pour Luther et Mélanchthon, la justification implique l'idée d'une justice étrangère qui nous est attribuée par imputation. Tributaire des Réformateurs de Wittenberg dans son enseignement sur la justification, Calvin l'est aussi, quoiqu'il lui donne un caractère plus accentué, dans sa doctrine de la double justification. Il montre ainsi que, comme le croyant est justifié, réputé juste par la foi, ses œuvres sont de même justifiées, réputées justes par la foi qui les recouvre de la pureté du Christ.

Contrairement à ce qu'ont prétendu de nombreux théologiens, la prédestination ne constitue pas la doctrine centrale de la pensée de Calvin. Certes, elle occupe une place non négligeable dans l'*Institution chrétienne* puisqu'elle y est examinée dans quatre chapitres (XXI-XXIV). Mais elle n'est pas le noyau autour duquel s'organiseraient les divers aspects de la théologie calvinienne. Ainsi remise à sa vraie place, la prédestination est définie par le Réformateur de Genève comme « le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation » (XXI, 5). Indépendante de toute prescience, fondée sur la seule volonté divine, la prédestination est donc double : elle implique un décret d'élection, fruit de la bonté de Dieu, et un décret de réprobation, fruit de sa justice, qui « nous doit épouvanter » (*decretum horribile*, XXIII, 7). Dans sa rigueur, Calvin s'écarte de saint Augustin. Pour l'évêque d'Hippone, en effet, seuls les élus sont l'objet d'une décision spéciale qui les arrache à la « masse de perdition » (*massa perditionis*) que constitue l'humanité depuis la chute. Quant aux réprouvés, ils sont, aux yeux de saint Augustin, abandonnés par Dieu à la ruine où les a entraînés leur péché.

Le quatrième livre de l'*Institution* de 1559/1560 qui traite des « moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ, son Fils, et nous retenir en lui », est, en fait, centré entièrement sur l'ecclésiologie. L'Eglise, institution divine, y apparaît sous deux aspects. Sous un aspect invisible (celui qui était cher au jeune

Luther): elle est la communion des saints, l'assemblée des élus connus de Dieu seul. Sous un aspect visible: elle est la communauté de ceux qui font profession de christianisme. Sous ces deux aspects, l'Eglise est unique, et elle a pour chef Jésus-Christ. Soucieux de fixer les critères qui permettent de découvrir cette Eglise ici-bas, Calvin, s'inspirant de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*, retient deux « notes »: la pure prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements selon l'institution du Christ. A ces deux notes, on serait tenté d'en ajouter une troisième: la discipline ecclésiastique. Le Réformateur de Genève a été, en effet, très attaché à cette dernière. Mais, contrairement à Bucer, il n'a pas cru devoir la considérer comme appartenant à l'essence même de la notion d'Eglise.

Organisée selon les principes fixés dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 (cf. *supra*, p. 9), comprenant quatre ministères, ceux de pasteur, de docteur, d'ancien et de diacre, l'Eglise est dotée de « puissance spirituelle » (VIII, 1). C'est-à-dire qu'elle a un pouvoir doctrinal (dont la nature est la soumission à l'autorité de l'Ecriture) et une puissance législative (dont la fonction est d'édicter des lois ecclésiastiques, sans pour autant « lier les consciences » comme l'a fait le droit canonique). L'exercice de cette « puissance spirituelle » ne doit pas mettre l'Eglise en concurrence avec le Magistrat. Celui-ci a son domaine propre, et il n'est pas soumis à l'Eglise. Les deux pouvoirs, civil et religieux, sont complémentaires. Contrairement donc à ce qu'on a souvent affirmé, Calvin n'est pas l'apôtre d'un régime théocratique: jamais il n'a proclamé la nécessité de placer le Magistrat sous la tutelle de l'Eglise.

Pour s'acquitter fidèlement de sa mission, l'Eglise, comme on l'a relevé, doit prêcher la Parole de Dieu et administrer les sacrements. Les sacrements? Calvin leur consacre six des vingt chapitres du quatrième livre de l'*Institution* (chap. XIV-XIX). Il les considère comme étant, à côté de la prédication de l'Evangile, « une aide... pour soutenir et confirmer la foi ». Il les définit, à la suite de saint Augustin qui fait d'eux les signes visibles de la grâce invisible, comme des « signes extérieurs par lesquels Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous », ou comme des « témoignages de la grâce de Dieu envers nous, confirmés par signes extérieurs » (XIV, 1). Et il les limite à deux: le baptême et la cène, parce qu'ils sont attestés dans l'Ecriture, parce qu'ils sont institués par le Seigneur et parce qu'ils « présentent... clairement Jésus-Christ » (XIV, 22). Il exclut ainsi comme de faux sacrements la confirmation, la pénitence, l'extrême onction, l'ordre et le mariage, car ce ne sont que des « cérémonies... inventées de la tête des hommes » (XIX, 1).

Dans sa doctrine du baptême, Calvin, à la suite de Bucer, combine la conception zwinglienne et la conception luthérienne. A Zwingli, il emprunte l'idée selon laquelle le baptême, comme tout sacrement, doit « servir à notre confession envers les hommes » (XV, 1), c'est-à-dire à exprimer devant l'Eglise notre engagement au service de Dieu. A

Luther, Calvin doit son intérêt pour le contenu proprement religieux du baptême. En quoi consiste-t-il, à ses yeux ? En ce qu'il est un signe de la rémission des péchés, en ce qu'«il nous montre notre mortification en Jésus-Christ et... notre nouvelle vie en lui» (xv, 5), en ce qu'il nous certifie enfin que «nous sommes tellement unis» au Seigneur qu'«il nous fait participants de tous ses biens» (xv, 6). Contre les Anabaptistes qu'il a connus à Strasbourg, Calvin défend la légitimité du pédobaptême. Il s'efforce de prouver que le baptême des enfants n'est pas une invention des hommes ou une innovation de l'époque post-apostolique, mais qu'il a été institué par Dieu. Obligé toutefois de concéder à ses adversaires que ce rite n'est pas attesté dans le Nouveau Testament, il fait de lui, en s'inspirant de Bucer, l'équivalent pour les Chrétiens de ce que la circoncision fut pour les Juifs : le signe de l'alliance de Dieu avec son peuple.

La doctrine calvinienne de la cène est beaucoup plus originale que celle du baptême. L'auteur de l'*Institution* distingue trois aspects dans la vérité spirituelle figurée, bien plus : «exhibée» (c'est-à-dire présentée et offerte aux communicants) par les signes visibles du pain et du vin. Ces trois aspects concernent la signification, la matière ou la substance, la vertu ou l'effet de l'eucharistie. La signification : elle réside dans les promesses qui accompagnent le rite extérieur et qui sont identifiées avec les paroles d'institution. La matière ou la substance : elle consiste dans le fait que, par la communion, le croyant reçoit le corps du Christ. La vertu ou l'effet : elle réside dans les bienfaits apportés par le Christ, la rédemption, la justice, la sanctification et la vie éternelle.

Pour Calvin, la cène n'est pas «un signe vain et vide» (xvii, 10). En elle, en effet, le croyant est «repu de la substance» du Christ (xvii, 1). En employant ainsi le terme de «substance», le Réformateur a créé une ambiguïté qui a contribué à nourrir son conflit avec Westphal. Aussi faut-il remarquer que ce terme n'a pas ici le sens matériel qu'il a dans la scolastique (où la substance s'oppose aux accidents). Il exprime simplement la réalité des bienfaits offerts par le Christ dans l'eucharistie. A la différence des Luthériens pour lesquels, en vertu de la consubstantiation, le corps et le sang du Christ sont substantiellement (matériellement) présents dans, avec et sous les espèces du pain et du vin, Calvin estime que le corps du Christ n'a aucun rapport local ou spatial avec les éléments matériels de la cène. Il rejette donc la doctrine luthérienne de l'ubiquité selon laquelle le Christ ressuscité est présent corporellement dans les espèces eucharistiques. Et il affirme que le Christ est présent dans la cène, réellement présent par l'intermédiaire du Saint-Esprit.

Telle est, dans ses grandes lignes, la pensée de Calvin dans l'*Institution de la religion chrétienne*. Comme on l'aura constaté, cette pensée s'efforce dans toute la mesure du possible de systématiser les données bibliques et de les ordonner en un ensemble cohérent. Dans cet effort, elle ne privilégie aucune doctrine particulière : elle entend rendre

justice à tous les aspects de l'Écriture. Théologien biblique, le Réformateur utilise largement la tradition dogmatique: il s'inspire souvent de saint Augustin, de Luther, de Mélanchthon et de Bucer. Aussi nombreux qu'ils soient, ses emprunts à ses prédécesseurs n'enlèvent cependant rien à son génie. En composant l'*Institution*, Calvin a sans doute fait mieux que Mélanchthon dans ses *Loci theologici communes*, et mieux que Zwingli dans son *De vera et falsa religione*: il a donné à la Réforme sa somme théologique la plus monumentale.

Finale: l'influence de Calvin

Le problème de l'influence de Calvin sur la postérité ne peut être résolu dans les limites de cette étude. Aussi faut-il se borner à poser quelques jalons: on se limitera à la question du rôle joué par le Réformateur de Genève dans l'orthodoxie réformée. En ce faisant, on s'inspirera de l'excellente communication présentée au deuxième Congrès de recherches calviniennes par Olivier Fatio qui a montré que la présence de Calvin dans la théologie réformée de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle n'était pas aussi évidente que l'ont cru jusqu'ici la plupart des historiens des dogmes (Alexander Schweizer et Otto Ritschl, en particulier).

Après la mort de Calvin, ses œuvres continuent d'être largement diffusées. Ce n'est pas son *Institution chrétienne* seulement qui est ainsi répandue (c'est plus tard seulement qu'elle sera mise en vedette aux dépens des textes exégétiques et homilétiques), mais également son Catéchisme, ses Commentaires et ses Sermons. A côté des éditions latines et françaises – ces dernières vont se raréfier au début du XVII^e siècle pour ne renaître que cent ans plus tard – paraissent de multiples traductions: en anglais (ce sont les plus nombreuses), en néerlandais et en allemand, pour ne mentionner que les plus importantes. Toutes ces publications attestent que Calvin a en Europe occidentale un large public de lecteurs: dans les pays francophones évidemment, aux Pays-Bas et dans les États allemands, en Angleterre enfin où, contrairement à ce qu'on imagine parfois, le Réformateur de Genève est, comme l'a montré Basil Hall, l'avocat des Anglicans contre les Puritains.

De toutes les œuvres de Calvin ainsi publiées, l'*Institution de la religion chrétienne* est celle qui connaît le plus grand succès. Elle était considérée en effet, dans de nombreuses Facultés de théologie, comme le manuel de lieux communs idéal. Pour employer les termes de Pierre Fraenkel, elle était l'«arsenal où le jeune théologien trouvait les armes offensives et défensives au maniement desquelles il devait s'exercer». Utilisée à l'Académie de Genève, elle était également employée à l'Université de Heidelberg, où l'une des trois chaires de théologie, occupée

par Heinrich Altting, était consacrée à son interprétation ; à la Haute Ecole de Herborn où elle jouait le rôle que les *Sentences* de Pierre Lombard avaient joué au Moyen Age ; enfin, pour clore cette liste qui ne prétend pas être exhaustive, au Collège wallon de Leyde, au début du xvii^e siècle.

La notoriété de Calvin et l'intérêt suscité par l'*Institution chrétienne* sont attestés, dans le domaine littéraire, par une série d'ouvrages où l'on essaie, comme le dit Fatio, d'«accommoder» la pensée du Réformateur, c'est-à-dire de la mettre à la portée du lecteur. Parmi ces ouvrages, il faut citer trois titres. C'est tout d'abord l'*Institution* munie de résumés marginaux que Nicolas Colladon, successeur de Calvin dans sa chaire de théologie, édita en 1576. C'est ensuite l'*Institutionis christianae religionis... compendium simul ac methodi enarratio*, un abrégé de l'*Institution chrétienne*, qu'Edmund Bunny publia à Londres, la même année, à l'intention des étudiants d'Oxford. C'est enfin l'*Institutionis christianae religionis... epitome*, un condensé «systématisé» de l'*Institution*, que fit paraître à Londres également, en 1583, Guillaume Delaune, réfugié français qui exerçait le ministère pastoral dans la capitale de l'Angleterre tout en y pratiquant la médecine (l'*Epitome* qui fut traduite en anglais et en néerlandais, fut fort prisee des pasteurs puisqu'elle ne connut pas moins de douze éditions latines).

Après ces «digestes», Olivier Fatio a distingué une seconde catégorie d'ouvrages qui montrent bien le succès durable de l'*Institution chrétienne* : celle des manuels tirés des cours universitaires consacrés au maître-livre de Calvin. Trois titres, ici encore, doivent être relevés. C'est tout d'abord celui de l'*Institutionis christianae religionis epitome*, publiée en 1586 à Herborn, qui constituait le fruit de l'enseignement de Gaspard Olevianus en même temps qu'une arme destinée à favoriser l'offensive du calvinisme dans les pays germaniques. Ce sont ensuite les *Aphorismi doctrinae christianae ex Institutione Calvini excerpti* de Johannes Piscator, qui parurent à Herborn en 1589 et qui, spécialement adaptés aux disputes scolaires du temps, eurent une large diffusion puisqu'ils n'eurent pas moins de onze éditions jusqu'en 1630. C'est enfin l'*Analysis paraphrastica Institutionum theologiarum... Calvini...* de Daniel Colonius, élève de Théodore de Bèze et régent du Collège wallon de Leyde, qui sortit de presse dans cette ville en 1628 et qui offrait, comme les *Aphorismi*, un bon instrument pour les disputes théologiques.

Selon Fatio, le dernier auteur qui aurait tenté de présenter Calvin dans son intégralité est Théodore Zwinger, antistes de l'Eglise de Bâle. En 1652, il publiait en effet son *Theatrum sapientiae coelestis ex... Calvini Institutione repraesentatum*, un gros ouvrage de plus de mille pages, fruit d'une série de disputes sur l'*Institution* où il avait défendu le Réformateur de Genève contre des accusations aussi nombreuses que diverses. Le *Theatrum* marquerait l'apogée des tentatives destinées à faire revivre Calvin au xvii^e siècle. Après sa parution, l'influence de l'auteur

de l'*Institution* aurait décliné dans les milieux académiques. Cette influence se serait maintenue plus longtemps toutefois, à moins qu'elle n'y ait été «restaurée», parmi les laïcs du Refuge néerlandais et allemand. C'est à leur intention, en effet, que le pasteur Jean de Labruno publia à Amsterdam, en 1693, un *Traité de la justification* qui n'était rien d'autre que la traduction, à partir du latin, des chapitres XI à XIV du livre III de l'*Institution*; à leur intention également que le pasteur Charles Icar, réfugié à Brême, édita en 1713 une nouvelle traduction, faite également à partir du texte latin, de l'*Institution de la religion chrétienne*.

Les indications qui précèdent ont montré l'impact littéraire de Calvin. L'étude de son influence proprement théologique sur les grandes sommes des auteurs réformés du XVII^e siècle reste à faire. Alors que dans le luthéranisme (à en juger d'après les *Loci theologici* de Johann Gerhard ou la *Theologia didactico-polemica* de Johann Andreas Quenstedt), l'enseignement de Luther est resté vivant au cours du siècle qui a suivi celui de la Réforme, la théologie du Réformateur de Genève semblerait moins présente, la problématique ayant changé, dans les œuvres des représentants de l'orthodoxie réformée, dans le *Collegium theologicum* (1645) de Samuel des Marets (Maresius) et dans l'*Institutio theologiae elencticae* (1679-1685) de François Turretini, par exemple.

ŒUVRES

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, éditées par Guillaume Baum, Edouard Cunitz et Edouard Reuss, Brunswick et Berlin, 1863-1900, 59 volumes.

Ioannis Calvini opera selecta, éditées par Peter Barth et Wilhelm Niesel, Munich, 1926-1952, 5 volumes.

Supplementa calviniana (Sermons inédits), édités par Erwin Mülhaupt, Neukirchen, 1936-1981, 5 volumes parus.

La littérature relative à Calvin est immense. Aussi, après avoir indiqué les bibliographies indispensables, nous bornerons-nous à citer ici, outre les études auxquelles nous faisons référence dans notre article, quelques-uns des principaux ouvrages consacrés à la personne et à la pensée du Réformateur français.

BIBLIOGRAPHIES (dans l'ordre de leur parution)

ERICHSON Alfred, *Bibliographia calviniana*, 1^{re} éd. 1900, 3^e éd. Nieuwkoop, 1965.

NIESEL Wilhelm, *Calvin-Bibliographie (1901-1959)*, Munich, 1961.

KEMPF Dionysius, *A Bibliography of Calviniana (1959-1974)*, Leiden, 1975.

ETUDES (dans l'ordre alphabétique des auteurs)

- BERNOÏT Jean-Daniel, *Calvin directeur d'âmes: Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, 1947.
- BIÉLER André, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.
- BIÉLER André, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, 1963.
- BOHATEC Josef, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.
- BOISSET Jean, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, 1959.
- CADIER Jean, *La doctrine calviniste de la sainte cène*, Montpellier, 1951.
- CADIER Jean, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, Genève, 1958.
- CHENEVIÈRE Marc-Edouard, *La pensée politique de Calvin*, Genève et Paris, 1938.
- COURVOISIER Jacques, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, Paris, 1933.
- DANKBAAR Willem F., *Calvin. Sein Weg und sein Werk*, Neukirchen, 1959.
- DOMINICE Max, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris, 1933.
- DOUMERGUE Emile, *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 7 volumes, Lausanne, 1899-1917, et Neuilly, 1926-1927.
- DOWEY Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952.
- FATIO Olivier, «Présence de Calvin à l'époque de l'orthodoxie réformée», in: *Calvinus Ecclesiae doctor*, Kampen (Pays-Bas), 1980, pp. 171-207.
- FRAENKEL Pierre, *De l'Écriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze*, Lausanne, 1977.
- GANOCZY Alexandre, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, 1964.
- GANOCZY Alexandre, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.
- GOUMAZ Louis, *La doctrine du salut d'après les Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne et Paris, 1917.
- GOUMAZ Louis, *Timothee ou le ministère évangélique d'après Calvin et ses Commentaires sur le Nouveau Testament*, Lausanne, 1948.
- GOYAU Georges, *Une ville-Eglise: Genève (1535-1907)*, Paris, 1919, 2 volumes.
- HALL Basil, «Calvin Against the Calvinists», in: *John Calvin* (vol. I des *Courtenay Studies in Reformation Theology*), Grand Rapids (Michigan), 1966, pp. 19-37.
- IMBART DE LA TOUR Pierre, *Calvin et l'Institution chrétienne* (tome IV de l'ouvrage: *Les origines de la Réforme*), Paris, 1935.
- KINGDON Robert M., *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France (1555-1563)*, Genève, 1956.
- KRUSCHE Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957.
- LECERF Auguste, *Etudes calvinistes*, Neuchâtel et Paris, 1949.
- LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955, 2 volumes.

- LÉONARD Emile G., *Histoire générale du protestantisme*, vol. I, Paris, 1961.
- MILNER Benjamin Charles, *Calvin's Doctrine of the Church*, Leyde, 1970.
- MCNEILL John T., *The History and Character of Calvinism*, New York, 1967.
- NIESEL Wilhelm, *Die Theologie Calvins*, Munich, 1^{re} éd. 1938, 2^e éd. 1957.
- NIJENHUIS Willem, *Calvinus oecumenicus. Calvin en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling*, La Haye, 1958.
- PARKER T.H.L., *Calvin's New Testament Commentaries*, Londres, 1971.
- PARKER T.H.L., *John Calvin: A Biography*, Philadelphia, 1975.
- PARTEE Charles, *Calvin and Classical Philosophy*, Leyde, 1977.
- Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, 1965.
- ROTT Jean, « Documents strasbourgeois concernant Calvin. Un manuscrit autographe: la harangue du recteur Nicolas Cop », in: *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, 1965, pp. 28-43.
- SCHELLONG Dieter, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, Munich, 1969.
- SCHOLL Hans, *Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1974.
- SCHUMMER Léopold, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, 1965.
- SCHÜTZEICHEL Heribert, *Die Glaubenstheologie Calvins*, Munich, 1972.
- SCHÜTZEICHEL Heribert, *Katholische Calvin-Studien*, Trèves, 1980.
- SMITS Luchesius, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 volumes, Assen (Pays-Bas), 1957 et 1958.
- STAUFFER Richard, *L'humanité de Calvin*, Neuchâtel et Paris, 1964.
- STAUFFER Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1978.
- STAUFFER Richard, *Interprètes de la Bible. Etudes sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, 1980.
- TORRANCE Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Londres, 1949.
- TROCMÉ Etienne, « Une révolution mal conduite », in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1959, pp. 160-168.
- WALKER Williston, *Jean Calvin. L'homme et l'œuvre*, Genève, 1909.
- WALLACE Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edimbourg, 1953.
- WALLACE Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edimbourg, 1959.
- WARFIELD Benjamin B., *Calvin and Calvinism*, New York, 1931.
- WENCELIUS Léon, *L'esthétique de Calvin*, Paris, 1937.
- WENDEL François, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950.
- WENDEL François, *Calvin et l'humanisme*, Paris, 1976.
- WERNLE Paul, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, vol. III: *Calvin*, Tübingen, 1919.
- WILLIS E. David, *Calvin's Catholic Christology*, Leyde, 1966.
- ZWEIG Stefan, *Castellion contre Calvin ou conscience contre violence*, Paris, 1946.

Le Cantique d'Anne : un dossier à rouvrir

1^{re} partie

par Christophe Desplanque

Maître en théologie

Introduction

On trouve en 1 S 2.1-10 un hymne de louange d'une rare beauté : l'auteur, avec beaucoup de talent, a su mettre les ressources multiples de la poésie hébraïque au service de la louange et de l'exaltation de YHWH. Plus précisément, le Cantique d'Anne (nous abrègerons désormais, en «C.A.») établit un lien profond entre la souveraineté de YHWH sur l'histoire et le cosmos et la miséricorde qu'il exerce en faveur des faibles et des opprimés. Cette théologie n'est pas sans rapport avec le cadre événementiel dans lequel s'inscrit le C.A. : Anne, la stérile, la méprisée, met au monde l'enfant inespéré, Samuel, fait capital dans l'histoire d'Israël puisque c'est par l'intermédiaire de ce dernier que sera instituée la monarchie.

Curieusement, ces aspects littéraires, historiques et théologiques ne tiennent qu'une place restreinte dans la bibliographie des études et exégèses de 1 S 2.1-10. Cela est aisément explicable :

Tout d'abord, le texte, difficile, semble avoir souffert de nombreuses fautes de transmission. C'est d'ailleurs une caractéristique du texte Masorétique (TM) de Samuel dans son ensemble (1). Aussi, comme le remarque J.T. Willis (2), la plupart des études consacrées au C.A. se sont limitées à cette – nécessaire – critique textuelle.

La deuxième raison est qu'un consensus presque unanime est réalisé quant à l'origine et à la date de l'hymne : il s'agit d'un psaume d'actions de grâces, d'époque royale, « un produit parmi d'autres de la lyrique du

(1) Pour une approche générale de la question, voir P. Kyle MacCarter, *1 Samuel*, The Anchor Bible, New York 1980, pp. 5-11.

(2) J.T. Willis, «The Song of Hannah and Psalm 113», *CBQ* 35, 1973, p. 139.

premier temple» (3), émanant sans doute du cercle des prêtres sadocides de Jérusalem. C'est la mention, au v. 10 du roi, «oint de YHWH», qui empêche la quasi-totalité des critiques de dater le C.A. de l'époque pré-monarchique. Il aurait été inséré dans le récit de l'enfance de Samuel à Silo (1 S 1-3) à une époque relativement tardive, et mis dans la bouche d'Anne en raison de la mention, au v. 5b, de la stérile qui devient féconde (4). Le débat critique est donc considéré comme clos (5), si tant est qu'il y en ait eu un (6).

Avant d'identifier le C.A. à un psaume d'époque royale, il convient toutefois de le soumettre à une *étude d'ensemble* et de juger si, à la lumière de ce que nous savons sur l'hymnologie de l'Ancien Testament (7), il peut ou non remonter à la période pré-monarchique. Mais auparavant, nous évoquerons un problème de critique textuelle concernant les versets qui précèdent et suivent immédiatement le cantique (1 S 1.28 et 2.11).

L'insertion de l'hymne dans le récit (8)

La grande majorité des critiques pense déceler une hésitation, dans les versions anciennes, sur le point d'attache précis du C.A. dans la trame narrative, ce qui indiquerait que ce dernier est un ajout rédactionnel (9).

(3) Ph. de Robert, *La formation de 1 Samuel 1-7*, thèse d'état, Strasbourg 1980, vol. I, pp. 61-65. Quelques-uns ont été jusqu'à dater l'hymne de l'Exil (P. Haupt, «The Prototype of the Magnificat», *ZDMG* 58,1904, pp. 617-632), ou même du second Temple! R. Tournay, «Le Cantique d'Anne. 1 Samuel 2.1-10», in *Mélanges D. Barthélémy*, Orb. Bibl. Orient., 1981, pp. 554-574.

(4) Cf. A.R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979, p. 323.

(5) A tel point que l'*Introduction Critique à l'Ancien Testament* (Intr. à la Bible, II), Paris 1973, p. 282, ne consacre que deux lignes au C.A.!

(6) Très rares en effet ont été les exégètes qui ont soutenu que le cantique pouvait remonter à l'époque pré-monarchique; on peut citer G. Bressan, «Il Canticò di Anna (1 S 2,1.10)», *Bibl.* 32,1951, pp. 503-541; 33,1952, pp. 67-89, mais sa démarche laisse souvent apparaître des présupposés dogmatiques; et K.A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, A.T. Bonn III, 1, 1936, p. 25. Ce dernier ne donne aucun argument.

(7) Des auteurs comme W.F. Albright, et à sa suite F.M. Cross et D.N. Freedman, ont dégagé un certain nombre de critères de datation pour les pièces poétiques anciennes de l'A.T.: l'orthographe, les procédés stylistiques, les rapports avec la littérature ougaritique, l'emploi des noms et attributs divins, etc. sont les objets d'une recherche qui ne va pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, les méthodes archéologiques. Voir le titre suggestif d'un article de D.N. Freedman: «Pottery, Poetry and Prophecy: an Essay on Biblical Poetry», *JBL* 96,1977, pp. 5-26.

(8) Le lecteur voudra bien excuser la technicité un peu sèche de ce paragraphe!

(9) L'idée est ancienne. Cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, p. 24n, et H. St J. Thackeray, «The Song of Hannah and other Lessons for the Jewish New Year's Day», *JTS* 16,1914-1915, p. 183.

En effet, une expression se retrouve en 1.28 dans le TM et en 2.11 dans le grec (les LXX), avec cependant – il faut le noter – une petite différence :

TM, 1.28 : *wayš^ʿtahū šam la YHWH* (et ils se prosternèrent là devant YHWH).

LXX, 2.11 : *kai katelipen auton ekei enôpion kuriou* (et elle le laissa là devant le Seigneur). La recension Lucianique des LXX (LXX^l) comporte le pluriel (*katelipon*) : (Anne et Elqana) le laissèrent...

P.M. Bogaert (10) admet que «l'identité n'est pas rigoureuse». En effet, *šahāh*, «se prosterner», n'a rien à voir avec *katelipeîn*, «laisser, abandonner». Mais il s'agirait de deux variantes de la même leçon, que l'on trouve curieusement juxtaposées dans LXXXL, en 2.11 : *kai katelipon enôpion kuriou ekei kai prosekunêsan tôi kuriôi* (ils le laissèrent là devant le Seigneur et se prosternèrent devant le Seigneur). Selon Bogaert, qui voit là une juxtaposition, une «confluence» des deux variantes, la *vorlage* du grec (c'est-à-dire le texte hébraïque dont disposait le traducteur des LXX) comportait *yš^ʿtahū* en 2.11, *après* le C.A., contrairement au TM, ce qui appuie l'hypothèse d'une place mal assurée de l'hymne dans le récit.

Mais comment un verbe signifiant «se prosterner» aurait-il pu être traduit «ils le laissèrent»? Un fragment du livre de Samuel découvert à Qumrân, 4 Q Sam^a (11), manuscrit qui contient, entre autres, des fragments déchiffrables de 1 S 1.28-2.6, permet de résoudre le problème de façon plus sûre que par l'hypothèse des variantes. Frg. I, Col. ii), lig. 4 (= 1 S 1.28b) : *..wtzbb) hw šm wšth* (w lyhwh...) (12). Si nous adoptons la reconstruction de Cross, il faut donc lire : «(et elle) le (laisse) là et elle se prosterna (devant le Seigneur).» En effet, les deux lettres *hw* placées avant *šm* ne peuvent être que le suffixe de la 3^e personne du singulier, rendu par *auton* dans le grec. Plusieurs remarques s'imposent :

– 4 Q Sam^a appuie le féminin singulier des formes verbales du texte grec, contre la 3^e p. pluriel de *yš^ʿtahū* attestée par le TM. Anne est le sujet unique, ce qui rend inutile l'ajout explicatif du TM en 2.1 («Anne pria et dit»), ainsi que la mention d'Elqana en 2.11, tous deux absents du grec.

– Tout comme le grec, 4 Q Sam^a rapporte l'adverbe démonstratif *šam*, «là», au verbe signifiant «laisser, abandonner», ce qui procure un sens

(10) «Pour une Phénoménologie de l'appropriation de la prière. Le Cantique d'Anne dans le premier livre de Samuel, dans les *Antiquités Bibliques* et dans le Nouveau Testament», in *L'expérience de la prière dans les grandes Religions*, coll. Homo Religiosus 5, Louvain 1980, p. 249.

(11) Le fragment I de 4 Q Sam^a, celui qui nous intéresse, a été publié il y a vingt ans, provisoirement (!), par F. M. Cross, «A New Qumrân Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the LXX», *BASOR* 132, 1953, pp. 20-26.

(12) La transcription est de Cross, *art. cit.*, p. 20.

plus satisfaisant que l'expression bizarre «ils se prosternèrent là» du TM en 1.28.

– Enfin, *last but not least*, 4 Q Sam^a atteste la présence de *deux verbes* et non d'un seul en 1.28 (de même, moins nettement il est vrai, que le TM, puisque ce dernier a conservé *šām* qui se rapportait originalement au verbe qu'il a perdu). La leçon de LXX^l en 2.11 n'est donc pas le cumul de deux variantes, mais la conservation de la leçon «longue» qui a toutes les chances d'être originale. Les leçons du TM en 1.28b et celle du grec (LXX^{A,B}) en 2.11 remontent donc à des séquences *distinctes* dans le substrat original. Ce ne sont pas des *variantes* de la même leçon.

Il reste à expliquer que l'équivalent hébreu de *katelipen* ait disparu du TM en 1.28, que LXX^B ait omis *prosekunēsen*, la traduction de *tiš'tahū*, et que *katelipen* ait été transposé en 2.11 par toutes les versions grecques. Nous examinerons ces problèmes dans l'ordre où nous les avons énoncés :

a) G. Bressan faisant déjà remarquer que le pendant hébraïque de *katelipon* pouvait être *ways^em^ehū* (en l'occurrence, *watis^em^ehū* puisque Anne est le sujet), du verbe *sām* (traduit par *kataleipein* en Es 66.19) (13). *tis^em^ehū* étant très proche graphiquement de *tiš'tahū*, une faute d'haplographie a fait tomber le premier du TM et le second de la *Vorlage* des LXX.

b) En ce qui concerne le texte grec, la seule mention de la séparation d'Anne et de Samuel ne se justifiait plus *avant* l'hymne (14), puisque celui-ci était censé être chanté au sanctuaire. Aussi la notice de 1.28b a-t-elle été déplacée en 2.11.

Dernière énigme, celle que nous pose la recension Lucianique des LXX (LXX^l). La leçon originale est entièrement préservée en 2.11, mais elle est déjà présente sous la forme tronquée du TM, en 1.28! Bogaert n'explique rien en parlant de «double confluence» (15). En fait, cette répétition bizarre est une parfaite illustration de la théorie des trois substrats présents dans la recension Lucianique du livre des «Règnes» (Samuel + Rois) (16):

– La strate *égyptienne* (la plus ancienne) est attestée par la présence de *katelipon* en 2.11. On trouve ce verbe (au singulier) dans les autres manuscrits des LXX.

13. G. Bressan, *art. cit.* (cf. n. 6), *Bibl.* 33/1952, p. 80. Le choix d'une autre racine par Cross, *z^b*, signifiant aussi «abandonner», est purement conjectural.

(14) A la différence de la mention *conjointe* de la séparation *et de l'adoration*, exprimée par le prosternement et le cantique qui suit.

(15) Bogaert, *art. cit.*, p. 249.

(16) F.M. Cross, «The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in The Judæan Desert» *HTR* 57/1964, pp. 281-299. Cf. aussi Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 7.

– Le substrat proto-lucianique, de souche *palestinienne* et d'époque intermédiaire, se décèle dans le parallélisme presque parfait de 1.28b dans 4 Q Sam^a et de 2.11 dans LXX¹. Seule diffère la place de *enôpion kuriou lyhwh* (devant le Seigneur).

– Enfin, la couche la plus récente (vers 300 ap. J.C.), fruit d'une harmonisation du texte, par Lucien, avec la tradition massorétique, est très aisément repérable dans la restitution exacte du TM en 1.28.

Au vu de l'apport précieux de 4 Q Sam^a, la reconstruction que nous proposons prend mieux en compte les divergences de l'hébreu et de ses témoins grecs que la solution traditionnelle de «l'ajout rédactionnel». L'argument textuel en faveur d'une insertion tardive du C.A. en 1 S 2 nous semble donc plus que fragile.

Le texte

Dans la traduction que nous proposons ci-dessous apparaissent quelques divergences par rapport au TM. Nous n'avons toutefois corrigé ce dernier, à l'aide des témoins grecs, latins et de 4 Q Sam^a, que lorsque la grammaire, le sens, le rythme ou l'harmonie structurelle l'exigeaient (17).

v. 1 *Mon cœur exulte avec YHWH*
Ma corne monte avec YHWH (18)
Bouche ouverte (19) sur mes ennemis
Je me réjouis de ta victoire (20)

v. 2 *Car (21) nul n'est saint comme YHWH*
Pas de juste comme notre Dieu

(17) Dans bien des cas, 4 Q Sam^a s'accorde avec les LXX (LXX¹) en particulier) contre le TM. E. CH. Ulrich l'a montré par une étude approfondie, *The Qumrân Text of Samuel and Josephus*, Harvard Semitic Monographs 19, 1978. Par contre, la tradition Massorétique est bien plus «conservatrice» que les traditions Egyptienne et Palestinienne dont sont issus les LXX. et 4 Q Sam^a. Les témoins grecs en particulier ont parfois tendance à gloser; ainsi, on y trouve, au v. 10 de notre Cantique, l'insertion de Jr 9,22-23. Ce texte a été ajouté au C.A. sur la seule base d'une proximité de vocabulaire!

(18) Ma corne: ma force, ma puissance (cf. infra, p. 38). L'expression se retrouve dans le dernier distique, en «écho» au premier, ce qui laisse déjà prévoir une disposition concentrique des strophes et des thèmes autour d'un «axe de symétrie» qui divise le poème en deux parties: le v. 6.

(19) Les ennemis sont engloutis et comme «dévorerés» par la victoire du psalmiste. Il ne s'agit donc pas ici des paroles de triomphe proférées sur les vaincus. L'expression *har^kib^hpe[']*, utilisée ici, à ce sens «d'engloutissement» en Ps 81.11,35.21,25; Es 5.14. Cf. Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 72.

(20) *y^hā'āh*, dans un contexte guerrier, signifie autant «victoire» que «salut»: YHWH sauve en donnant la victoire, ou plutôt en étant lui-même victorieux.

(21) En suivant le grec et Qumrân, nous avons reporté ici la préposition *ky* (car, parce que...) qui ouvrait le 4^e stique du v. 1. Le rythme s'en trouve amélioré. De plus, *ky* en *ld* faus-

*Non, nul n'est (saint) sinon toi
Pas de rocher comme notre Dieu (22).*

- v. 3 *Ne répétez pas de fières paroles,
Dans votre bouche, n'avez point d'arrogance
Car YHWH est le Dieu des Connaissances
Et c'est bien lui qui fixe les actions (23).*
- v. 4 *Les arc des puissants sont brisés
Les faibles se ceignent de force*
- v. 5 *Les repus se louent pour du pain
Les affamés sont rassasiés (24)*

sait un jeu d'assonances très marqué dans la première strophe : chaque stique y commence par la séquence vocalique (â + a + i).

(22) Le v. 2 est l'un des plus difficiles à reconstituer. Le TM a conservé 3 des 4 stiques que nous adoptons (a,c,d), de même le grec, mais ce ne sont pas les mêmes ! (a,b,c). Au stique c, l'hébreu lit : « Il n'est point (= d'autres dieux) en dehors de toi » et le grec : « il n'en est point de saint (*hagios*) en dehors de toi. » Il est possible qu'*hagios* ait été accidentellement repris du stique a, mais la nuance de sens est faible, puisque *hagios* (*qadōš*) est dans les anciens chants de l'AT un attribut du divin. Si nous adoptons une fois encore la leçon longue, d'ailleurs attestée par 4 Q Sam^a, contre la règle qui veut que la *lectio brevior* soit la meilleure, c'est parce qu'il est fort probable que la reprise des mêmes mots au début (*ky' eyn ...k...*) au milieu, et même à la fin de ces stiques (*ke'lohēnū*) ait entraîné des fautes d'haplographie qui ont fait tomber le stique b dans le TM et d dans la *Vorlage* du grec.

(23) Le nom divin « Dieu des Connaissances », *'el de'ōt*, n'apparaît qu'ici dans tout l'A.T. On ne le retrouve que dans les écrits Qumrâniens ; La *Règle de la Communauté* (1QS) III, 15, et les *Hymnes* (1QH) XII,10 ; 1,26 ; frg. 3, 12s, citent 1 S 2,3 en paraphrasant (on trouvera la traduction de ces passages dans J. Carmignac et P. Guilbert, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. I, Paris 1961). La teneur de ces citations est toujours la même : le *Dieu des Connaissances* a fixé (verbe, *kwn*, dont est dérivé *tkn*, en 1 S 2,3d) toutes les actions des hommes, tout ce qui est et sera. Cette traduction de *tkn* par « fixer, régler » (les actions des hommes arrogants et qui se croient autonomes) convient mieux au contexte du C.A. que la traduction habituelle par « peser ». P. Sacchi, un des rares exégètes qui aient utilisé l'évidence Qumrânienne pour éclairer ce distique du C.A., remarque à bon droit qu'« Anne ne rend pas grâce à Dieu de l'avoir rétribuée mais d'avoir manifesté en elle sa puissance » (« 1 QS III,15 sgg e 1 S II,3 » *RSO* 44/1969, p. 3). Effectivement, dans les versets suivants (4 et 5), YHWH nous est montré comme celui qui détermine et renverse tous les rapports de force de la société humaine (force et faiblesse, richesse et pauvreté, fécondité et stérilité). De plus, *tkn*, avec YHWH pour sujet, prend ce sens de « fixer, ajuster » au v. 4 du Ps 75, très proche thématiquement du C.A.

(24) Le stique 5b, *ūr*ēbhīm hādēlū 'ad*, a embarrassé la plupart des versions anciennes, qui se sont contentées de gloser ou de paraphraser. En effet, si l'on retient le sens courant de *hdl*, « cesser, s'arrêter », on doit traduire littéralement « et les affamés s'arrêtent jusqu'à... » (?) Les Massorètes ont essayé de rattacher *'ad* au stique suivant : « Même la stérile enfante sept fois. » Mais cela casse le rythme et la poésie hébraïque ne pratique pas l'enjambement ! La *Bible de Jérusalem* corrige *'ad* en *'abhōd* (travail), ce qui donnerait « les affamés cessent de travailler. » Mais D.W. Thomas, « Some Observations on the Hebrew Root HDL » *VTS* 4/1957, p. 14 et Ph. J. Calderone, « HDL-II in Poetic Texts », *CBQ* 23/1961, pp. 451-455, ont rapproché *hādēlū* de la racine arabe *hdl* (devenir gros, engraisser), attestée par le sobriquet *Hadlāi* en 2 Ch. 28/12. *'d* peut de son côté être le substantif signifiant « la proie, le butin », et, par dérivation, la nourriture, de même que son synonyme *tereph*, cf. *MI* 3/10, Ps 111,5, Pr 31,15. Le stique est donc à traduire « Les affamés se gavent de nourriture » ; le parallélisme antithétique avec le stique précédent est ainsi restitué. La *Vulgate* atteste du reste cette traduction (*famelici saturati sunt*), de même qu'un écho néotestamentaire du C.A., le *Magnificat* :

- La stérile enfante sept fois
La mère riche en fils se fane.*
- v. 6 *YHWH est celui qui fait mourir et revivre
Qui envoie au Sheol et en fait remonter (25).*
- v. 7 *YHWH dépouille et enrichit
Il abaisse. Il élève, aussi*
- v. 8 *Du sol, il redresse le pauvre
Du fumier, tire le mendiant
Pour les faire asseoir avec les grands
Et posséder un trône de gloire
Car à YHWH sont les piliers de la Terre
C'est sur eux qu'il a posé le monde*
- v. 9 *Les pas de ses fidèles, il les garde
Mais les méchants se perdent dans les ténèbres :
Il fait grâce à celui qui le prie
Et bénit l'année du juste (26)
Car l'homme ne vainct pas par la force
YHWH le brise, son adversaire.*
- v. 10 *Le Très-Haut (27) tonnera dans les cieux
YHWH jugera les confins du monde
Il donnera force à son roi
Elèvera la corne de son Oint.*

Le genre littéraire du C.A.

Notre texte revêt la forme d'un hymne de louange. On y retrouve un schéma de composition assez fréquent (28), avec quelques modifica-

(Luc 1,53) *peinōntas eneplēsen agathōn*. «Il a rassasié de biens les affamés». Calderone montre par ailleurs que cette traduction de l'expression *hādāl* 'ad s'applique avec bonheur à Job 14,6.

(25) L'idée de la souveraineté de YHWH trouve ici son expression ultime. YHWH est le maître de la vie et de la mort, c'est-à-dire de la totalité du créé. Ce verset sert de pivot entre les vv. 1-5 et les vv. 7-10, nous verrons plus loin pourquoi et comment.

(26) Ce distique est absent du TM, mais il est attesté par le grec et 4 Q Sam^a. D.N. Freedman, «Psalm 113 and the Song of Hannah», in *Pottery, Poetry and Prophecy*, Eisenbrauns 1980, p. 260, remarque à juste titre qu'il ne se trouve dans aucun autre texte biblique et a donc toutes les chances d'être original. Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 70, pense aussi que le TM est lacunaire sur ce passage.

(27) Il faut comprendre *h'v* comme la forme abrégée de *'elyōn*. «Le Très-Haut», et non pas comme la préposition suffixée «contre eux», à cause du parallèle très net avec Ps 18,14. On restitue ainsi le parallélisme des deux noms divins, *'elyōn* et YHWH, qui marquent le début de chaque stique.

(28) Cf. *Encyclopedia Judaica*, art. «Poetry», vol. 13, col. 677s, Jérusalem 1971. Cf. les Psaumes 29, 33, 96, 98, 100, etc.

tions : L'appel à la louange est ici remplacé par un cri de louange émanant du psalmiste lui-même (vv. 1s), comme en Ex. 15. L'adresse à l'auditoire ne commence qu'au v. 3. Puis vient la motivation de la louange, la description enthousiaste de l'œuvre salvatrice de YHWH (vv. 3c-9). Enfin, la conclusion amorce un retour au thème initial, ici par le rappel de l'expression «élever la corne», en même temps qu'elle ménage un passage à un autre motif de louange (ici, la bénédiction future du roi, «Oint de YHWH»). Cp Ex 15.17,21.

Avec les allusions répétées aux ennemis du Psalmiste, qui sont aussi ceux de YHWH (vv. 1, 4, 10), on peut préciser que cette pièce fut certainement composée à l'occasion d'une victoire militaire. Elle entretient de nombreux rapports avec le genre très ancien des péans de victoire, notamment sur le plan thématique. Passons-les rapidement en revue :

– L'incomparabilité de YHWH (v. 2). C.J. Labuschagne (29) a montré que cette vieille notion (Ex 15.11-13, Dt 32.12,39, etc.) est intimement liée à celle du salut apporté par YHWH à son peuple. Elle ne constitue pas une profession de foi monothéiste au sens «théorique», absolu, mais plutôt «pratique» du terme : YHWH est jugé bien supérieur aux divinités étrangères. L'élément de comparaison est donc toujours supposé (Ps 35.10, 40.6, 71.19, Dt 33.26), parfois même énoncé clairement (Dt 32.31). Dans ses attestations les plus anciennes, il s'agit d'une profession de foi collective : YHWH fut d'abord le sauveur d'un *peuple*. Il ne faut donc pas se méprendre sur le «je» du psalmiste qui entonne l'hymne : ce «je» a une valeur collective («Pas de Rocher comme *notre* Dieu», v. 2d ; cp. Ex 15.1-2). Le salut est ici l'expérience d'un groupe en lutte, en guerre, à tel point, comme nous l'avons dit plus haut, que «salut» et «victoire» peuvent se dire par le même mot. Sur ce point on peut comparer 1 S 2.1 à Ha 3.13, Ps 68.20. Dans les psaumes de louange individuelle, plus tardifs, la notion de salut prend des connotations plus strictement «spirituelles».

Autre thème caractéristique des anciens chants de triomphe : l'attribution à *YHWH seul* de la victoire. G. Von Rad, dans son fameux essai sur la Guerre Sainte (30), voyait là une idée centrale, fondamentale : les ennemis sont avant tout ceux de YHWH, la victoire est son œuvre ; Israël vient seulement «au secours» de YHWH (Jg 5.23). C'est là un des constituants primitifs de la foi d'Israël en YHWH (31).

Enfin, nous pouvons noter, avec J.T. Willis (32), la relation établie entre la victoire de YHWH et son contrôle souverain de la création,

(29) C.J. Labuschagne, *The Incomparability of YHWH in The Old Testament*, Leiden 1966, pp. 89-99, 135ss.

(30) G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, AThANT, 20, Zurich 1951. Cf. Ex 15.1.3 ; Nb 23.22 ; 24.8 ; Dt 32.12.27.30.36.39 ; Ps 29.11 ; 68.22.29.35s.

(31) A. de Pury, «La guerre sainte Israélite», *ETR* 1981.1, p. 28.

(32) J.T. Willis, *art. cit.*, pp. 146ss.

relation sur laquelle nous reviendrons (Willis compare 1 S 2.8e-f et 10b à Ex 15.6,12; Dt 32.39-43, 33.26; Jg 5.4s,20; Ps 18.8-16; 29.3-9; 68.8-11,33-36; Ha 3.3-15). Une des expressions de ce pouvoir, l'image de l'abaissement au Sheol (C.A. v. 6) se retrouve en Dt 32.22,39; Ex 15.15; cf. le thème inverse en Ps 68.21, 23 (33).

Un chant de victoire, aux accents guerriers, est donc repris par une femme en reconnaissance de l'enfant qui lui a donné YHWH. Et de fait, la notion de salut revêt dans la forme actuelle du cantique un sens nouveau, bien que toujours collectif.

Le C.A. et les Psaumes Royaux

Quelques spécialistes, convaincus par la mention du Roi-Messie au v. 10 que le C.A. doit s'apparenter aux Psaumes Royaux (34), ont essayé de retrouver dans la phraséologie du cantique les traces d'une utilisation liturgique, d'un «Sitz im Kultus», en l'occurrence la cérémonie d'intronisation du monarque ou l'anniversaire de celle-ci. En ce moment privilégié, la Cour, le peuple et le roi lui-même magnifiaient par leurs chants la création d'un lien de filiation, l'adoption par YHWH de son Oint (cf. Ps 2.7).

A.R. Johnson (35) veut voir un arrière-plan cultuel à l'expression «élever la corne», *hārîm qeren*; l'emploi qui en est fait en 1 Ch 25.5-6 attesterait que certaines compagnies de prophètes ou de voyants, aux fonctions musicales et hymniques, qu'il appelle «Prophètes du Culte» (Cultic prophets) étaient chargés «d'élever la corne du roi», c'est-à-dire d'exalter sa puissance, lors du culte au temple. Mais ce passage des Chroniques est difficile à traduire. Littéralement, on y lit: «tous ceux-là étaient fils d'Héman le voyant du Roi, selon les paroles de Dieu, pour élever la corne. Dieu avait donné à Héman quatorze fils et trois filles...» Faut-il comprendre, avec la Tob (et Johnson): ... «Héman, le voyant du roi, qui lui transmettait les paroles de Dieu pour élever sa puissance»? La version Segond Révisée («Colombe») traduit: «... fils d'héman, qui était voyant du roi pour la cause de Dieu, afin d'exalter sa puissance», comprenant donc qu'Héman exaltait la puissance de YHWH et non celle du Roi. La Bible de Jérusalem interprète littéralement *qeren*: «aux

(33) J.T. Willis, *ibid.*

(34) On fait généralement entrer dans cette catégorie les Ps 2,18,20,21,45, 72,89,101,110,132, et peut-être 144.

(35) A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 2^e éd., Cardiff 1952, p. 70. Dans un ouvrage plus récent, *The Cultic Prophet and Israel's Psalms*, Cardiff 1979, p. 323, Johnson attribue le même contexte à l'expression «élever la corne» dans le C.A.

paroles de Dieu, ils sonnaient de la trompe.» Mais l'on aurait plutôt le terme *šophar*, et *hārīm qeren* n'a jamais ce sens.

Kyle McCarter rappelle, quant à lui, que la «corne» peut aussi désigner la *descendance*, toujours considérée comme une force et une bénédiction divines (Ps 132,17): cette traduction a l'avantage de mieux relier ce passage à la suite: «Ils étaient tous les fils d'Héman, le voyant du roi, selon la promesse que Dieu lui avait faite d'élever sa corne (= d'assurer sa descendance): Dieu donna à Héman quatorze fils et trois filles (36)...» Avec quelques réserves, Kyle McCarter adopte le même sens pour l'emploi de l'expression dans notre cantique, à cause bien sûr des circonstances dans lesquelles il a été chanté. Une expression stéréotypée du salut reçoit, cette fois encore, un sens nouveau dans la bouche d'Anne.

L'expression «élever la corne», en effet, est loin d'être exclusivement royale. Elle peut aussi s'appliquer au salut et à l'élevation du peuple, Ps 89,16-18, 148,14, du juste en général, Ps 112,9. En Ps 75,5s, un hymne qui offre beaucoup de parallèles avec le C.A., interdiction est faite aux méchants de se vanter et d'«élever leur corne» (cp. 1 S 2,1,3). L'analyse de Johnson nous semble donc peu fondée.

I. Engnell, de son côté, voit au v. 6 de notre cantique un moment particulier du rituel de l'intronisation, le fameux motif du *descensus-ascensus*, la «passion du roi (37)». Celui-ci est abaissé, humilié, puis élevé en gloire devant ses adversaires. Le v. 9a-b, qui identifie l'Oint à un *hasid*, un «fidèle» (mais le terme est au pluriel dans le TM, Engnell suit le *qerê*), confirmerait que nous sommes en présence d'un psaume royal classique, un psaume du «serviteur de YHWH».

Tout comme Johnson, Engnell se fonde sur une traduction contestable, en l'occurrence celle du v. 6b: «YHWH est celui qui est descendu au Sheol et qui en est revenu.» Il ne tient pas compte de la forme causative (hiph'el) des participes (cf notre traduction). En fait, il projette dans le texte un aspect du rituel d'intronisation, que l'école Scandinave, dont Engnell fait partie, s'est attachée à reconstruire, en faisant largement appel aux données de l'ancien Orient. Le roi y aurait joué le rôle du dieu «mourant et ressuscitant», image mythique du cycle des saisons héritée des religions ambiantes, cananéennes, babyloniennes... Nous ne pouvons pas suivre ici la démarche d'Engnell, car elle nous semble procéder d'une méthodologie erronée, déjà dénoncée au début de cet article; sur la seule base du v. 10, Engnell présuppose que le roi est le «sujet littéraire central», et que chaque strophe correspond à une phase du rituel d'intronisation (le v. 2 aurait été chanté par un chœur.

(36) Kyle McCarter, *op. cit.*, p. 71.

(37) I. Engnell, «Hannas Lovsang», *Svenkst Biblikst Uppsalgsverk*, 2^e éd., Stockholm 1962, I, pp. 879s.

le roi parlerait de lui-même, à la 3^e personne, au v. 10...). Examinons plutôt le parallèle biblique le plus direct du v. 6: Dt 32,39. Il joint à cette expression absolue de la puissance de YHWH, et de YHWH seul, l'affirmation de son incomparabilité (cp I S 2,2) et le rappel de sa fonction de juge omnipotent (Dt 32,36, cp I S 2,10b). Si le C.A. avait bien pour *Sitz im Kultus* un rituel d'intronisation, ce qui reste à prouver, ce serait celui de l'intronisation de YHWH (38)! On sait que l'exercice de la justice est la fonction royale par excellence, comme l'attestent notamment les psaumes royaux. Ps 72,8 affirme la domination du roi sur les extrémités de la terre, 'aphsé 'eres. Dans notre cantique, ce pouvoir est entre les mains de YHWH (39). La démarche d'Engnell est très «suggestive (40)», originale, mais elle ne rend pas justice aux données les plus évidentes du texte et de ses parallèles.

Nous disons plus haut que l'événement central de l'intronisation est l'adoption de l'oïnt par YHWH (41). Le roi *hérîte* des possessions de YHWH (Ps 2,8), de ses bénédictions (Ps 20,5; 21,3.5) et même de son trône! (Ps 110,1). Fait extrêmement curieux, dans le C.A., c'est avec les pauvres, les faibles, les opprimés que YHWH nourrit cette relation de père à fils: «Du sol, il redresse le pauvre – du fumier, tire le mendiant – pour les faire *asseoir* avec les Grands – Et *posséder* un trône de gloire.» Nous avons traduit par «faire... posséder» la forme hiph'il de *nāhal*, qui signifie précisément *hériter* (Ps 2,8). L'attribution du *trône de gloire* à d'autres qu'à YHWH lui-même (cf Jr 14,21; 17,12; qui mentionnent le «trône de gloire», et aussi Ps 9,5.8; 11,4; 45,7; 47,9; 89,15; 93,2; 97,2; 103,19) ou qu'à son Oïnt (Es 22,23, pour «le trône de gloire», cf aussi Ps 89,30.35.45; 122,5; 132,11.12, etc.) ne se rencontre nulle part ailleurs dans la littérature hymnique de l'A.T. Au v. 8c-d, le hiph'il de *yašabh*, habiter, est associé par effet de chiasme au hiph'il de *nāhal*, hériter. Ces deux termes, très riches de sens, sont associés en Ex 15,17, verset dont la «couleur ougaritique» a été depuis longtemps remarquée (42). C'est d'ailleurs dans les textes d'Ougarit, plus encore que dans l'A.T. lui-même, qu'apparaissent les meilleurs parallèles lexicaux avec I S 2,8c-d:

Nous lisons en II AB VIII, 13-14 (il est question du Dieu Môt):
 (hnty) mk. *ks'u. tbth* «Le fossé est le siège de sa résidence,
 hh. 'ars. *nhlth* (43) «Le Trou, son Patrimoine (44).

(38) Voir le texte d'intronisation du dieu Mardouk dans l'*Enuma Elish*, IV, 5-8, 13-18, où apparaissent de nombreux thèmes du C.A.: l'incomparabilité du dieu, son pouvoir d'abaisser et d'élever, sa royauté sur tout l'univers, le salut du fidèle et l'anéantissement de l'ennemi.

(39) Cf. W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, pp. 18s.

(40) L'expression est de Willis, *art. cit.*, p. 139.

(41) Voir sur ce sujet G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève 1962, p. 278.

(42) W.F. Albright, *op. cit.*, p. 23, n. 59.

(43) D'après A. Herdner, *Corpus des Tablettes en Cunéiforme Alphabétique*, vol. I, Mission de Ras-Shamra X, Paris 1963, p. 30.

Les trois termes soulignés se retrouvent en V AB F, 15-16, où il est question du lieu où séjourne le dieu Kothar-Khasis. Ils correspondent exactement aux racines *ks'* (trône), *yšbh* (habiter, siéger), et *nhl* (hériter) de I S 2,8. Dans les tablettes d'Ougarit, ils sont utilisés pour désigner l'héritage et le séjour des dieux, ce qui nous montre avec quelle force est exprimée, dans notre cantique, l'élévation des pauvres en dignité, leur adoption par Dieu, sinon leur entrée dans le champ du divin! Ils prennent la place que tient le monarque dans les psaumes royaux, ce sont eux qui reçoivent les attributs et les prérogatives que Dieu donne à celui qu'il adopte (voir le Ps 2). Du côté de la littérature extra-biblique, les tablettes d'*El-Amarna*, par exemple, nous révèlent que le roi terrestre pouvait donner à ses serviteurs la lumière (*E.A.* 292.8ss), la vie (*E.A.* 74.53ss; 80.31ss; 215.16ss), et même la vie éternelle! (149.24ss) (45). Rien de cela dans notre C.A.

Si l'on admet, avec Cross, Freedman (46), Albright (47) et d'autres encore (48) que la notion de royauté de YHWH a pu exister indépendamment de la royauté humaine, nous sommes amenés à ne voir de référence explicite à cette dernière, dans le C.A., qu'au v. 10. Comment expliquer ce changement de perspective? Il n'est pas question de faire du v. 10 un ajout rédactionnel, ce serait faire abstraction de la structure extrêmement élaborée du C.A., à laquelle le v. 10 s'intègre parfaitement.

Il faut en définitive réinterpréter le v. 10 à la lumière de l'hymne tout entier, et ne pas se hasarder dans une démarche inverse. Nous avons dégagé jusqu'ici deux thèmes fondamentaux: la Royauté de YHWH et l'élévation des pauvres, des faibles, en dignité quasi-royale, de par l'intervention salvatrice de YHWH. On peut dire que la promesse finale annonce de manière abrupte une forme nouvelle de la présence de YHWH au milieu de son peuple: elle se réalisera en la personne de son *Oint*. L'emploi de la même expression, «élever la corne», au début et à la fin du C.A. indique une relation entre le salut *présent* (du point de vue d'Anne, qui «s'approprie» le cantique, la naissance d'un fils) et le salut à *venir* (un roi puissant pour Israël, ou un roi à la descendance nombreuse, ce qui constitue aussi un signe de force).

(44) La traduction est d'A. Caquot, *Les Religions du Proche-Orient Asiatique*, Paris 1970, p. 418.

(45) I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, pp. 76-83. Engnell relève d'autres exemples de la divinisation du monarque dans les textes de Mâri ou de Tell-Halâf. La nomenclature des textes d'El-Amarna est celle de J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig 1915.

(46) F.M. Cross, D.N. Freedman, «The Song of Myriam», *JNES* 14, 1954, p. 250.

(47) W.F. Albright, «The Oracles of Balaam», *JBL* 63, 1944, p. 227.

(48) Par exemple A. Caquot, «Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé», *RHPR* 31, 1959, pp. 335s; la relation vassal-suzerain sert à illustrer l'alliance entre YHWH et Israël bien avant l'époque monarchique.

Sur le plan strictement terminologique, la présence des termes *melekh* (roi) ou *māšiah* (Messie, Oint), ne constitue pas obligatoirement l'indice d'une période de composition monarchique. Dès l'époque des Juges, la présence des rois à la tête des cités cananéennes ont inspiré aux Israélites le désir de l'institution monarchique (Jg 8,22s ; 9,2.6.8.10.12.16) (49), de même que la connaissance des rituels qui l'établissaient (l'onction, cf. Jg 9,15). L'onction comme symbole de la royauté conférée à un vassal par son suzerain est attestée très tôt au Proche-Orient Ancien. Un des exemples littéraires les plus célèbres d'attestation de ce rite se trouve dans la lettre adressée par un roi de Canaan, *Addu-Nirari*, à son suzerain Egyptien (E.A. 51.4-9) (50).

Le C.A. et les psaumes du Règne de YHWH

Nous insistions ci-dessus sur l'importance du thème de la royauté divine dans notre cantique. Personne n'a à notre connaissance tenté de l'identifier à l'un de ces psaumes qui chantent la souveraineté de YHWH sur tout l'univers (Ps 47,93, 96-99), et ce n'est pas non plus notre propos. Mais une comparaison rapide pourra être utile pour mieux situer 1 S 2,1-10 sur l'échelle thématique et chronologique de l'hymnologie vétérotestamentaire.

Dans les psaumes du Règne, YHWH est souverain en tant que créateur. Dans son article consacré au Ps 47, A. Caquot parle d'une «cosmologisation» de la Royauté de YHWH (51). Et sur ce point, on pourrait très bien comparer 1 S 2,8e-f, à Ps 97,1-9, 93,1-4, 94,4-6, etc. A propos du Ps 47, chanté selon toute vraisemblance à l'occasion de la montée de l'Arche au temple de Jérusalem (52) Caquot note que les développements cosmogoniques ne procèdent pas de «l'historicisation» de données mythiques étrangères (l'intronisation de Mardouk, par exemple). Au contraire, c'est l'événement historique (la montée de l'Arche au temple) qui est interprété et exprimé en fonction du thème de la royauté universelle du créateur.

De même, aux Ps 93, 96, etc., on observe un glissement théologique intéressant par rapport aux anciens hymnes de victoire: En Ex 15,8.

(49) J.T. Willis, *art. cit.*, p. 148.

(50) A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955, p. 12, n. 3. Texte cité aussi par R. De Vaux, «Le roi d'Israël, vassal de YHWH», in *Mélanges E. Tisserant*, vol. I, Rome 1964, pp. 131ss.

(51) A. Caquot, *art. cit.*, pp. 335s.

(52) A. Caquot a relevé les traces des différentes phases de la cérémonie aux vv. 2 (le battement de mains, cf. Ps 98,8), 6 (la montée de l'arche au son du *šophar*), 7 (la *šru'ah*, cri d'acclamation), 9 (proclamation de l'intronisation) du Ps 47.

10,17s, les images cosmologiques, inspirées parfois de la mythologie cananéenne (53), ne font qu'*illustrer* la victoire *historique* du sauveur d'Israël. A présent, c'est le règne de YHWH sur l'univers qui fait l'objet de la louange, il n'est plus obligatoirement lié à des circonstances historiques. Au contraire, le don de la Terre Promise, par exemple, est devenu une conséquence «logique» du règne de YHWH sur le monde et toutes les nations (Ps 95,7; 98,3; 99,6) (54).

Ce déplacement d'accent ne s'est bien sûr pas opéré instantanément, il est le résultat d'une lente évolution. P.C. Craigie situe un hymne tel que le Ps 29 à mi-chemin, chronologiquement, entre Ex 15 et les Psaumes du règne: s'il peut être identifié à un chant de victoire, il n'en intègre pas moins un topique de la mythologie cananéenne, la «voix» de YHWH (*qôl YHWH*), élément essentiel de la théophanie qui élargit aux perspectives universelles l'intervention de YHWH dans la bataille (55).

Quant au C.A., nous avons dit que sa structure s'organisait autour d'un distique central, le v. 6: dans la première partie, l'action divine se situe exclusivement dans l'histoire des hommes, sur les plans militaire (vv. 1,4), socio-économique (v. 5a-b) et même biologique! (v. 5c-d). Dans la deuxième partie seulement, la puissance de YHWH prend une forme d'expression «cosmologique»: les thèmes de la création (8e-f) et du jugement final de l'Univers (10a-b) répondent à ceux du renversement par YHWH de toutes les puissances temporelles (3) et de sa victoire sur les ennemis du psalmiste (v. 1), si l'on s'en tient à la disposition concentrique des strophes autour du v. 6.

Autrement dit, YHWH est vu ici comme sauveur avant d'être magnifié comme créateur. L'articulation des thèmes est inverse de celle que l'on rencontre dans les psaumes du Règne. De plus, en tenant compte de l'évolution décelée par Craigie dans la forme et le contenu de la louange d'Israël, il faut préciser que le C.A. doit être *antérieur* aux psaumes du Règne, que Caquot situe dans le cadre du culte du premier Temple (Les psaumes du Règne posent d'ailleurs un problème sérieux à la théorie qui veut que la théologie de la création ne se soit pas développée avant l'exil). Le C.A. serait plutôt proche d'un hymne «intermédiaire» tel que le Ps 29 (cf. 1 S 2,10 et Ps 29,3.11). Une remarque s'impose ici, à propos encore des Psaumes royaux, plus particulièrement du Ps 89: une étude de la structure de ce dernier tendrait à le rapprocher des psaumes du Règne, en ce qui concerne l'articulation thématique notamment: J.B. Dumortier (56) a bien montré qu'un hymne cosmique (vv. 6-15) précédait l'oracle royal (vv. 20-38), et

(53) Voir à ce sujet F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard 1973.

(54) A. Caquot, *art. cit.*, p. 318.

(55) P.C. Craigie, «Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition» *VT* 22,1972, pp. 150s.

(56) J.B. Dumortier, «un rituel d'intronisation: le Ps 89,2-38», *VT* 22,1972, pp. 177-190.

qu'entre les deux s'insérait une théophanie de YHWH au milieu de son peuple (vv. 16-19). Les perspectives cosmiques précèdent ici encore les perspectives historiques, à la différence du C.A.

Essai de datation :

Il nous faut à présent tenter de situer avec plus de précision l'origine et la date probables du C.A. Sur le plan de la théologie biblique, nous pouvons le placer entre le XII^e siècle (Ex 15, Jg 5) et les pièces lyriques de l'époque du premier temple (Psaumes royaux et psaumes du règne), datant au plus tôt du X^e siècle.

Le style peut aussi servir de critère chronologique, notamment les effets de répétition. Selon Albright, on peut en distinguer deux formes. La plus ancienne, attestée dans les textes d'Ougarit, est le parallélisme répétitif, c'est-à-dire, la récurrence d'un mot ou d'un groupe de mots au sein d'un même distique, ou d'un distique à l'autre : par exemple, en Ex 15,11a.16, les distiques de rythme ternaire, sont bâtis sur le schéma abc-abd. Le cantique de Déborah (Jg 5), les oracles de Balaam (Nb 23-24), Dt 32-33, fournissent à Albright de nombreux autres exemples de ce procédé, de même que notre cantique (57) : Les deux stiques du v. 1 se terminent tous deux par *bYHWH*. C'est encore le tétragramme qui marque l'initiale de deux distiques consécutifs, 6a-b et 7a-b. Nous pouvons enfin examiner la structure remarquable du v. 2, que 4Q Sam^a nous a permis de reconstituer :

<i>'yn qdws̄ kYHWH</i>	abc
<i>W'yn sdyq k'lhnw</i>	ade
<i>W'yn qdws̄ bltkh</i>	abf
<i>W'yn swr k'lhnw</i>	age

Chaque stique partage un mot avec les trois autres, un autre avec le stique qui lui est symétrique, et enfin présente un mot unique.

Dans la littérature sémitique ancienne, à partir du 11^e siècle à peu près, l'usage du parallélisme répétitif cède petit à petit la place à celui de la paronomase et aussi de l'assonance, la répétition des sons et non plus seulement des mots. Absent de la littérature ougaritique, ce nouveau procédé de style a dû arriver relativement tard en Palestine. Notre cantique en offre quelques exemples (cf. la répétition de la séquence des voyelles au v. 1, déjà mentionnée, et les allitérations entre 7a-b et 8a-b.

(57) W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 4-25.

Le C.A. semble bien hésiter entre les deux formes de répétition que nous avons mentionnées, avec une légère prédominance, peut-être, en faveur de la première (ce que confirment les nombreuses affinités du cantique avec les écrits ougaritiques). La présence conjointe des deux procédés de style tendrait néanmoins à montrer que la date de composition du C.A. est plus ou moins proche de l'époque charnière évoquée par Albright, à savoir le 11^e siècle.

Les parallèles ougaritiques à 1 S 2,1-10 confirment la probabilité de cette datation relativement ancienne, puisque, comme on le sait, les textes de Ras-Shamra datent des 14^e-13^e siècles avant J.C. Au v. 2, qui développe le thème de l'incomparabilité de YHWH, nous lisons: «Il n'y a pas de Saint comme YHWH.» Or, à Ougarit, les *bn. qdš.* «fils de Sainteté», ou «les saints», comme le traduit J. Gray (58), apparaissent souvent en parallèle avec *elm.*, «les dieux». Toutefois, l'épithète *qdš.* proprement dite est réservée au dieu El; il est appelé *ltpn wqdš.* «Bienfaisant et Saint». Il faut donc comprendre 1 S 2,2a, «Il n'y a pas de dieu comme YHWH». De même, Freedman (59) traduit le *qodeš* de Ex 15,11 comme un singulier collectif, ce qui donne «Qui est comme toi, YHWH, parmi les *dieux*? – Qui est comme toi, terrifiant parmi les *saints*?».

Autre emprunt du C.A. à la phraséologie d'Ougarit, au v. 10a: «Le Très-Haut tonnera dans les cieux», cp. Ps 18,14. M. Dahood (60) cite un parallèle ougaritique: II AB V, 70, ou le dieu Baal est celui qui «donne de la voix dans les nuées, lâche sur la terre les foudres». Dans le courant de l'article, nous avons mentionné d'autres rapprochements possibles avec les textes ougaritiques et il n'y a pas lieu de nous étendre davantage sur ce point.

Enfin, d'un point de vue intra-biblique cette fois, il serait utile d'examiner les parallèles directs du C.A. avec les Psaumes. Les liens sont nombreux, en particulier avec les Ps 113, 75, 132, 18, et, dans une moindre mesure, les Ps 9 et 89. G. Auzou estimait que l'auteur du C.A. avait composé une anthologie de vers tirés des Psaumes (61). On peut dire tout de suite que ce jugement ne tient pas compte de l'harmonie structurelle, de la cohésion remarquables de cette pièce (62), ni du fait que nombre de ses vers n'ont pas d'équivalent, direct ou indirect, dans l'A.T. Nous n'avons pas ici la place nécessaire pour exposer, une étude

(58) J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTS. Leiden 1957, p. 23, n. 2.

(59) D.N. Freedman, «Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry», in *Pottery, Poetry and Prophecy*, 1980, p. 81.

(60) M. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, éd. L. Fischer, vol. I, Rome 1972, I 17 g-h.

(61) G. Auzou, *La danse devant l'arche. Etude du livre de Samuel*, Paris 1968, pp. 65s.

(62) Ph. De Robert, *La Formation de 1 Samuel 1-7*, vol. 1, p. 61, remarque à juste titre que même si le C.A. n'est pas «homogène» (plusieurs genres littéraires s'y trouvent mêlés), il ne peut s'agir d'une composition artificielle.

détaillée des «échos lyriques» (l'expression est d'A. Caquot) qui unissent le C.A. aux textes sus-cités. Deux faits majeurs peuvent cependant être relevés:

Tout d'abord, les ressemblances avec le C.A. sont presque toujours groupées, amalgamées et concentrées dans un nombre restreint de versets, souvent consécutifs, dans le psaume qui fait l'objet de la comparaison. Par exemple, les vv. 4-8 du Ps 75 présentent en les fusionnant des éléments dispersés aux vv. 3d, 8e, 3a-b, 1b, 10d, 7b de notre cantique. C'est là un signe de l'*antériorité* de I S 2,1-10 par rapport aux textes auxquels on le compare: il est naturel que l'utilisation d'un écho lyrique en suscite *immédiatement* d'autres, en provenance du même texte.

D'autre part, la phraséologie du C.A. est amplifiée, *développée* dans les passages parallèles (cp. I S 7,7b et Ps 75,7-8, 113,5-6; I S 2,8a et Ps 113,8, I S 2,5c et Ps 113,9, etc). Parfois, les notions théologiques elles-mêmes se trouvent modifiées: par exemple, la notion de salut, liée à des circonstances militaires dans le C.A., est «spiritualisée» en Ps 132,16. Ps 113,6 introduit le thème de l'omniscience de YHWH, absent du C.A., etc.

Loin d'être une anthologie, le C.A. a donc fourni, même partiellement, le matériau littéraire d'un certain nombre de compositions ultérieures, parmi lesquelles figure le *Magnificat* (Lc 1,46-55). Ce critère d'ancienneté, même *relative*, mérite d'être retenu.

Le critère stylistique que nous avons dégagé nous a permis de dater le C.A. dans le courant du 11^e siècle, certainement à l'époque pré-monarchique (Saül n'a été oint que vers 1030 avant J.C.), à l'époque de Samuel et du culte de Silo. Les nombreux parallèles que nous avons relevés avec les hymnes de l'époque des juges, avec la littérature ougaritique ne peuvent que confirmer notre hypothèse: il est improbable que le C.A. soit un produit de la cour royale ou du culte de Jérusalem (63).

Conclusion

En définitive, l'hypothèse retenue par J.T. Willis sur l'origine culturelle du C.A. (64) nous semble la plus apte à rendre compte des

(63) Engnell lui-même («Hannas Lovsang», p. 880) reconnaît que le lien établi, dans le récit, entre le C.A. et Silo doit être pris en compte. Mais, fidèle à l'hypothèse que nous avons exposée, il suppose que le culte de Silo était, au temps où le C.A. a été composé, une annexe de celui de Jérusalem!

(64) *Art. cit.*, p. 151.

données fournies par le contenu du cantique, mais aussi par la place qu'il occupe dans le récit de l'enfance de Samuel : l'exaltation de la souveraineté de YHWH, thème fondamental de l'hymne, de même que l'événement d'ordre militaire qui semble avoir été à l'origine de sa composition, peuvent très bien être apparus dans le cadre cultuel de Silo, en rapport avec la présence de l'arche qui jouait un grand rôle dans les batailles qui opposaient Israël à ses voisins (1 S 4). Il est tout à fait envisageable que des adorants qui montaient au sanctuaire d'Éphraïm pour la fête annuelle d'adoration de YHWH (1 S 1,3) l'aient connu et utilisé. R. Martin-Achard cite parmi les significations théologiques de la fête du Nouvel-An (cf 1 S 1,3 ; 2,9d) « la royauté du Dieu d'Israël, la création du monde par YHWH et le jugement d'Israël et des nations par ce même Dieu (65) ». Ces trois notions, qui se retrouvent *presque* intégralement dans notre cantique (le jugement d'Israël est plutôt un thème prophétique), ont pris une grande importance lors du contact d'Israël avec la religion cananéenne, contact dont notre cantique a conservé des traces.

Le C.A. tient dans le livre de Samuel le rôle de son homologue néotestamentaire, le *Magnificat*, dans l'évangile de Luc : il montre la portée universelle de l'événement en apparence insignifiant dont il salue l'émergence : la venue miraculeuse d'un enfant, le gage de la fidélité de Dieu envers ceux qu'il aime.

C'est pourquoi on ne peut passer sous silence l'*intention* qui a pu favoriser l'insertion du C.A. dans la composition des récits de l'enfance de Samuel à Silo : Samuel sera le mandataire de YHWH dans l'établissement de la monarchie par l'onction de Saül, puis de David (66). Considéré dans le tout achevé du livre de Samuel, le C.A. fait bien figure de prophétie royale et messianique, en culminant sur la promesse concernant le Roi-Messie (67).

Mais l'*intention* littéraire ou théologique animant un texte de l'A.T. ne fait pas forcément abstraction de « l'historicité » des matériaux employés ! Pourquoi faire de cet hymne un psaume de l'époque royale, alors qu'une étude serrée de ses 10 versets, et de leurs parallèles connus, amène à le dater de l'époque pré-monarchique ? La prophétie royale du v. 10 n'a rien d'extraordinaire en un temps où tout Israël aspirait à un régime monarchique.

Il valait la peine de rouvrir le dossier du Cantique d'Anne, non pas qu'il y eût un grand enjeu théologique ou dogmatique à la clef (cela

(65) R. Martin-Achard, *Essai Biblique sur les Fêtes d'Israël*, Genève 1974, p. 100.

(66) H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, Kat, Stuttgart 1973, p. 106s, rappelle l'importance que revêt la *place* du cantique, sa *visée* dans les récits se rapportant aux débuts de la monarchie.

(67) On peut remarquer, avec Thackeray (cf n. 9), p. 184s, que 2 S 22 (= Ps 18), situé à l'autre bout des livres de Samuel, fait « écho » au C.A. qui en constituerait presque l'ouverture hymnique.

aurait nui, du reste, à l'objectivité de notre démarche!), mais parce qu'il nous semble avoir été fermé et classé trop vite, tout simplement. C'est plus la *méthode* utilisée par les commentateurs du C.A. que les *résultats* auxquels ils sont parvenus (ceux-ci dépendant en grande partie de celle-là!) qui a suscité notre critique (68).

Le Comité Hokhma signale à ses lecteurs que l'article de R. Riesner, paru dans le numéro 21, a été publié premièrement, en anglais, dans *Gospel Perspective*, vol. I, Sheffield, 1980.

(68) Je rejoins ici une idée chère à tous les membres du conseil de rédaction de cette revue, à savoir la nécessité d'une saine méthodologie dans l'approche des textes Bibliques. Voir l'article de G. Pella, «Les doublets dans la Genèse: pour une nouvelle approche», *Hokhma* 10,1979, pp. 39-41.

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée
(2^e partie)

Michel Kocher

Le premier article, essentiellement de théologie biblique, a mis en valeur la richesse et la diversité de l'enseignement scripturaire sur la *rûah* et le *pneuma*. Cette seconde partie propose un essai de synthèse et une série de points clés, propres à mieux comprendre l'œuvre de l'Esprit dans la vie du chrétien.

Deuxième partie : Elaboration des présupposés

Ces lignes sont une tentative de synthèse au cours d'une recherche qui n'est pas achevée. Elles font suite, dans leur place originale, à une étude de la pneumatologie calvinienne, raison pour laquelle nous nous situons souvent face au réformateur. A notre avis le mérite du Nouveau charismatique, outre celui d'être un renouveau, est d'avoir mis en valeur des *moyens* que l'Esprit utilise dans sa mission. Ils sont multiples et la Réforme n'a pas toujours su discerner leurs existences et leurs aspects positifs (1), préoccupée qu'elle était de lutter contre la propagation d'un faux évangile. Elle était obligée d'insister sur la fin. Mais ne dit-on pas : Qui veut la fin veut les moyens ! A vrai dire le problème n'est pas si simple et pour cause : le témoignage vétérotestamentaire présente l'Esprit comme une force dédivinisée et démythisée, alors que le Nouveau Testament, Jean et Paul surtout, ainsi que les développe-

(1) Nous faisons référence à l'attitude de Calvin qui tend à circoncrire au passé les manifestations de l'Esprit. Cette interprétation se trouve notamment dans son commentaire sur les Actes : 8,15 ; 10,44.

ments conciliaires insistent sur la divinité du Saint-Esprit. Comment ne pas négliger l'un ou l'autre de ces aspects?

A. Définitions fondamentales

Nous suggérons trois présupposés-définitions qui doivent éclaircir notre compréhension de la Personne et de l'œuvre du Saint-Esprit. Les concepts que nous avons retenus sont les suivants: le moyen, la fin et la nature. Ils répondent à une double visée: respecter les catégories bibliques et conciliaires, exprimer une pensée accessible aux non-théologiens pour qu'ils ne faussent pas les données en essayant de les comprendre à partir de leurs propres références.

1. *L'Esprit est souffle, il est lié à la puissance, à la vie (2), à l'énergie (3). Comme MOYEN au service de Dieu les modalités physico-chimiques de son action sont illimitées et inconnues. Elles mettent en jeu l'homme lui-même jusqu'en ses dimensions psychosomatiques de telle sorte qu'il puisse vivre ou confesser l'action du Saint-Esprit comme un événement existentiel.*

Il nous semble essentiel de maintenir avec l'Ancien Testament le lien entre la *rûah* anthropologique et la *rûah* théologique, c'est-à-dire dans son étymologie même l'Esprit comme énergie liée à la vie et à la relation. Il est bien clair aussi qu'il ne faut pas identifier la *rûah* anthropologique avec la *rûah* théologique (4). La difficulté est tout entière dans les liens entre ces deux notions. L'idée de moyen que nous avons mis en valeur ne doit pas évoquer une réalité statique; le souffle en effet n'est pas entité mais dynamisme, il «n'est qu'existant. *Rûah* (5) n'est donc pas au niveau de la religion» mais de la «révélation» (6). «Dieu le Je initial, s'adresse à l'homme comme à un Tu, lui donnant par là le pouvoir de dire Je à son tour et de s'adresser à lui, Dieu en lui disant Tu» (7). Ces citations sont très éclairantes, elles indiquent combien dans la perspective vétérotestamentaire, le moyen ne peut pas se concevoir seul: il est toujours le moyen *de Dieu* pour une fin qu'Il a décidé. On comprend bien comment sur cette base les auteurs du Nouveau Testament ont compris la place de Jésus-Christ: il est le contenu de la relation que crée l'Esprit. Que ce soit Jean pour qui la vie que l'Esprit

(2) Le symbole de Nicée-Constantinople confesse l'Esprit comme «Source de la vie».

(3) Compris comme un essai de transcrire une notion vétérotestamentaire et non pas moderne; on pourrait dire encore dynamisme, ressort.

(4) Avant la prédication d'Ezéchiel la distinction n'est pas difficile dans la mesure où la *rûah* anthropologique exprime simplement la vie dans son sens le plus simple, végétative.

(5) Il s'agit ici de la *rûah* théologique.

(6) D. Lys, *op. cit.*, p. 383.

(7) *Id.*, p. 384.

donne est la connaissance de Dieu ou (8) Paul pour qui l'Esprit donne la vie parce qu'il communique la connaissance de l'œuvre de Jésus-Christ, l'Esprit est principe de vie indissociablement lié au Christ. L'attitude herméneutique des auteurs du Nouveau Testament, malgré leurs différences a une répercussion sur l'interprétation chrétienne de l'anthropologie et de la « pneumatologie » vétérotestamentaire (9).

2. *La FIN de l'œuvre de l'Esprit est de nous faire participer à l'œuvre de Jésus-Christ. Il n'y a qu'une économie de salut dans laquelle l'Esprit a pris le relais du Fils pour sceller dans les élus la filialité par adoption.*

Nous formulons cette définition à un niveau *sotériologique* (10). Elle doit éviter une dissociation entre la mission du Fils et celle de l'Esprit (11). Si l'Esprit est la cause efficiente du salut, le Christ en est la cause exemplaire et finale. Ses fondements bibliques sont pauliniens et johanniques: Rm 8,15 s; Ga 4,6 s; Jn 14,26; 16,23. Cette définition avec sa mention de l'adoption s'inscrit dans la tradition réformée: la présentation la plus générale de l'œuvre du Saint-Esprit chez Calvin consiste à le montrer comme le lien entre Jésus-Christ et nous: « Le propre office du Saint-Esprit est de nous faire participants tant au Fils mesme, que de tous ses biens » (12). Elle implique une nette distinction entre Fils par nature (le Christ) et fils par adoption (les élus).

La citation de Calvin est aussi intéressante dans la mesure où elle spécifie une participation aux biens du Fils. Calvin entendait-il par là des richesses qui accompagnent le salut? Ou encore les dons que le Christ a reçus pour sa mission et dont les chrétiens bénéficieraient à leur tour? Dans ce cas il serait proche des conclusions de Turner qui lie l'œuvre du Christ post-pascal aux dons que l'Eglise reçoit pour accomplir sa mission: « Par ce moyen (Jésus disposant de l'Esprit annoncé par Joël) le Christ élevé règne sur l'Eglise et continue à placer Israël (Ac 3,18-16) et le monde devant sa parole de libération » (13). Cette affirmation, fidèle aux résultats de son étude (14), lie la pneumatologie lucanienne

(8) L'analyse des deux perspectives ouvrirait le débat considérable du Filioque dont les répercussions ne seraient pas sans importance pour l'appréciation du Renouveau.

(9) Il n'est plus possible de penser la *rûah* théologique indépendamment du Christ. Pour la *rûah* anthropologique le débat est plus délicat: celle-ci étant « soufflée » par Dieu, un lien existe aussi avec le Christ; comment le définir puisqu'elle englobe aussi bien la vie en général que les fonctions spirituelles? Il faudrait probablement parler de l'homme fait à l'image de Dieu, du Christ. Ce faisant on accentue de nouveau l'importance du Christ comme premier-né d'une nouvelle création tout en attribuant à l'homme, chrétien ou non, une « ressemblance » au Christ.

(10) La troisième définition opérera à un niveau ontologique.

(11) Y. Congar, *op. cit.*, p. 167: le christianisme est par le don de l'esprit du Christ une ontologie de grâce (interprétation catholique).

(12) J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris 1855, Jn 14,16.

(13) M.B. Turner, *art. cit.*, p. 41.

(14) *Id.*, p. 32.

à la sotériologie. Notre présupposé ne va pas si loin dans la mesure où il se limite à la sotériologie sans tenir compte explicitement des conséquences qu'a cette dernière sur la mission de l'Eglise. Il s'agit cependant d'une piste importante pour fonder les dons au niveau christologique. Que nous nous limitions à la sotériologie ou à plus forte raison que nous considérions avec Turner les liens du Christ post-pascal avec l'œuvre du Saint-Esprit, nous pouvons d'ores et déjà estimer au niveau systématique que les questions (15) et par là même la contribution du Renouveau charismatique ne se situent pas directement en théologie fondamentale mais plutôt en théologie pratique ou pastorale.

3. L'Esprit a reçu sa NATURE divine par spiration éternelle, il est incréé. Sa nature essentiellement différente de la nôtre indique la liberté, la gratuité et la miséricorde de son action dans le créé.

L'appel aux définitions conciliaires nous semble nécessaire et utile dans la mesure où il peut aider à clarifier certaines questions. Dans le cas présent le fait que l'Esprit soit incréé renvoie la confession de son action comme expérience humaine à sa transcendance et à l'ampleur de son œuvre. Ainsi la foi seule est l'attitude correspondante à la liberté de l'action de l'Esprit. Ce présupposé a des implications importantes; il empêche un rétrécissement de la compréhension de l'œuvre de l'Esprit aux expériences sensibles ou visibles de sa présence. Toutes les catégories dans lesquelles nous essayons d'exprimer son action (l'opposition naturel-surnaturel par exemple) sont entachées d'une radicale imperfection.

L'herméneutique des définitions conciliaires n'est pas chose aisée, elle doit tenir compte du contexte et des intentions dans lesquels les définitions ont été élaborées. Dans ces conditions les dogmes relatifs au Saint-Esprit (Personnalité, Divinité, Procession) découvrent leur intelligibilité dans le cadre d'une théologie trinitaire. Ils répondent à la question des rapports entre l'Esprit, le Père et le Fils, laissée en suspens par les énoncés néotestamentaires (16).

La confession de l'Esprit comme Personne de la Trinité n'échappe pas à la nécessité d'une exégèse attentive. De nos jours beaucoup l'oublient et risquent ainsi de psychologiser la notion classique de « personne ». C'est en tout cas ce qui nous semble être le cas dans le présupposé que nous avons cru déceler dans l'ouvrage de Bennett (17). Si cette critique se vérifiait ce serait la plus grave et la plus révélatrice que l'on puisse adresser au Renouveau. Elle indiquerait un risque patent d'illuminisme et de dissociation des missions du Fils et de l'Esprit. G. Widmer explique bien ce glissement: « Le terme de "Personne" a vu

(15) Nous incluons ici la controverse sur le « Baptême dans le Saint-Esprit ».

(16) G. Widmer, « Saint-Esprit et théologie trinitaire », in *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, p. 108.

(17) Cf. le deuxième présupposé dans le premier article, p. 24.

son sens radicalement modifié à l'apparition des philosophies du sujet et de la conscience et lors de la critique de l'ontologie classique. Sa signification ontologique (ce qui subsiste dans une essence commune à titre de sujet singulier, le pur principe d'existence) a fait place à une signification anthropologique et morale (le moi comme conscience psychologique et morale, centre de perception et d'intellection, nature autonome et libre), (...) Le Saint-Esprit n'est donc pas une "personnalité" au sens mondain du terme, ni une "personne" au sens philosophique de ce concept. Il est Dieu se faisant connaître maintenant en sanctifiant les croyants et l'Eglise...» (18).

C'est pourquoi il est erroné de lier l'inhabitation de l'Esprit à la notion de Personne pour en déduire une relation dans un sens psychologique. Nous avons une relation avec le Fils seul (comme cause première). Le Saint-Esprit comme cause seconde est la puissance de communion-communication avec le Fils. Comme l'écrit Congar: «C'est l'Esprit qui nous fait membre du Corps du Christ (1 Co 12,13; Rm 8,2 ss), mais ce corps n'est pas celui du Saint-Esprit, c'est celui du Christ» (19).

B. Développements

Fidèles à notre objectif d'une approche globale, nous nous proposons dans les pages qui suivent de donner la première partie d'une série de présupposés qui doivent poser les fondements d'une pneumatologie réformée, soucieuse des questions des charismatiques. Nous devons la distinction de ces deux parties au Père Congar (20). Elle nous semble judicieuse pour deux raisons: elle facilite une distinction entre l'Esprit lui-même et les moyens qu'il met en œuvre, elle valorise l'aspect ecclésial de son action. Dans notre esprit il est clair que cette distinction n'entend pas résoudre la problématique charisme-institution.

L'Esprit dans nos vies personnelles (21)

1. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit est le mode d'action de l'Esprit en nous. Le critère de son action est la foi, l'expérience le lieu de son développement.

Cette affirmation est valable pour l'adoption et la sanctification. L'importance du témoignage intérieur est une priorité que nous trou-

(18) G. Widmer, *art. cit.*, pp. 115 s.

(19) *Op. cit.*, vol. II, p. 268. Cela ne signifie pas pour autant que nous acceptions toute son ecclésiologie.

(20) *Id.*, vol. II, pp. 11-186. L'Esprit anime l'Eglise (pp. 11-89); le souffle de Dieu dans nos vies personnelles (pp. 90-186).

(21) La seconde partie s'appellera: «Par les dons, l'Esprit anime l'Eglise». Elle fera l'objet

vons chez Calvin. Pour lui le témoignage intérieur est *réponse à une extériorité*, à une Parole (l'Écriture), à une Personne (le Christ et son œuvre objective) (22), il n'y a donc pas de révélation possible en pure intériorité. Cette correspondance extériorité-intériorité est une structure fondamentale dans la pensée du réformateur. Elle s'observe dans les livres II et IV de l'Institution. Comme l'a noté Wendel (23), le Saint-Esprit agit de la même manière quand il donne au croyant la certitude de son adoption ou quand il le met en contact avec le Christ dans les sacrements.

La mention de la foi et de l'expérience indique les deux axes de développement de ce présupposé. Calvin lui-même insiste massivement sur la foi parce qu'il refuse l'intériorité dans sa dimension psychologique. L'intériorité signifie pour lui un mystère, un voile sur les moyens de l'action du Saint-Esprit et leurs modalités (24). Dans cette ligne nous avons présenté la foi comme critère de l'action du Saint-Esprit. Cependant les réformés contemporains doivent faire attention à éviter un certain intellectualisme (25), favorisé par l'anthropologie calvinienne sans du tout que Calvin ait été un intellectualiste. Ce dernier avait raison d'estimer que dans l'âme c'est l'intelligence qui détermine la volonté (26). Cependant outre l'entendement et la raison, l'intelligence inclut la sensation (27). A cet égard les réformés ne peuvent pas être ignorants des recherches en sciences humaines où «l'intelligence est définie comme la capacité de résoudre des problèmes, de s'adapter à de nouvelles situations, de former des concepts abstraits et de profiter de l'expérience» (28).

Ainsi l'expérience n'est pas absente de la réalité de la foi. Nous nous risquons à préciser son rôle dans les termes suivants: ce n'est pas d'abord *parce que* je sens ou expérimente quelque chose que je crois (29). Mais le fait de croire relève de l'expérience, du vécu, il ouvre

de notre troisième article. Contrairement à Congar nous plaçons les dons dans la partie ecclésiologique; pour les raisons voir les commentaires du troisième présupposé.

(22) «Et ce n'est point en vain que le témoignage de l'Esprit est réitéré, lequel nous sentons être engravé en nos cœurs au lieu de seau, voir pour sceler le lavement et le sacrifice qui sont à la mort du Fils de Dieu», J. Calvin, *Inst.* III, 1, 1, éd. J.-D. Benoît, Paris 1957.

(23) F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1957, p. 116.

(24) Nous pensons que la notion de «témoignage intérieur» telle que Calvin l'utilise véhicule dans son champ sémantique un coefficient de distance qui évite une compréhension ontologique.

(25) Affirmation de la prééminence des éléments intellectuels sur ceux de l'affectivité et de la volonté.

(26) *Inst.*, I, 15, 7.

(27) A. Cuvillier, *Nouveau vocabulaire philosophique*, Paris 1956, art. Intelligence, p. 101.

(28) R. Duguay et H.F. Hellenberger, *Précis pratique de psychiatrie*, Montréal 1981, p. 367.

(29) Je crois en fonction de l'œuvre objective du Fils dont témoignent les Écritures, par l'œuvre subjective du témoignage intérieur du Saint-Esprit.

à une vie nouvelle (30). Si Bennett insiste sur l'anthropologie c'est justement pour faire place au sensible (31). Malheureusement il le lie seulement au « Baptême dans le Saint-Esprit » comme seconde expérience.

2. *Pour rendre efficace la prédication de la Parole (32), Dieu envoie dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui fait de nous des fils par adoption.*

Dans le droit fil du présupposé précédant, celui-ci affirme l'aspect le plus important de l'œuvre de l'Esprit. Les deux ouvrages charismatiques que nous avons analysés pour notre recherche (33) sous-estiment voire oublient – pour Bennett – cet aspect. Ils s'intéressent plus volontiers au thème de l'inhabitation. Nous pensons que les dons spirituels ne doivent justement pas lui être liés. Ils ont leur place dans la doctrine de la sanctification et dans l'ecclésiologie. Les dons relèvent plus d'un changement éthique que d'une modification essentielle, liée elle à la justification par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette modification dans la théologie réformée est réservée à la fin des temps (34).

Les remarques du paragraphe précédant sont pertinentes pour l'adoption. Elles marquent sur le thème de la certitude de l'adoption une différence d'avec la position catholique. Congar affirme comme nous que l'œuvre de l'Esprit dans le cœur de l'homme s'éprouve mais il complète aussitôt: « Dogmatiquement on dira avec le Concile de Trente qu'il ne peut y avoir pour l'homme de certitude infaillible concernant son état de grâce » (35). L'attachement à la foi comme critère du témoignage intérieur du Saint-Esprit doit absolument être maintenu, il protège de l'illusion des sens en rapportant la certitude à l'œuvre du Christ. Ainsi l'affirmation de la certitude du salut est vraiment fondée dans le Fils – tout vient du Père par l'Esprit dans le Fils.

En fait ce présupposé comme les deux suivants correspondent déjà à un certain travail d'élaboration théologique. La définition d'un présupposé – « ce que l'on prend pour accordé au début d'une recherche... » (36) est en fait très restrictive. Cependant comme nous nous adressons aussi à des chrétiens engagés dans le Renouveau – Renouveau que nous suspectons parfois de négliger ces aspects –, nous les proposons comme présupposés aux développements que les « charismatiques » apportent sur les thèmes qu'ils ont l'habitude de trai-

(30) L'œuvre subjective du Saint-Esprit atteint toute la personne. Nous nous exprimons ici dans une anthropologie résolument vétérotestamentaire.

(31) D. Bennett, *op. cit.*, pp. 86, 188, 194 s.

(32) Le problème du témoignage dans la prédication cristallise la difficulté de garder la primauté de la Parole sur l'expérience, sachant que la première débouche sur la seconde.

(33) D. Bennett, *op. cit.*; T.A. Smail, *op. cit.*

(34) G. Widmer, *art. cit.*, p. 109.

(35) Y. Congar, *op. cit.*, vol. II, p. 111.

(36) A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1972.

ter. Pour un ouvrage comme celui de Bennett notre élargissement se justifie parfaitement.

3. *La sanctification est l'œuvre de l'Esprit en nous. Comme Témoin l'Esprit nous confirme la vie nouvelle reçue en Jésus-Christ. Comme puissance il nous rend capables de parler et d'agir conformément à elle.*

C'est dans la doctrine réformée de la sanctification (37) que l'apport du Renouveau doit être signalé. Le Saint-Esprit ne nous rend pas seulement « capables et responsables de *comprendre* la bonne nouvelle », il nous « associe à Jésus-Christ pour nous faire réellement *participer* (38) à sa mort et à sa résurrection, nous revêtir de sa sainteté » (39).

Les dons du Saint-Esprit mis en valeur par le Renouveau font partie de cette participation à la vie divine du Christ. Leurs liens avec la sanctification est double : l'exercice des dons contribue à la sanctification du peuple de Dieu ; les dons font partie de la sanctification.

Le premier lien est clair : les dons sont un moyen utilisé par Dieu pour libérer (2 Co 3,17 ; Ga 5,1-13) et vivifier (Rm 8,2 ; 1 Co 15,45) ses enfants. Le second est plus délicat, il mériterait un développement théologique. Les dons sont un aspect de la régénération (40), leur pratique est indéniablement un signe de sanctification, de vie dans l'Esprit (41). Conformément à la définition que nous donnons de la sanctification, ils ne sont pas possédés par le croyant mais relèvent de la grâce. La précision qui consiste à distinguer charisme et « don de l'Esprit » est utile dans ce cas (42) : le charisme ou talent doit être insufflé par l'Esprit pour être un « don du Pneuma ». Ainsi le souffle de l'Esprit ne dépend que de l'initiative divine (43), mais lorsqu'il est donné il est puissance divine dans le champ humain.

(37) F.D. Bruner exprime en termes pauliniens son lien au Saint-Esprit : « Dieu ne se donne pas par morceau – par exemple dans le Christ et la justification d'abord, dans l'Esprit et la sanctification ensuite – mais la justification, la sanctification et l'Esprit sont donnés tout de suite et ensemble, chacun à la place unique que Dieu lui a donnée – Jésus-Christ (1 Co 1,30 ; 6,11) » ; (*The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, 7^e éd. Grand Rapids 1970, p. 257).

(38) Le courant barthien auquel J. De Senarclens se rattachait peut être compris comme une position proche du catholicisme : cf. H. Küng, *La Justification*, Paris 1965.

(39) J. De Senarclens, « Le Saint-Esprit et la sanctification des chrétiens », in *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, pp. 130, 135.

(40) Nous sommes réticents à la façon dont Smail présente le « Baptême dans le Saint-Esprit » comme un aspect distinct de la régénération (*op. cit.*, pp. 140-144). Peut-être a-t-il une vision trop limitée de la régénération-sanctification ?

(41) La théologie de saint Thomas sur les dons dite « Théologie des missions divines » (dons comme disponibilités créées dans l'âme qui rendent le chrétien prêt à suivre la motivation de l'Esprit, Congar, *op. cit.*, vol. II, pp. 178, 255) a le mérite d'accorder une place aux dons ; sa justification théologique comme nouvel état de grâce est difficilement recevable pour un réformé, plus proche de l'illumination augustinienne.

(42) Congar justifie bibliquement cette distinction par l'expression paulinienne de « charisme de l'Esprit » (Rm 1,11) qui n'est pas un pléonasme (*op. cit.*, vol. II, p. 208).

(43) L'idée de souffle nous semble parfaitement adéquate à l'épistémologie augustinienne.

La critique des charismatiques à l'égard de Calvin de négliger les moyens surnaturels dont Dieu peut user porte bien. Sa justification par Smail nous paraît plus discutable (44); elle risque de lier l'Esprit de telle sorte qu'il soit à la disposition d'un croyant particulièrement sanctifié (45)-(46). La sanctification appelle le souffle divin mais ne peut le contraindre car elle n'est pas une possession mais une restauration, don de ce même Esprit. Le recours à la christologie permet de montrer la nuance. Pour ce faire nous nous appuyons sur la conception calvinienne de l'union des deux natures (47), croyant qu'elle fonctionne bien pour éviter une déification de l'homme en soulignant la relation unique du Fils avec l'Esprit. Elle laisse place aux charismes mais situe leurs manifestations dans le cadre de l'ecclésiologie (48) ce qui est très sain (49). Ainsi la conception calvinienne de l'union des deux natures montre la nature humaine du Christ comme ayant «à sa disposition» la puissance de la nature divine dans une *union personnelle* (subsistante (50)). Si dans le croyant il y a restauration de l'image de Dieu en l'homme, c'est selon la nature humaine du Christ. Mais la puissance attachée à la nature divine du Christ n'est pas liée au croyant dans une union de même nature que celle du Fils sinon il y a déification. Pour l'exprimer plus simplement: Jésus avait la puissance divine à sa disposition, nous pouvons faire appel à cette puissance mais dans la foi.

Nous avons évoqué les dons sans vraiment parler du cadre dans lequel les charismatiques pensent leur pratique: «Le Baptême dans le Saint-Esprit». La raison de cette absence est la suivante: les dons spirituels de 1 Co 12 ne résument pas toute l'œuvre du Saint-Esprit en

(44) Smail fait appel à la christologie irvingienne pour laquelle une analogie peut être tirée à partir des deux éléments suivants: l'œuvre du Saint-Esprit entre l'humanité (pécheresse: «sinful flesh») et la divinité du Christ et entre la tête (le Christ glorifié) de l'Eglise et le Corps.

(45) Le terme de «coopération» (D. Bennett, *op. cit.*, p. 82) est dangereux dans la mesure où il place l'action du Saint-Esprit sur le même plan que celle de l'homme. Il est positif parce qu'il indique bien l'engagement personnel du croyant. Congar fait la même constatation en insistant sur le «principe personnel» écrasé jusqu'alors par le principe d'objectivité (*op. cit.*, vol. II, p. 199).

(46) Bibliquement il s'agit d'une faiblesse exégétique et herméneutique: les Actes sont privilégiés au dépend des écrits plus théologiques.

(47) L'Extra-Calvinisticum est étroitement lié à cette conception. Il explique pourquoi Calvin insiste plus sur la perfection de la nature humaine de Jésus que sur sa puissance illimitée ou sa connaissance extraordinaire.

(48) C'est pourquoi nous plaçons les dons dans la seconde partie: «Par les dons l'Esprit anime l'Eglise».

(49) Calvin distingue les attributs de la divinité et de l'humanité du Fils. La divinité c'est le Christ des miracles, de l'épiphanie divine; l'humanité c'est le Christ aidant, sauveur, pardonnant. Ainsi le Saint-Esprit agit en nous selon l'humanité du Christ et non selon sa divinité. Pour les dons cette distinction fonde leur origine dans la divinité du Christ et non dans notre humanité restaurée.

(50) Chez Calvin cette union signifie qu'en Jésus-Christ la distance n'est pas effacée dans la mesure où les deux natures subsistent sans confusion; mais elle est consommée dans la Personne du Fils où elles sont unies.

nous. C'est pourquoi nous les avons présentés dans le cadre théologique plus vaste de la doctrine de la sanctification. Ce faisant nous avons implicitement évoqué la question du « Baptême dans le Saint-Esprit » comme « aspect distinctif de l'œuvre de l'Esprit » (51). Cette expression est critiquable dans le cadre de la sanctification où nous avons volontairement placé l'expérience qu'elle évoque. En effet si elle fait partie de la sanctification, sa distinction perd tout contenu théologique sans pour autant que sa valeur spirituelle soit discréditée (52). Ces précisions étant apportées, nous pouvons formuler le présupposé suivant comme conclusion :

4. L'invocation personnelle ou communautaire de l'Esprit pour le renouvellement, l'approfondissement ou la plénitude (53) de la vie dans l'esprit (54) doit être inscrite dans le cheminement de la sanctification (55). Elle peut être aussi pensée dans le cadre de la vocation.

Conclusion provisoire

A l'instar du Père Congar nous appelons le mouvement charismatique le « Renouveau », montrant par là notre reconnaissance de l'œuvre de l'Esprit dans ce mouvement mais signifiant aussi ses limites : à nos yeux il n'est pas le seul à vivre des charismes de l'Esprit et ne peut fonder une nouvelle Eglise ou dénomination ; même l'appellation « mouvement » est discutable quand elle sous-entend une structure visible. Un renouveau ne peut être que la mise en valeur, la réactualisation de quelque chose qui a été négligé voir même oublié mais cela dans un cadre qui existe déjà ! Un renouveau se vit toujours « à l'intérieur de »... l'Eglise.

Notre recherche a permis de fonder cette prise de position à partir de deux données. Premièrement la fidélité aux Eglises historiques. L'importance de cette attitude ne nous échappe pas, elle authentifie à

(51) T.A. Smail, *op. cit.*, p. 139 ; il distingue la sanctification du « charismatic empowering », *id.*, p. 129.

(52) Nous pensons n'avoir rien ôté à son aspect profondément constructif et positif pour l'Eglise.

(53) Nous n'entrons pas dans le débat sur le terme à employer. Mentionnons la contribution de H. Blocher sur ce sujet : « La plénitude du Saint-Esprit », in *Ichthus* 17/1971, pp. 21-24.

(54) L'expérience dont il est question ici est celle présentée par les charismatiques comme : « Le baptême dans le Saint-Esprit ».

(55) Y. Congar s'exprime ainsi en citant Ranaghan : la prière pour le baptême dans le Saint-Esprit est, très simplement, une prière de foi dans l'espérance pour que l'initiation baptismale d'un individu ou d'une communauté puisse se renouveler et s'actualiser d'une façon existentielle (*op. cit.*, vol. II, p. 255).

nos yeux l'œuvre de l'Esprit qui n'est pas Esprit de division des chrétiens mais d'unité, de reconnaissance mutuelle. Secondement il est apparu clairement que le Renouveau ne peut pas être une Eglise pour un manque bien précis : les carences théologiques. Cette faiblesse ne doit pas être à notre avis l'objet de critiques fondamentales de la part des théologiens ; au contraire, elle est un aveu, elle montre que l'Esprit ne suscite ni une nouvelle Eglise (56), ni une série de nouveautés doctrinales ; en fait elle est un double appel aux théologiens ; réjouissez-vous et entrez dans ce renouveau ! Aidez-nous par le ministère qui est le vôtre à comprendre l'Écriture pour discerner l'œuvre de l'Esprit ! En ce sens nous pourrions retourner la phrase que nous écrivions dans l'introduction : *l'Eglise est une chance pour le mouvement charismatique*.

Notre étude nous a permis d'établir que l'apport du Renouveau se situe au niveau de l'éthique : les dons et le « Baptême dans le Saint-Esprit font partie de la sanctification-régénération. Les « chrétiens charismatiques » – encore que cette expression soit discutable – ne sont pas des chrétiens particuliers ou supérieurs. Leur expérience n'est pas l'indice d'une grâce particulière (ce que le docteur angélique appellerait un nouvel état de grâce (57)) qui relève de la mystique mais elle est un don de Dieu lié non pas à notre état mais à la vocation qui nous est adressée en Jésus-Christ (58). C'est ce que nous avons souligné chaque fois que nous évoquions l'Esprit comme moyen. En ce sens et c'est la pointe de ce paragraphe, le Renouveau tel que nous avons essayé de le cerner théologiquement à partir de ses affirmations *éthiques* est plus réformé que catholique (59). En effet la théologie réformée offre un grand espace au niveau de la sanctification (comme œuvre subjective (60)) et de la vocation, à tous les *moyens* que Dieu peut donner à son Eglise. Si elle n'a que peu développé l'aspect des dons selon 1 Co 12 c'est en bonne partie pour des raisons historiques.

Le catholicisme laisse aussi une grande place à l'expérience spirituelle, mais le cadre théologique de la mystique dans laquelle il la justifie ne relève pas de l'éthique telle que les protestants la comprennent traditionnellement. A vrai dire il est très aisé en ce domaine de trouver

(56) Dans ce cas il lui manquerait au moins le ministère doctoral !

(57) Cf. page 56 note 41.

(58) Le Père Congar présente les expériences vécues dans le Renouveau comme une démocratisation de ce qui était parfois réservé aux « âmes d'élite » (*op. cit.*, vol. II, p. 200).

(59) Bien que les catholiques soient plus en avance au niveau d'une pneumatologie dite charismatique que les protestants, leurs réflexions et leur action sont encore fortement guidés par le souci d'éviter un débordement en dehors de l'Institution, cf. A. Kuen et M. de Vedrine, « Impressions du Congrès charismatique de Strasbourg (Pentecôte 1982) », in *Ichtus*, 1982-6, pp. 16-23.

(60) H. Küng montre bien que les catholiques ont tendance à comprendre la sanctification comme une œuvre objective, ontique. La complémentarité de ces deux conceptions est-elle si évidente que le pense Hans Küng ? (H. Küng, *La Justification*, Paris, 1965, p. 314).

des différences et cela même à l'intérieur d'une confession. Cet état de fait peut s'expliquer par la question posée : Comment affirmer d'un côté que la foi se vit comme une expérience, qu'elle conduit à un véritable changement éthique, et montrer d'un autre côté le caractère imparfait de ce changement et la distance qui nous sépare encore de Dieu ? Pour répondre à cette question Smail a choisi la notion de gloire (61) (2 Co 3,18); la Gloire du Christ apparaît non seulement en Christ mais en nous, comme reflétée : c'est la « manifestation de l'Esprit » (1 Co 12,7). Si l'on travaille au niveau biblique, il faut aussi tenir compte de la notion d'arrhes (2 Co 1,22 ; 5,5 ; Ep 1,14). L'étude de ce concept peut se révéler féconde dans les discussions avec les catholiques et les pentecôtistes dans la mesure où ce mot établit le lien entre l'avenir et l'expérience de la foi vécue aujourd'hui, les deux éléments étant pris au sérieux et la prédominance de l'avenir demeurant reconnue (62).

Jusqu'à présent nous n'avons que partiellement répondu à la question du Renouveau : « Que faites-vous des dons ? » Avant de compléter notre réponse nous devons, dans la troisième partie, reprendre la question posée en y intégrant une vision des dons qui ne soit pas limitée à ceux communément appelés extraordinaires. Il s'agira donc de préciser quelques distinctions importantes, de développer la théologie des dons et enfin d'en tirer des conséquences pratiques.

(61) Chapitre 2 de son ouvrage : *op. cit.*, pp. 24-35.

(62) H. Berkhof, « Les Arrhes de l'Esprit », in *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeckx*, Nîmègue, 1976, p. 196.

La pensée chrétienne et le mal

(dernière partie)

par Henri Blocher

Résumé des articles précédents

Le mal, spontanément éprouvé comme l'injustifiable réalité, honteuse, scandaleuse, est l'objet partout du plus poignant «pourquoi ?» La pensée chrétienne a reconnu l'échec des explications païennes du mal, mais elle a souvent glissé dans des illusions apparentées: quand elle a prétendu rendre compte du mal en raison, quand elle a cru dissiper l'énigme de son origine en le considérant comme la rançon de l'ordre, ou le risque de la liberté, ou le moteur de la dialectique, elle s'est écartée de l'Écriture et a commencé d'excuser l'inexcusable. L'enseignement scripturaire associe trois vérités à confesser sans réserve: la *réalité* haïssable du mal, qui produit la destruction et qui appelle la condamnation; la *souveraineté* entière de Dieu, qui détermine tout événement, même l'acte libre, même l'acte mauvais; la *bonté* de Dieu et de son œuvre, parfaitement pure de toute trace de complaisance pour le mal. En toute rigueur logique, les trois affirmations ne sont pas contradictoires; mais le mystère qu'elles balisent reste «opaque»; c'est l'écharde dans la raison! Faiblesse de la doctrine biblique? Il peut sembler d'abord, mais la chose se renverse à la réflexion. *On peut comprendre qu'on ne peut pas comprendre.* Ainsi seulement reconnaît-on l'horrible singularité du mal. Ainsi seulement réponse peut-elle être donnée à la question de la fin du mal, «jusques à quand?» L'espérance a de quoi se démarquer du rêve et de la fuite en avant, de quoi se fonder. La croix du Christ est le crime réel, suprêmement haïssable, que Dieu a mis au centre de son dessein, et par lequel il révèle sa pure bonté; la croix du Christ fonde l'espérance.

Le mal et le royaume ¹

Notre obscure question s'obscurcit-elle encore? Un nouveau nœud s'ajoute-t-il à l'énigme? L'absence de solution théorique au problème de l'origine du mal est comme l'envers, dans l'Écriture, de la solution pratique: elle permet l'espérance de l'élimination du mal. L'expression biblique de cette espérance a pour nom l'*attente du règne*, ou royaume, de Dieu – «Que ton règne vienne!» Or la bonne nouvelle que portent les hérauts du christianisme n'est-elle pas que *le règne est venu*? L'Église prêche l'instauration du royaume par le ministère, la mort et la résurrection de Jésus. Et, pourtant, *le mal*, depuis, *n'a pas disparu*; certains diraient même qu'il prolifère de plus belle... Force nous est d'affronter encore cette difficulté, qui pousse comme un rejeton au pied du problème du mal: non plus que, par la permission souveraine du Dieu bon, le mal existe, mais qu'après la victoire du Christ et son entrée dans son règne, le mal persiste.

Nous évoquerons d'abord les appuis apparents des affirmations posées, entre lesquelles la tension paraît vive. S'il était possible, d'emblée, de récuser seulement l'une d'entre elles, la difficulté s'évanouirait. Mais s'il faut les prendre toutes trois au sérieux, s'il faut les accueillir dans un premier temps (sous bénéfice d'inventaire, après ce coup d'œil initial), le théologien ne peut pas esquiver la tâche d'approfondir.

A la venue du règne ou royaume (2) appartient aussi la suppression du mal: ce premier point n'est guère contesté. George Eldon Ladd, qui a consacré sa carrière aux recherches sur le thème, conclut tout naturellement par ce commentaire sa revue de textes évangéliques: «La venue du royaume de Dieu verra la création de Dieu complètement expurgée du mal» (3). Par-là se distinguent le règne ou royaume dont

(1) Nous réutilisons dans cette étude des fragments de notre texte plus ancien, publié en traduction, «Das Reich Gottes und das Böse», in Klaas Runia et John R.W. Stott, dir. de public., *Das Himmelreich hat schon begonnen. Reich Gottes in unserer Zeit* (Wuppertal: Theol. Verl. R. Brockhaus, 1977), pp. 96-114.

(2) Les exégètes, aujourd'hui, privilégient le sens «règne», mais plusieurs avertissent qu'on doit conjoindre l'idée de la sphère de son exercice, cf. Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1981), p. 409 (avec appui sur H. Ridderbos, n. 5). L'accent tombe, certes, sur la seigneurie de Dieu reconnue, honorée: la *mal'kiût* ou *basilèia*, cependant, n'est pas le principe abstrait de l'autorité, mais une réalité que Dieu «donne» à son petit troupeau, qu'on peut recevoir en devenant tel un enfant, dans laquelle on «entre», ou dont on n'est «pas loin». Les remarques de Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich: C.H. Beck, 1934), pp. 40s sont pertinentes à cet égard. Celle-ci aussi nous semble pénétrante: «Parce que l'expression "royaume de Dieu" ne recouvre pas tant un concept fortement unifié qu'un complexe d'associations, il ne faut pas demander comment se définit le royaume de Dieu mais à quoi l'on pense sous ces mots» (p. 40; N. Perrin, cité par Guthrie, p. 431, suggère qu'il s'agit d'un symbole plutôt que d'un concept).

(3) «The Kingdom of God», in *Dreams, Visions and Oracles*, sous dir. Carl E. Amerding et W. Ward Gasque (Grand Rapids: Baker Book H., 1977), p. 135.

l'Évangile est l'annonce, au cœur de la prédication chrétienne (Ac 20,25), et l'empire permanent du *Pantocrator*, inaltérable de tout temps et de toute éternité. Ainsi diffère le règne qui *vient* du règne qui *est*. Celui-ci englobe, mystérieusement le mal, alors que celui-là l'expulse. Celui-ci assure l'exécution de la volonté *décrétive* de Dieu, celui-là coïncide avec l'accomplissement de sa volonté de *désir* et de *commandement*, «sur la terre comme au ciel». Or, le mal se définit bibliquement par la non-conformité aux vœux et préceptes du Seigneur: la réalisation de ce vouloir, bafoué par le choix rebelle de la créature, meurtri par les suites de la rébellion, est par définition la fin du mal.

Les prophètes, qui ont fait lever l'espérance, l'ont bien entendu de cette façon. Qu'ils proclament le règne eschatologique de YHWH ou celui du Fils de David attendu – c'est le même, puisque le prince, en relation filiale avec Dieu, lui sert de lieutenant (2 S 7,14; Ps 2,7) – ils l'associent au triomphe de la justice et de la paix. Osée laisse espérer la symphonie de l'harmonie universelle (2,20-25) pour cette «suite des temps» où les Israélites se convertiront à YHWH, leur Dieu, et au (nouveau) David, leur roi (3,5). Pour Amos, la prospérité paradisiaque et la sécurité accompagneront le relèvement de la «cabane croulante de David», la venue du Messie que les rabbins ont su nommer, en fonction de cet oracle, «fils de la décadence» (9,11-15; *Sanhédrin* 96b). Michée conjoint la guérison et la paix au règne de YHWH, Roi et berger (4,6s; cf. vv. 3s et 2,12s), qu'il serait malvenu de séparer du règne de l'enfant de Bethléem, qui paîtra le peuple «avec la majesté du nom de YHWH» et sera en sa propre personne *shâlôm* (5,1.3s). Les yeux d'Ésaïe ont vu le Roi (6,5), et il contemple le règne futur dans sa beauté (33,17ss): que YHWH soit Roi (et sauveur) coïncide avec la guérison de toutes les maladies et l'absolution de toutes les fautes (33,22.24). A la honte des puissances orgueilleuses (24,23), ce sera le temps du festin de Dieu, «il fera disparaître pour toujours la mort, ... essuiera les larmes de tous les visages», et tuera, de sa grande épée, l'Adversaire, Léviathan, le serpent fuyard et tortueux (25,6-8; 27,1). L'enfant promis, le prince de la paix davidique, tellement uni à YHWH qu'il portera le nom divin de «Conseiller merveilleux, Dieu-héros, Père d'éternité» (9,5), sera investi de la souveraineté de ce règne (9,4): sous son gouvernement, «il ne se fera plus ni tort ni dommage» sur toute la montagne sainte, les ennemis héréditaires seront parfaitement réconciliés, et la terre «remplie de la connaissance de YHWH comme la mer par les eaux qui la couvrent» (11,6-9). La reprise de deux éléments de cette dernière prophétie permet de rapprocher la vision des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, de Jérusalem re-crée: toutes les détresses passées y seront oubliées, on n'y entendra plus ni pleurs ni cris, on n'y courra plus le risque de frustration, et la sentence prononcée sur le Serpent (Gn 3,14) sera pleinement

exécutée (Es 65,16-25) (4). Plusieurs interprètes considèrent que le thème d'Ésaïe 40-66 est le royaume de YHWH, depuis la montagne de Sion jusqu'aux extrémités du monde, dont la venue triomphale est imminente (5). Avec 52,7, «ton Dieu règne», nous avons la «clé» de tout le message: «Ce n'est pas la *potentia absoluta* qui est d'abord en cause, mais la relation d'alliance et le royaume de la grâce, de l'amour, de la justice, et de la divine puissance au service de la réalisation de cet ultime objectif» (6); «chagrins et soupirs se seront évanouis» (51,11, en français courant; cf. 35,10). Et les autres livres de confirmer: Sophonie fait écho aux promesses de Michée en célébrant la présence au milieu de son peuple de YHWH, Roi d'Israël, héros sauveur (3,15ss); Ezéchiel décrit l'alliance de paix, quand YHWH se fera lui-même l'unique roi-berger d'Israël, quand son serviteur, (le nouveau) David, sera cet unique berger (34,11ss.23ss; 37,21ss; l'apparente contradiction de la dualité Dieu *lui-même*/David ne se résoud qu'en Jésus). Zacharie est peut-être le plus éloquent: il associe le jour merveilleux où YHWH sera Roi de toute la terre (14,6.9) à la disparition de tout anathème (v. 11), puis à la sainteté même des objets les plus vils, des marmites et des clochettes de chevaux (v. 20). Ce sera, identiquement, le règne du Messie: YHWH fera jaillir l'eau vive de la purification et atteindra ses fins (13,1.9) grâce à la passion d'un «associé», «Berger» un avec lui (11,4ss; 12,10; 13,7), qu'on doit, selon le plan rigoureux de Zacharie (7), identifier au nouveau Salomon «humilié» (*'āni*, et non seulement *'ānāw*), «porteur du salut» (*nōshā'*; 9,9s). A coup sûr, le royaume selon les prophètes, référence du Nouveau Testament, comporte la victoire sur le mal, sur l'erreur et la guerre, le péché et la peine, la maladie et la mort.

Le règne ou royaume, selon l'Écriture, est-il arrivé déjà? Cette deuxième thèse est largement admise, pure ou mélangée. Elle s'inscrit glorieusement sur l'étendard de l'école de «l'eschatologie réalisée», dans le champ des études néo-testamentaires; stimulé par des observa-

(4) Faire prédire au v. 20 que subsisteront, malgré tout, la mort, le péché, la malédiction, c'est manquer de tact exégétique. Dans la rhétorique exaltée de ce morceau, la fonction du v. 20 est tout autre: non pas de retirer à la force des autres affirmations (il y aura quand même quelques pleurs et quelques torts...), mais de faire saisir l'énormité du chamboulement, la nouveauté radicale de la nouvelle création; notre échelle de valeurs n'aura plus cours! Alors qu'aujourd'hui, le centenaire est recordman de la longévité, il passe pour un juste exceptionnellement béni, dans la nouvelle Jérusalem tout sera changé: mourir à cent ans, ce serait mourir encore gamin, comme un pécheur que Dieu maudit et retranche! Impossible de prendre ces paroles pour une information, de style littéral, sur la permanence de la mort dans la situation nouvelle.

(5) Dirk H. Odendaal, *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* (Biblical and Theological Studies; Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1970), p. 61 et *passim* (tout le ch. II, pp. 59-170 est intitulé «The Coming of the Kingdom»).

(6) *Ibid.*, p. 92.

(7) Le double chiasme rigoureux qui fait la structure de Za 9-14, magnifiquement mis en lumière par Paul Lamarche, *Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme* (Études bibliques; Paris: Gabalda, 1961), 168 pp.

tions de Rudolf Otto, Charles Harold Dodd l'a fait prévaloir avec ses *Paraboles du royaume* (1935 ; à sa mort en 1973 il y avait eu seize rééditions de l'ouvrage) : pour Jésus, y plaïda-t-il, le royaume n'est pas seulement proche mais présent, la crise qui vient comme un voleur coïncide avec son ministère au moment où il parle, c'est alors le temps final de la moisson (les semailles ont eu lieu dans l'Ancien Testament). Des savants de renom, surtout britanniques, demeurent dans la tradition de Dodd : on peut citer le fameux John A.T. Robinson, et son influence se voit chez de nombreux auteurs moins radicaux (8). Selon cette lecture, l'habillage apocalyptique du message ne doit pas nous abuser ; il est facile d'imaginer Jésus et le IV^e évangéliste jouant de l'imagerie sans se lier au sens littéral. Parmi les dogmaticiens, Karl Barth rejoint à certains égards, par l'effet de sa concentration christologique, l'eschatologie réalisée : il affirme massivement la réconciliation déjà opérée, tous les hommes déjà justifiés et sanctifiés, le mal déjà supprimé, le royaume déjà établi. Le fait de la sanctification des hommes en Jésus-Christ « est le sol sur lequel nous sommes placés, l'horizon qui nous entoure, l'air que nous respirons » (9). L'homme du péché, qui « a été liquidé, vaincu, tué en Jésus-Christ », n'est plus « qu'un fantôme évoqué par caprice » ; cette vérité « est comme le ciel des étoiles fixes brillant invariablement au-dessus de toutes les nuées produites par l'homme » (10). « Toutes les larmes sont déjà essuyées de nos yeux (Ap 21,4), et, à la vérité, il ne peut plus y avoir parmi nous ni deuil, ni cri, ni douleur » ; *a été révélé* « le royaume de Dieu (cet anneau inséré dans la chaîne de l'histoire) venir avec puissance – non pas d'une manière restreinte, réservée, mais **totalem**, avec puissance » (11).

Les accents triomphants ne manquent pas d'encouragements scripturaires. Certes, la traduction du parfait *ëggiken* (« le royaume de Dieu *ëggiken* », Mc 1,15, etc.) par « est arrivé » à quelque chose de tendancieux ; le verbe garde vraisemblablement sa référence à la proximité, notion bien à sa place dans le discours eschatologique (Mc 13,29, « proche, à la porte ») (12). Mais l'imminence dramatiquement proclamée *au début* du ministère de Jésus, et même dès sa préparation par Jean-Baptiste, suggère la venue du royaume dans les mois qui ont suivi,

(8) Sur « l'eschatologie réalisée », nous renvoyons à Colin Brown, « Parousia and Eschatology in the NT », in *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1982 [1976]), II, 904ss, et F.F. Bruce, « C.H. Dodd », in Philip Edg. Hughes, ed., *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1966¹, 1969²), pp. 239-269.

(9) *Dogmatique*, trad. F. Ryser (Genève: Labor et Fides), II, 2**¹, fasc. 9 (1942, tr. fr. 1959), p. 280.

(10) *Ibid.*, IV, 3**¹, fasc. 24 (1959, tr. fr. 1973), pp. 109 et 119.

(11) *Ibid.*, IV, 3*¹, fasc. 23 (1959, tr. fr. 1972), p. 332 (*sic* pour la construction étonnante de la phrase).

(12) Sur les arguments de Dodd, sur le recours à l'araméen *màrà* : cf. F.F. Bruce, pp. 247ss (en partic. n. 20) et 263.

remplis des œuvres du Christ, ou dans les années, au moins, qui ont vu l'inimaginable, la crucifixion du Fils de Dieu, et le premier homme vainqueur de la mort! Jésus confirme: certains de ses auditeurs ne goûteront pas la mort avant de voir le royaume de Dieu *venu* (participe parfait) avec puissance (Mc 9,1); au Sanhédrin, il déclare: «*désormais vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel*» (Mt 26,64). Il est encore plus formel lorsqu'il dévoile le sens de ses exorcismes: «le royaume de Dieu vous a atteints» (Mt 12,28; Lc 11,20), ce qui implique la défaite de «l'homme fort», le diable, désormais lié. Satan tombe du ciel «comme un éclair» (Lc 10,18)! Et Jésus d'ajouter encore: «le royaume de Dieu *est* au milieu de vous» (Lc 17,21), parole qu'il n'est pas justifié de réduire au sens de l'imminence (13). Nous comprenons dans un sens voisin le logion énigmatique de Matthieu 11,12, en considérant *biazetai* comme un verbe au moyen: depuis les jours de Jean-Baptiste, «le royaume de Dieu se fraie la voie avec violence (libératrice), et ceux que gagne *cette* violence le saisissent» (14). Les récits de la Passion mettent l'accent sur la royauté du Crucifié, et la promesse faite au larron néant suggère que l'entrée de Jésus dans son règne est l'aujourd'hui même de sa réponse (Lc 23,42s; le paradoxe voilé, se trouve-t-il déjà dans le dialogue de Mc 10,37s?). Ces données pèsent d'un bon poids, et préparent à l'insistance johannique sur le jugement déjà décidé, le passage de la mort à la vie accompli, le prince de ce monde jeté dehors (3,17s; 5,24s; 12,31...). Avec elles s'accordent l'usage, par Paul, de l'expression de «royaume de Dieu» pour la réalité dont les chrétiens font l'expérience (Rm 14,17; 1 Co 4,20; Col 1,13), et l'enseignement de l'Épître aux Hébreux sur le «royaume inébranlable» reçu par les auditeurs dociles de la parole de la nouvelle alliance (12,28). Le péché a été condamné de manière enfin efficace, chose impossible à la loi (Rm 8,3). Le Christ a triomphé des puissances hostiles (Col 2,15). Il a aboli les œuvres du diable (1 Jn 3,5,8). Il a triomphé du mal. Le royaume est déjà là!

(13) Jésus dit: *entos humôn*. La plupart traduisent «au milieu de vous», ce qui paraît préférable en première approximation, puisque Jésus répond à des pharisiens (v. 20). En deuxième lecture, cependant, la traduction retenue par la Bible à la Colombe, «au-dedans de vous», peut s'appuyer sur deux arguments de valeur: *entos* suggère davantage l'intériorité (pour dire «au milieu», *en* aurait suffi); il y a contraste avec une venue qui se laisse observer, manifeste dans l'extériorité (v. 20). Parlant à des pharisiens, Jésus peut avoir sous-entendu la condition: «si vous l'accueillez avec foi». Pourtant, nouveau renversement pascalien, parce que l'hypothèse d'une condition implicite est un peu gênante, parce que les évangiles n'attestent pas ailleurs l'intériorité du royaume, nous revenons à la traduction «au milieu de vous», en précisant: comme une réalité présente *dans* la situation, mais voilée (c'est la nuance d'*entos*).

(14) C'est le choix de la *New International Version* (1978): «the kingdom of heaven has been forcefully advancing, and forceful men lay hold of it»; ou de la dernière traduction en hébreu (U.B.S., 1976): *porését*. Luc (16,16) paraît avoir ainsi interprété (cf. note de la T.O.B.). Dans ce sens, le beau plaidoyer de R. Otto, pp. 84-88, et G.E. Ladd, pp. 137s. Une des raisons de repousser l'autre interprétation est que les mauvais violents ne peuvent absolument pas s'emparer du royaume.

aboli les œuvres du diable (1 Jn 3,5.8). Il a triomphé du mal. Le royaume est déjà là!

Qui n'aimerait pouvoir réfuter le troisième point, l'affirmation de la persistance du mal? Nul ne peut fermer les yeux sur toutes les atrocités commises et sur toutes les horreurs subies *après* Jésus-Christ. On n'ose plus guère plaider que l'influence du christianisme améliore sans cesse le monde. L'optimisme progressiste semble mort avec la Grande Guerre et la Grande Crise économique; la théologie dialectique, en Europe, a prononcé son éloge funèbre, comme en Amérique la théologie dite «réaliste» de Reinhold Niebuhr; les images d'Auschwitz et du Goulag, des *boat-people* et de Beyrouth découragent d'y revenir. La tendance, parmi nos contemporains serait plutôt d'accuser le christianisme et ses effets historiques: le mythe du «bon sauvage» (ou du «sauvage heureux») a trouvé une nouvelle jeunesse; on entend soupirer la nostalgie des cultures traditionnelles, des vieux équilibres d'avant l'histoire chrétienne, quand l'homme n'était pas encore un individu et n'avait pas divorcé d'avec la nature; et d'autres, plus radicalement, inversent l'affirmation du monde et du temps caractéristique de l'occident pour chercher la paix dans le vide oriental. Les Eglises, lanceront les plus sarcastiques, ont-elles contribué à la répression du mal, ou à la répression de l'homme? Le chrétien résiste à la tentation d'imputer au message scripturaire les maux qui affligent la civilisation: mais il voit aussi ceux-ci s'étaler; et pour lui s'ajoutent la langueur des Eglises, leurs errements et leurs dissensions; et pour lui, surtout, s'ajoute la douleur du mal qu'il commet toujours, lui qui vit du royaume! Après avoir lancé la triomphale proclamation que nous avons citée, Karl Barth se hâte d'interroger: «Sommes-nous en pleine rêverie?» (15). Il avoue: «A peu près tout ce que nous voyons de ce qui est à la fois l'aspect de la réalité du monde et celui de notre propre existence s'oppose à notre confession de Pâques comme détermination totale, universelle et définitive» (16). Devant le mal qui court encore, la foi ne veut rien avoir d'une pieuse schizophrénie!

Le croyant, quand il reconnaît la réalité présente du mal après l'instauration du règne, trouve d'ailleurs *aussi* le soutien de l'Ecriture. Plus sûre que l'expérience, l'Ecriture qualifie de «mauvais» le présent siècle, et ne dépeint pas les «derniers jours» sous des couleurs très souriantes (cf. 2 Tm 3,1ss et les textes parallèles). Jésus prévoit, après lui, des progrès de l'iniquité et l'attédissement de la charité (Mt 24,12); trouverait-il même, quand il viendra, la foi sur la terre (Lc 18,8)? Et comment oublierions-nous les Bêtes de l'Apocalypse, et la Grande Prostituée? Ces données ne résolvent pas la difficulté: elles l'aiguisent au contraire; elles la montrent intérieure à l'Ecriture, et nous appellent à des recherches bibliques plus fouillées.

(15) *Dogmatique*. IV, 3*, p. 332.

(16) *Ibid.*, p. 337.

Ajournement imprévu?

Deux doctrines, à ce moment, sollicitent notre attention. Elles s'attaquent toutes deux à la thèse centrale, provisoirement admise: que le règne ou royaume de Dieu serait déjà venu. Pour toutes deux, l'enseignement traditionnel à ce sujet repose sur une *erreur majeure*; on n'a pas compté avec l'*ajournement imprévu* de l'avènement espéré. Les similitudes entre les deux analyses ont de quoi surprendre: la première, «dispensionnaliste», émane d'une tendance réputée «dure» du fondamentalisme; la seconde, dite de «l'eschatologie conséquente» relève du libéralisme le plus corrosif. Pour celle-là, seuls les *lecteurs* de la Bible se sont trompés, et l'ajournement n'a été «imprévu» que des prophètes de l'Ancien Testament, en raison de la structure de l'histoire; pour celle-ci, Jésus, le premier, a induit ses disciples en erreur et a été déçu dans son attente! Mais que l'une ou l'autre ait raison, la position du problème en est bouleversée.

L'étonnant génie de John Nelson Darby a engendré le dispensationalisme; le talent du juriste-vulgarisateur Cyrus Ingerson Scofield, manifeste dans les notes explicatives de «sa» Bible, lui a permis une large diffusion; le Séminaire théologique de Dallas en est la principale citadelle académique, fondée par le systématicien Lewis Sperry Chafer, illustrée par l'enseignement de Charles C. Ryrie et John F. Walvoord. Selon leur doctrine, prêcher «le royaume des cieux tout proche» à leurs compatriotes, c'était, pour Jean-Baptiste et Jésus, l'*offrir* à la nation; si son peuple lui avait fait bon accueil, le règne du messie davidique, son règne politique et religieux de justice et de paix, l'hégémonie d'Israël sur les païens du même coup, auraient été instaurés (17). Mais les Juifs ont repoussé l'offre, rejeté le royaume: «Nous ne voulons pas que cet homme règne sur nous» (Lc 19,14); du coup, le Seigneur, retirant l'offre, mais ne pouvant faillir à ses promesses inconditionnelles de l'Ancien Testament, a remis à plus tard leur réalisation. Le royaume est ajourné ou reporté (le mot habituel est «postponed») (18); un porte-parole récent du dispensationalisme parle plutôt de «délai» et de «suspension» (19). Il s'établira sur la terre après la parousie, pour mille ans (millénium). Le schéma s'arc-boute sur deux grandes doctrines du dispensationalisme: l'insistance sur l'interprétation *littérale* (20), le

(17) Lewis S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-48), V, pp. 340ss.

(18) *Ibid.*, pp. 347ss.

(19) Herman A. Hoyt, «Dispensational Premillennialism», in Robert G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millenium. Four Views* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1977), pp. 87 et 90 (le royaume «in a position of abeyance or suspension»); cf. la remarque de Ladd à la suite, p. 94.

(20) Ch. C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965), chap. v (pp. 86-109).

principe selon lequel Israël n'a de promesses que terrestres (21), donc, par exemple, qu'«un Roi réel s'assiéra sur un trône matériel (Es 33,17)» (22); d'autre part, la *séparation* stricte entre Israël et l'Eglise, aux promesses célestes, étrangère à l'Ancien Testament, «intercalée» comme une «parenthèse» imprévue des prophètes (23). Cette séparation est la «Pierre de touche», «l'essence du dispensationalisme» (24). Il est clair que le royaume des cieux tel que le conçoivent les dispensationalistes n'a pas été établi: ils supposent donc son ajournement. L'Eglise, qui ne serait pas née si les Juifs avaient accepté l'offre (25), comble le vide: elle n'hérite pas d'Israël. Le dispensationalisme pourrait adopter le mot fameux d'Alfred Loisy: «Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue.»

L'examen critique doit se concentrer sur la théorie de l'ajournement, ou report, du royaume, laissant de côté les doctrines connexes (26). Il ne tourne pas à l'avantage du dispensationalisme. Les déclarations formelles ne peuvent être «accommodées» qu'à l'aide d'une distinction ébouriffante... entre le «royaume des cieux» et le «royaume de Dieu», malgré l'équivalence attestée par les parallélismes synoptiques et un passage comme Matthieu 19,23-24 (27). Seul un *a priori* passionné empêche de reconnaître dans la substitution des «cieux» à «Dieu» un euphémisme de respect, à la manière juive du temps (28). Même en distinguant les deux royaumes, les dispensationalismes ont de la peine à

(21) Chafer, I, p. xix et *passim*.

(22) Hoyt, p. 78 (aussi: «It will be a *literal* kingdom in every sense of that word»).

(23) Chafer, I, pp. xix ss, 39, 44, IV, pp. 10, 23s, 41ss, 47s, 127 (la femme de YHWH n'est pas la fiancée de l'Agneau), V, 349s, VI, 81, etc. (Chafer, prenant à cœur Ph 3,1, ne se lasse jamais de répéter les mêmes choses.)

(24) Ryrie, pp. 45, 47, 132 (cf. 137ss).

(25) *Ibid.*, p. 163.

(26) Pour une évaluation d'ensemble, sauf sur les points particuliers de l'eschatologie, voir notre «fac-étude», *La Doctrine du péché et de la rédemption* (Vaux-sur-Seine: Fac. Libre de Théologie Évangélique, 1982), pp. 118-134. Le littéralisme herméneutique (parfois plus ingénieux que cohérent) a contre lui le traitement néo-testamentaire des textes de l'A.T., et la séparation entre Israël et l'Eglise heurte de front le sens obvie de très nombreux passages: tel est le sentiment des théologiens de toutes les autres écoles, et, par exemple, de prémillénaristes «classiques» comme G.E. Ladd.

(27) Chafer, IV, p. 26 (cf. 215); Scofield, note sur Mt 6,33; Ryrie, pp. 169s, qui minimise cependant l'importance, et cite E. Sauer et A.J. McClain comme auteurs qui refusent de différencier; Hoyt, p. 84, reconnaît comme ces derniers, les deux appellations «interchangeables».

(28) C'est l'avis général, qui n'interdit pas d'envisager une nuance supplémentaire. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Philadelphie: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1945), pp. 300s (n. 11), observe: «Il est significatif que Matthieu emploie l'expression "Père céleste" ou "Père au ciel" de façon répétée (environ une vingtaine de fois). Cela peut indiquer que sa raison particulière pour l'emploi de l'expression "royaume des cieux" était sa volonté de souligner l'origine et la nature célestes du royaume de Dieu. Le royaume proclamé par Jean et par Jésus ne devait pas être un royaume terrestre mais céleste.» C'est tout le contraire de l'usage des dispensationalistes, qui font du royaume *des cieux*, curieusement, le royaume exclusivement *terrestre*.

prendre en compte l'attribution de tous les pouvoirs au Christ, à partir de l'Ascension (Mt 28,18) (29). Ils sont obligés, par les paraboles de Matthieu 13, de parler du «royaume (des cieux) en mystère», ou dans sa «forme de mystère», pour *le temps présent*, cette pure «parenthèse» (d'après eux), sans rapport avec le royaume davidique (30)! Ils ne sont guère d'accord sur la réitération de l'offre à Israël dans le livre des Actes (31). Mais, surtout, quel est l'appui des affirmations majeures? Où voit-on que Jésus ait *offert* le royaume aux Israélites? Jean-Baptiste et Jésus annoncent sa venue imminente comme un événement qui dépend de Dieu seul. «L'homme n'est même pas invité à faire ses commentaires, résume Donald Guthrie. Le royaume est simplement annoncé comme un *fait accompli* (en français dans le texte). Dieu a agi dans l'histoire» (32). Une décision de *métanoïa* est exigée, car la venue du royaume provoque le grand tri prédit par les prophètes, mais il ne dépend pas de cette décision que le royaume vienne! Il se fraie la voie dans sa puissance, et l'homme sera de la balle emportée par le Souffle du jugement (la partie charnelle du peuple, représentée en Rm 11 par les branches coupées de l'Olivier), ou, s'il se repent, du grain recueilli dans les greniers de Dieu (le Reste croyant héritier des promesses). «Au moment de la première annonce du royaume, suggère le dispensationnaliste, le Christ a compris qu'il y avait contingence. L'offre du royaume était authentique, mais la contingence humaine l'était aussi (Mt 10,5-7; 15,24). "Si vous voulez l'admettre, c'est lui qui est l'Elie qui devait venir" (Mt 11,13-15; 17,10-13)» (33). Vraiment? Qu'on relise les textes cités pour voir s'ils contiennent la moindre trace de l'idée de contingence quant à la venue du royaume, ou de cet Elie dont Jésus affirme: «Mais je vous dis qu'Elie est déjà venu!» Dépendait-il du bon vouloir de ses auditeurs que la chose soit vraie? Aussi peu que la cognée demande son avis aux racines de l'arbre qu'elle attaque (Mt 3,10)!

Où, pareillement, voit-on, que le règne ou royaume ait été «reporté» à cause de l'incrédulité juive (de la masse et des autorités)? Certes, nombre d'Israélites ont refusé le royaume, si différent de l'image qu'ils s'en

(29) Cf. le rétrécissement chez Ryrie, p. 172.

(30) On trouve ces expressions embarrassées, non bibliques, chez Chafer (I, p. 45), Scofield... jusqu'à Hoyt, p. 86; cf. la critique d'Allis, pp. 84ss. Parce que Hoyt discerne la synonymie de «royaume des cieux» et «royaume de Dieu», son embarras se voit encore ailleurs; admettant la participation au royaume des chrétiens aujourd'hui, selon Col 1,13, il explique: «ils deviennent part de cette phase (*sic*) du royaume qui servira d'aristocratie et de noblesse de gouvernement quand il sera pleinement établi sur la terre à la Seconde Venue du Christ» (p. 90).

(31). Cf. le débat avec les «ultra-dispensationnalistes» à ce propos, Ryrie, pp. 194s; indépendamment de lui, les difficultés mises en lumière par Allis, pp. 139ss.

(32) *Theol. of the N.T.*, p. 419.

(33) Hoyt, pp. 85-86. (Nous utilisons la traduction de la Bible à la Colombe dans la citation.) Cf. pp. 147s sur Mt 11,14.

étaient forgée (34). Ils ont rendu nul le dessein de Dieu, mais seulement «à leur propre égard» (Lc 7,30). Sur l'instauration du royaume, leur hostilité n'a pas eu plus d'effet que l'ambassade des Juifs à Rome contre Archélaüs (allusion de Lc 19,14): monté auprès du Père, de l'Ancien des Jours, le Fils de l'homme a été investi de la royauté, et, quarante années plus tard, ses ennemis subissaient leur châtement. Jésus n'a pas fait mystère des suites immédiates du rejet, et des dispositions concernant le royaume: les Israélites charnels (héritiers naturels du royaume, du fait de leur naissance) son jetés dehors et perdus (Mt 8,12); le royaume est *enlevé* au judaïsme; il n'est pas *différé* quand au temps fixé, mais *transféré* à la nation, l'Israël selon l'Esprit, qui en porte le fruit de foi (Mt 21,43)(35). D'ajournement, point! Luc 10,11 paraît même enseigner le principe exactement contraire: quel que soit l'accueil, le règne s'instaure avec la même certitude majestueuse, «sachez que le royaume de Dieu s'est approché». Le zèle et l'habileté des interprètes dispensationalistes ne peuvent rendre recevables des thèses trop étrangères aux textes.

Pour Loisy et «l'eschatologie conséquent», si l'Eglise est venue au lieu du royaume, c'est que Jésus lui-même s'est lourdement trompé. Dans la voie ouverte par Johannes Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingue, 1892), c'est Albert Schweitzer qui a fait le bond décisif et a conquis le titre de chef de l'école (*Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1906, et ses ouvrages ultérieurs). On peut citer Martin Werner et Fritz Buri parmi les successeurs, mais, surtout, observer que l'idée de l'erreur commise par Jésus, et du rôle formateur joué dans le christianisme primitif par la déconvenue (mal avouée) de la parousie remise à plus tard, *sine die*, s'est infiltrée dans plus des deux tiers de la critique néo-testamentaire. Les eschatologues «conséquents» voient bien que Jésus emprunte à l'apocalyptique de son époque... plus qu'un vêtement d'images. A moins de sombrer dans un scepticisme auto-destructeur sur le témoignage historique des évangiles, il faut admettre que Jésus attendait, pour un temps tout proche, la grande révolution cosmique, avec la glorification royale du Fils de l'homme. Selon Schweitzer, il a d'abord cru la déclencher par l'envoi des disciples dans les villes et villages d'Israël (Mt 10,23). Il a dû

(34) Jésus relève cette différence, Mt 11,2ss (le risque du scandale, malgré l'accomplissement des prophéties), Lc 17,20s. Les Juifs auraient-ils refusé le royaume décrit par les dispensationalistes? En Jn 6,14s, c'est Jésus qui refuse!

(35) Nous comprenons à la lumière de ce passage la question d'Ac 1,6: (littéralement) «Est-ce en ce temps que tu restitueras le royaume à Israël?» Il doit s'agir du «royaume de Dieu» après le v. 3; l'expression est d'ailleurs toujours employée dans les Actes pour le contenu central de la prédication apostolique. Plutôt que d'imaginer les disciples, à la fin des Quarante jours, encore imbus des idées juives combattues par Jésus, nous pensons qu'ils se réfèrent à l'*opération inverse du retrait* de Mt 21,43, au retour à Dieu d'Israël par la reconnaissance du Christ (comme Jésus le laisse espérer en Lc 13,35, et Paul l'annonce en Rm 11 sous l'image de la greffe de réintégration des branches coupées).

réviser sa conception. Croyant comprendre que sa mort et son supplice constitueraient les «douleurs messianiques» nécessaires à l'enfantement du règne, il s'est livré, sûr que la fin du monde s'ensuivrait aussitôt (Mc 9,1 ; 14,62 ; et par.). Les disciples, grisés par des expériences spirituelles, se sont encore raccrochés à l'illusion : ils ont attendu, dans l'enthousiasme, l'avènement glorieux pour leur génération (Mc 13,30 et par. ; 1 Th 4,15.17) ; Paul a tiré de ce bref intérim un nouveau mysticisme. Il a fallu, sans le dire, déchanter, s'adapter à la dure évidence (toujours le principe de réalité !), s'installer dans le monde et se contenter de la présence sacramentelle, *ersatz* de la présence promise («protocatholicisme»). Ce schéma accueille ainsi les données d'eschatologie «réalisée» : ou bien on les interprète dans le seul sens de l'imminence (imaginaire !), comme en Luc 17,21, ou bien on y dénonce des additions et des retouches faites par l'Eglise, quand le retard a commencé de la gêner. Nul espoir pour nous de faire revivre le sens littéral du naïf message originel, d'autant moins que nous nous voudrions «conséquents» ; il n'y a de récupération possible que *via* l'herméneutique, mystique, morale, existentielle, politique...

Sur le débat des spécialistes autour de l'eschatologie «conséquente», un coup d'œil devra nous suffire : nécessité fait loi (36). On aimerait que des croyants réagissent d'emblée devant l'hypothèse du fourvoiement de leur Maître ! Le Seigneur nous est-il Seigneur seulement de certains points de vue, en laissant de côté tel domaine intellectuel ? Sommes-nous autre chose que des disciples ? Mais c'est suivre et servir le Seigneur que montrer, si l'on peut, la fragilité de l'argumentation adverse ; il nous faut jeter notre coup d'œil !

Malgré les trésors d'érudition dépensés, quel est le profit des travaux d'eschatologie «conséquente» ? Ils ont bien mis en évidence l'attente future du Nouveau Testament : impossible de tout résorber dans le passé «réalisé». Impossible, aussi, d'expliquer l'imminence de l'avènement royal par la seule pression métaphysique de l'éternité : «Il n'y a pas trace d'un concept de l'éternité suspendu verticalement, qui absorberait l'eschaton dans une relation permanente, intemporelle, et ne laisserait ni place ni sens à la continuité de l'histoire comme telle» (37). Mais l'imminence, sans s'évader de la chronologie, n'implique pas un délai défini : un orage peut «menacer» longtemps à l'horizon

(36) Pour le survol nous renvoyons aux synthèses d'André Feuillet, «Parousie», *Supplément au Dictionnaire de la Bible VI* (1960), cols 1331-1419 ; de Colin Brown, *art. cit.*, *New Intern. Dictionary...* II (1977), pp. 901-931 (cf. aussi B. Klappert, sur *basileia*, *ibid.*, pp. 381ss) ; de Donald Guthrie, *Theol. of the N.T.* (1981), pp. 409-431, 790-818, 868-874.

(37) Gerrit C. Berkouwer, *The Return of Christ*, trad. James Van Oosterom (Studies in Dogmatics ; Grand Rapids : Wm B. Eerdmans, 1972), p. 83. Cette fuite dans la verticalité est ce que reproche à juste titre Fritz Buri à la «théologie de la crise», *Die Bedeutung der neotestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie* (Zurich et Leipzig : Max Niehans, 1935). De Berkouwer, noter l'excellente réplique à Käsemann sur 2 P 3 (pp. 79ss).

(«imminent» a la même racine étymologique que «menace»). Il ne faut pas exagérer la fièvre eschatologique de la première communauté : «les discours très archaïques du début des Actes des Apôtres ne donnent nullement l'impression d'une attente fiévreuse et anxieuse de la fin; ils insistent plus sur ce que les disciples ont déjà reçu que sur ce qu'ils ne possèdent pas encore» (38). Paul s'exprime, en disant «nous les vivants» (1 Th 4) comme le fait naturellement tout chrétien, en chaque génération. Le procédé n'est pas admissible qui consiste à exciser ou expulser *a priori* les faits textuels contraires à la thèse : il est trop facile d'éliminer comme inauthentiques les gestes et les paroles de Jésus supposant que du temps va encore passer, avant la fin dont nul ne sait le jour et l'heure; Luc se distingue moins des autres évangélistes, à cet égard, qu'on ne l'a dit (39); sauf préjugé, il n'y a pas de raison suffisante pour ôter à Jésus la paternité des paraboles où la croissance exige un intervalle, où le Maître, l'Époux, tarde à venir (40). Les affirmations d'eschatologie «réalisée» méritent plus de considération, et, suprêmement, l'événement de Pâques, balayé par l'eschatologie dite conséquente avec les illusions du temps! Karl Barth n'a pas tort de prendre d'abord appui sur lui, en affirmant un unique retour (*Wiederkunft*) de Jésus descendu dans la mort, mais sous trois formes interdépendantes : à Pâques, à la Parousie du Dernier Jour, et comme le Paraclet entre les deux (41). Ce n'est pas là, observe Heinrich Ott, apologetique de circonstance, mais simplement «le produit de sa découverte théologique fondamentale» (42), découverte barthienne que nous ne méprisons pas. Quand aux signes du royaume et de la fin, ils suggèrent qu'un délai peut s'écouler, sans contredire pour autant à l'imminence et la soudaineté : ce sont des *signes*, en effet, et non pas seulement des *signaux*; guerres, famines, tremblements de terre, anarchie, immoralité, apostasie, ils n'ont pas d'abord pour fonction de signaler le moment précis de la phase ultime, mais de signifier la décrépitude du vieux monde, en précaire sursis (43). L'eschatologie «conséquente» fait subir à la riche complexité du Nouveau Testament une mutilation désastreuse : le Dr Schweitzer et ses assistants n'ont pas ici le bistouri très heureux.

(38) A. Feuillet, col. 1411 (cf. col. 1356).

(39) Cf. Colin Brown, pp. 917ss, en particulier 920s, prenant appui sur les travaux d'E. Earle Ellis. Cf. aussi A.L. Moore, «The Delay of the Parousia in the New Testament», *TSF Bulletin* n° 52 (aut. 1968), p. 14, quintessence de l'ouvrage majeur de Moore, *The Parousia in the New Testament* (Suppl. à *Novum Testamentum* 13; Leyde: E.J. Brill, 1966).

(40) Voir la belle démonstration d'I.H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (Londres: Tyndale Press, 1963; éd. revue TSF, 1973). Marshall répond, au long de ce travail, particulièrement à E. Grässer.

(41) *Dogmatique*, IV, 3*, pp. 321ss. Ce télescopage est déjà, à notre avis, le fait de Jn 14. Nous sommes réticent, en revanche devant l'analogie trinitaire que propose Barth (p. 323; p. 325, la péricorèse): goût immodéré de la symétrie, et non sans danger.

(42) *Eschatologie: Versuch eines dogmatischen Grundrisses* (*Theol. St.* n° 53; Zollikon: Evangelischer V., 1958), p. 24.

(43) Cf. Pierre Maury, *L'Eschatologie* (N.S. théol. n° 8; Genève: Labor & Fides, 1959), pp. 62ss.

Les quelques versets toujours cités s'expliquent-ils autrement que par l'erreur prétendue de Jésus? Et pouvons-nous encore croire à l'imminence après dix-neuf siècles? Matthieu 10,23 ne signifie sans doute pas seulement, solution platissime, que Jésus va lui-même rendre visite aux villes d'Israël à bref délai, après l'envoi des disciples en éclaireurs (44). Jésus aurait-il en vue le jugement particulier d'Israël en l'an 70? (45) Moore, lui, perçoit un avertissement, contre l'optimisme excessif ou la soif du martyr: la mission auprès des Juifs échouera, vous n'aurez pas réussi à les convaincre avant la Parousie! (46) Nous préférons comprendre soit, avec Barth, que Jésus pense à la résurrection, à partir de laquelle la mission des Douze s'élargira des villes d'Israël aux extrémités du monde (47); soit, avec Guthrie, que Jésus rassure les disciples menacés de persécution (48). Sur un deuxième passage, l'intention des évangélistes ne fait guère de doute: ils réfèrent la déclaration de Marc 9,1 à la Transfiguration qu'ils racontent à la suite, révélation anticipée de la résurrection, de la gloire parousiaque de Jésus; pourquoi rechignerions-nous à recevoir leur lumière? (49). La réponse au grand-prêtre (Mc 14,62 et par.) combine deux citations chères à Jésus, parce qu'elles réfutaient l'idée du royaume et du messie admise avec R.T. France trois étapes principales: la résurrection pascale, le jugement de Jérusalem en 70, et la parousie finale (51). Reste le difficile discours du Mont des Oliviers, avec l'affirmation que «cette génération ne passera pas jusqu'à ce que toutes ces choses ne soient arrivées» (Mc 13,30 et par.). Indiquons l'orientation de nos choix. Malgré l'attrait de la brillante interprétation de R.T. France, montrant que les trente et un premiers versets *peuvent*

(44) J. Stafford Wright, «Times and Seasons», in *Dreams, Visions and Oracles*, op. cit., p. 168.

(45) A. Feuillet, col. 1341.

(46) *Art. cit.*, p. 13. Guthrie, p. 797, n. 26, cite E. Schweizer dans un sens voisin.

(47) *Dogmatique*, III, 2** (1961), pp. 189s.

(48) *Theol. of the N.T.*, p. 797. Avec une différence: Guthrie explique qu'il y aura assez d'étendue pour fuir, assez de refuges disponibles (cf. n. 3): nous pensons plutôt que c'est la venue du Fils de l'homme au sens d'intervention libératrice qui pourrait rassurer les disciples, selon le thème «ces jours seront abrégés, à cause des élus», «il leur fera *promptement* justice», etc.

(49) Avec Barth, *ibid.* (III, 2**), pp. 189 et 166s, et Moore, p. 13.

(50) Souligné par Feuillet, col. 1333, et par Richard T. France, *Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Grand Rapids: Baker Book H., 1982; 1^{re} éd. Tyndale Press, 1971), pp. 139ss, 145s, 169, 235.

(51) *Ibid.*, pp. 145 et 235.

concerner la seule destruction de Jérusalem (en 70) (52), nous restons enclins à attribuer au chapitre le mélange ou la surimpression des deux fins évoquées «en clair» par la double question introductive (en Mt 24,3): la fin du «monde» juif, la fin du monde tout court; cette association est riche de sens, elle reflète la fonction d'Israël comme représentant de l'humanité (dans la grâce et dans le jugement), et l'importance théologique de la ruine du Temple et de la ville, difficile à surestimer. L'intention de Jésus n'est pas de fixer la chronologie! Les *blepete* qui scandent le progrès du morceau permettent d'approuver dom Jacques Dupont:

... Un discours qui s'annonçait d'abord comme une révélation apocalyptique devient finalement ce qu'on a pu appeler "discours anti-apocalyptique": à la curiosité avec laquelle les apocalypses cherchent à savoir ce que sera l'avenir, il substitue une attitude chrétienne faite de méfiance à l'égard de gens trop bien renseignés et de constante vigilance en fonction d'une venue du Seigneur qui peut se produire à n'importe quel moment (53).

Dans cette perspective, Marc 13,30 se lit fort bien, pourvu qu'on prenne l'aoriste *génétaï* comme ingressif: Jésus se réfère «à tout le complexe des événements qu'on peut appeler "signes de la fin" et dont la génération contemporaine fera l'expérience, sans nécessairement les épuiser» (54); prenez garde! Tout cela commencera de se produire dès votre temps, mais ce ne sera que le commencement des douleurs (vv. 7.8)! Ces divers passages ainsi expliqués, on est tenté d'endosser le commentaire impitoyable de Karl Barth sur l'eschatologie «consé- quente»: «la plus grande trivialité, en son genre, de tous les temps» (55).

L'imminence n'est plus d'abord affaire de date fixée; elle traduit la relation essentielle de notre présent et de cet avenir, qui est le prochain acte de salut et qui procède, en premier corollaire, de l'œuvre passée du Christ. «La Parousie est proche, non parce qu'elle doit nécessairement venir avant un nombre donné d'années, mais parce qu'elle demeure, si longs que soient les délais de la patience de Dieu et des desseins de sa grâce, ce qui appartient nécessairement aux choses déjà arrivées en Christ, le dévoilement du mystère de l'incarnation et la révélation de la gloire du Christ» (56). En outre, de même que l'Ancien Testament connaît des «jours de YHWH» pour conclure *partiellement*, pour juger

(52) *Ibid.*, en particulier pp. 227-239 sur les versets 24-27 (P. 230, n. 12 désaccord avec Feuillet sur les vv. 32-37; autrement Feuillet va dans le même sens).

(53) «La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13», in *Apocalypses et Théologie de l'espérance* (volume du Congrès de l'ACFEB (Lectio divina 95; Paris: Cerf, 1977), p. 257 (toute l'étude est admirable, pp. 207-269).

(54) Moore, cité et défendu par C. Brown, p. 912.

(55) *Dogmatique*, IV, 3*, p. 324.

(56) Moore, *art. cit.*, p. 15.

ou sauver tel peuple particulier à tel moment de l'histoire, de même qu'il peut parler alors de «venue» de YHWH, *et sur la nuée* (Es 19,1), le Nouveau Testament peut viser, avec la venue dernière du Seigneur, d'autres «venues», intermédiaires: la «petite monnaie» du Dernier Jour. On admet couramment que le jugement de l'an 70 préfigure la fin du monde; les lettres aux sept Eglises évoquent une venue locale, en jugement, du Christ glorieux (Ap 2,5.16) (57). Il faut en tenir compte à propos de l'imminence, et de la nécessité de veiller toujours: la fin empiète déjà sur le présent, sous la forme de ces «dénouements» personnels ou collectifs dont le Père seul sait le jour et l'heure. Face au dogmatisme de l'école de l'eschatologie «conséquence», il nous est permis de veiller toujours, sachant de quelle façon «le Seigneur est proche». John Henry Newman a trouvé l'image pour l'écrire:

... Jusqu'à la venue du Christ dans la chair, le cours des choses a couru droit à ce but, s'en approchant davantage à chaque pas; mais maintenant, sous l'Evangile, la direction a changé (si je peux dire); quant à la seconde venue, le mouvement ne va pas vers la fin, mais le long de la fin, au bord de la fin; il est en tout temps proche de ce grand événement, et il y atteindrait aussitôt s'il allait dans sa direction. Le Christ, donc, est toujours à notre porte; aussi proche il y a 1800 ans qu'aujourd'hui, et non pas plus proche maintenant qu'alors, et non pas plus proche quand il viendra qu'il ne l'est aujourd'hui (58).

Le déploiement des temps

L'examen des théories d'ajournement nous permet de maintenir que le règne ou royaume *est venu*; mais il fait ressortir l'autre moitié de l'enseignement scripturaire, véridique et non pas illusoire: le royaume reste aussi à *venir*, – «Que ton règne vienne!» continue de prier l'Eglise. Cette structure double peut éclairer le phénomène du mal persistant.

La dualité des aspects présent et futur du royaume, du «déjà» et du «pas encore», est une vérité largement reconnue, *via media aurea* entre l'eschatologie «réalisée» et l'eschatologie «conséquence». Joachim Jeremias et Werner-Georg Kümmel penchent un peu du côté du *déjà*; Oscar Cullmann tient l'équilibre, avec les spécialistes évangéliques, Herman Ridderbos, G.E. Ladd, I.H. Marshall... Richard Longenecker met en lumière la régularité de l'attestation des deux stades: Actes 2,16ss a son complément, après 3,18, en 3,20s; Hébreux 1,1 en 2,5; Hébreux 9,26 en 9,28b; 1 Pierre 1,20 en 1,5... (59). Nous ajoute-

(57) Feuillet, col. 1397, commentaire: «Ainsi donc, pas plus que dans les Synoptiques, la venue eschatologique du Fils de l'homme n'a ici un sens univoque».

(58) Cité (et approuvé) par F.F. Bruce, «Foreword», in *Dreams, Visions and Oracles*, p. 9. Toute image a, bien sûr, ses limites; il reste vrai, temporellement, que nous nous rapprochons jour par jour du Jour (Rm 13,11).

(59) «The Return of Christ», in *Dreams, Visions and Oracles*, p. 145.

rions volontiers le parallèle et la distinction des deux résurrections, la première présente et spirituelle, la seconde corporelle et générale, en Jean 5,25 et 28, et le témoignage si net de 1 Jean 3,2. C.H. Dodd a lui-même assoupli sa position (60), et accepté la formule de Jeremias : *sich realisierende Eschatologie*, eschatologie en train de se réaliser, en cours de réalisation (61). Nous préférons encore celle de Georges Florovsky, eschatologie *inaugurée* (62). Elle nous semble le mieux correspondre à l'image biblique des *prémices*, employée pour le Christ ressuscité (1 Co 15,23) et pour le don de l'Esprit (Rm 8,23; la métaphore des *arrhes* se trouve en 2 Co 1,22; 5,5; Ep 1,14). Il y a davantage dans «prémices» que dans «anticipation» ou «prolepse» (*prolēpsis*): notion qui a retenu les faveurs de Wolfhart Pannenberg (63) et de Jürgen Moltmann (64). L'idée d'anticipation se prête aux jeux et jongleries conceptuels, où brillent nos deux auteurs; ses fondations sont instables chez Pannenberg (65), et elle favorise chez Moltmann un traitement bizarrement *spatial* de l'avenir ou du temps (66); elle privilégie le pôle *futur*, ce qui se trahit chez Moltmann par des réticences à l'égard de l'idée d'accomplissement déjà réalisé (67); alors que les «prémices» bibliques

(60) F.F. Bruce, «C.H. Dodd», pp. 248s.

(61) C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1953), p. 447, n. 1. Joachim Jeremias, *Les Parables de Jésus*, trad. Bruno Husch (Le Puy et Lyon: Xavier Mappus, 1962), p. 219.

(62) Citée par Dodd, *ibid.*

(63) Dès *Offenbarung als Geschichte* (Cahier n° 1 de *Kerygma und Dogma*: Goettingue: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), pp. 98, 105 («Vorwegnahme»), et couramment par la suite: en Christologie, c'est la prolepse de la fin de l'histoire (auto-révélation de Dieu) dans la résurrection historique de Jésus, qui fonde tout, l'extension du caractère d'anticipation au ministère anté-pascal et l'éternelle divinité (rétroactivité ontologique) – ce qui n'empêche pas W. Pannenberg de suivre en partie les eschatologues «conséquents»: «Il ne fait pas de doute que Jésus s'est trompé en annonçant que le Règne de Dieu surviendrait du vivant même de sa génération.» – *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefoghe (Paris: Cerf, 1971), p. 285.

(64) Cf., par exemple, *Théologie de l'espérance II: Débats*, trad. G.-M. Charlier et J.-P. Thévenaz (Paris: Cerf-Mame, 1973), pp. 269, 273s. Ce langage est cependant plus caractéristique de Pannenberg que de Moltmann: ce dernier parle plus volontiers de la résurrection sur le mode de la promesse, de l'avenir promis du Christ déjà manifesté dans le présent, voire de Jésus ressuscité «dans l'avenir», «dans le jugement définitif de Dieu», cf. *Le Dieu crucifié*, trad. B. Fraigneau-Julien (Paris: Cerf-Mame, 1974), pp. 191s. La différence d'avec Pannenberg vient en partie du flou qui affecte les contours de l'événement «historique».

(65) Si le sens, et l'auto-révélation de Dieu, sont la totalité ou totalisation de l'histoire, comment une totalité sera-t-elle anticipée? Il y a *contradictio in adjecto*. (Cf. la critique de Pannenberg par Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris: Cerf-Mame, 1970, pp. 80ss). Pannenberg sent le danger, et pour permettre l'anticipation, distingue l'événement final et la totalisation, cf. Ignace Berten, *Histoire, révélation et foi: dialogue avec Wolfhart Pannenberg* (Bruxelles: Cep, 1969), pp. 30s (et n. 25). Mais la relation n'est pas claire; les énoncés de Pannenberg paraissent diverger entre eux, pour ne rien dire des autres difficultés d'un hégélianisme amputé de la Nécessité rationnelle.

(66) Il est sans cesse question de l'avenir comme d'un espace en avant, où se passent déjà des choses... Mais l'avenir *n'existe pas!*

(67) Moltmann rejette l'idée de l'accomplissement de la promesse pour ne parler que de sa confirmation et validation (*Théologie de l'espérance*, p. 245; «mises en vigueur» est peut-être traduction trop... vigoureuse); il émet des réserves sur le règne céleste présent du Christ

ont, elles, *prééminence* de qualité sur la récolte future ! Quant au dernier point, notre reproche est juste inverse de celui qu'on peut faire à Karl Barth, pour qui le « temps accompli » de la résurrection (*plêrôma tòn kairôn*) resplendit d'un tel éclat qu'il éclipse la consommation encore à venir (68). Nous proposons qu'on appelle eschatologie « anticipée » l'introduction du royaume à partir de Jean-Baptiste, quand il s'est avec force frayé la voie (*biazetai*, Mt 11,12), et eschatologie « inaugurée » le régime en vigueur depuis Pâques et Pentecôte. Ainsi se distinguent « les temps et les moments ».

Un trait rend la distinction des « temps » du règne ou royaume précise et nette dans le Nouveau Testament, mais trop d'auteurs le laissent dans l'ombre. La présence du royaume, discrète comme une semence, *ne s'éprouve que dans l'Esprit*, et l'apôtre Paul, qui pense le plus en fonction de l'anthropologie, établit la corrélation avec les « plans » de la vie humaine. L'Esprit vivifie l'homme « intérieur », alors que le royaume est seulement futur pour l'ordre extérieur du monde, dont nous sommes solidaires par le corps. Jean Héring notait déjà au sujet du royaume « qu'il se réalise actuellement [pour les évangiles] en tant que spirituel, dans le cœur de ceux qui acceptent la Prédication avec Foi et qui se repentent », en ajoutant que cette « partielle » réalisation « restera même dans le domaine moral » (69). Sans cette élucidation, le *déjà* et le *pas encore* se mêlent et se combattent confusément, sur le même plan. On oscille de l'un à l'autre, en baptisant cette instabilité « dialectique », sans conclusion nette ni repères. Quand il faut déduire les directives pour le comportement et la mission du chrétien, on n'évite pas l'arbitraire (qui dira le juste dosage du « déjà » et du « pas encore » ?). Certes, on reconnaît que le royaume s'est instauré de façon cachée, perceptible par la foi et non par la vue, mais on n'ose pas pousser plus loin. Le monisme anthropologique (refus de distinguer âme et corps comme constituants de l'humanité), tellement agréable à la mentalité moderne, et revêtu entre 1930 et 1960 du prestige de la prétendue mentalité « hébraïque », fait blocage. On redoute de se faire taxer de « platonisme pour le peuple », ou au moins d'idéalisme : ce qui produit un idéalisme

glorifié (*ibid.*, p. 169), considère que ni la vie éternelle ni « l'Esprit éternel des cieux » ne sont encore donnés aux croyants (*ibid.*, p. 173). Nous sympathisons avec sa réaction contre l'eschatologie réalisée verticaliste et sacramentaliste, mais l'excès est patent. En fait, Moltmann protège l'identité dialectique qu'il pose entre la crucifixion et la résurrection, et qui lui fait écrire plus tard que la résurrection « n'est pas un événement qui succède à la mort » de Jésus, mais que la mort en croix est la « preuve » de la résurrection, sa dimension immanente (*le Dieu crucifié*, pp. 92, 213, cf. 208, 212...).

(68) L'usage de l'analogie trinitaire y contribue, soit entre les trois formes du retour (cf. n. 41 *supra*), soit entre la Création, la Réconciliation, et la Rédemption (à venir) : *du fait de la concentration christologique*, de la méthode qui déduit les autres « moments » du moment central. La création est comme une ombre portée en avant, la parousie finale comme une réverbération subséquente.

(69) *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, nouv. éd. 1959), p. 48.

renversé ! Il faut revenir de ces excès (70) : l'unité n'exclut pas la dualité ; l'homme *est* son corps, mais aussi il l'*a* (tel est le « mystère » de son incarnation), il *a* ce morceau de la terre, solidairement, comme une part de son être distincte du moi intime, par laquelle il s'exprime et pâtit, reçoit et donne, et qu'il doit « tenir en bride ». Malgré la constante interaction, les deux plans ne se confondent pas. Jamais le Nouveau Testament ne dit que la régénération du *monde* soit déjà accomplie, ni la libération du corps (les guérisons miraculeuses ne sont que les signes d'un royaume qu'on ne voit pas encore) ; jamais le Nouveau Testament ne dit au croyant qu'il lui faille encore attendre la résurrection de l'homme *intérieur*, sa participation à la vie éternelle, à la vie du royaume. Le royaume de Dieu est justice, paix et joie dans le Saint-Esprit, lui qui est vie en union étroite avec l'esprit de l'homme lui-même, et renouvelle de jour en jour l'homme intérieur (Rm 8,10.16 ; 2 Co 4,16) ; puisque la figure de ce monde passe, le corps attend encore sa rédemption, il est solidaire de toute la création gémissante, l'homme extérieur se désagrège au fil du temps (1 Co 7,31 ; Rm 8,20-23 ; 2 Co 4,16). Ici aussi, discernons les *kairoi* !

Si le royaume ou règne victorieux du mal vient en plusieurs fois, s'il est présent seulement *in Spiritu Sancto*, la persistance du mal après son instauration n'offre plus le même scandale : car tous n'ont pas l'Esprit, et le vieux monde, pourri par le péché, perdure. La mort, vaincue en Celui qui est le Pionnier de la vie, et dans la résurrection spirituelle des siens, n'est pas encore « mise sous ses pieds » (1 Co 15,20-28). L'Adversaire, jeté dehors, et lié de sorte qu'il ne peut empêcher l'évangélisation du monde, répand sa rage sur la terre dans le peu de temps qui lui reste (Ap 12,12). En vérité plusieurs prophéties vétéro-testamentaires du règne laissaient comprendre que l'élimination du mal ne se ferait pas dans l'instant, en accord avec la typologie de l'histoire royale : David guerrier avant Salomon le pacifique ! Le Messie, dans son règne, usera de vaillance comme de justice rétributive (Mi 5,4s ; Es 11,2.4 ; cf. la reprise du dernier verset cité pour un fait final de notre économie, 2 Th 2,8). YHWH l'installe sur son trône en lui commandant de soumettre ses ennemis (Ps 110,1s) – première phase *militante* ou conquérante du royaume, dont l'apôtre souligne, contre les négateurs de la résurrection, qu'elle implique la victoire sur la mort, dernier ennemi : « il faut qu'il règne, d'après l'oracle, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses

(70) James Barr, *Old and New in Interpretation* (Londres : S.C.M., 1966), pp. 52ss a dénoncé le cliché avec sa vigueur coutumière (le point de vue dichotomiste attribué aux Grecs est bien attesté dans le judaïsme du début de l'ère chrétienne). J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, pp. 229s, n. 67, s'exprime d'heureuse façon sur le sujet, sous l'influence de Käsemann. Robert H. Gundry, *Sôma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (Monog. S.N.T.S. 29 ; Cambridge : University Press, 1976) a lancé l'attaque la plus dévastatrice contre le monisme anthropologique des Pedersen, Bultmann, J.A.T. Robinson... Il force même la note par moments, mais Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons...* (Exeter : The Paternoster Press, 1980), p. 282, et D. Guthrie, *op. cit.*, p. 176 (cf. 177 : « dual idea » chez Paul) doivent admettre la solidité de sa thèse majeure.

ennemis sous ses pieds», donc jusqu'à la résurrection des siens (1 Co 15,25s). Peut-on suggérer qu'il faut un certain temps à la «petite pierre» du royaume de Dieu pour grossir et remplir la terre, tandis que s'écroule la statue (Dn 2,34s.44; cf. l'énigmatique «prolongation de vie» laissée aux trois premières bêtes dans la vision parallèle, 7,11)? Ce n'est pas sûr. Mais Ezéchiel, lui, annonce sans équivoque qu'*après* la venue du prince-roi David, unique berger de l'unique troupeau, après l'alliance de paix, après l'accomplissement des promesses de retour et de sécurité (37,24.26; 38,8.11s.14), montrera contre le peuple de Dieu la horde innombrable de Gog! Dans sa première phase, *in Spiritu Sancto*, le royaume de Dieu ne s'instaure pas sous la forme qu'attendaient la plupart des hommes, il ne supprime pas le mal d'un coup, il déploie sa reconquête libératrice dans la durée: un certain temps, le mal persiste.

La virulence de la riposte

La structure temporelle de l'établissement du règne soulage la tension ressentie entre les affirmations: «le royaume est venu»; «le mal n'a pas disparu»; mais comment expliquer la virulence accrue? Ah! si nous voyions les ennemis du Christ successivement abattus, impuissants comme un marche-pied! Mais c'est l'intensification de leurs entreprises qui s'étale, et que prédisent d'ailleurs quelques-unes des prophéties!

La question de fait n'est pas si facile à trancher. Le mal, depuis le Christ, a-t-il progressé dans le monde? Nous le prêchons communément, mais ! faut reconnaître qu'une forte pression psychologique s'exerce dans le sens du pessimisme: on soupçonne spontanément l'optimisme d'indulgence pour les maux qu'il se refuse à grossir; on pense mieux mobiliser les énergies en sonnant le tocsin; parmi les chrétiens, on craindra de paraître moins spirituel, suspect de sympathie pour le monde, si on ne noircit pas le tableau (le vrai prophète doit condamner). Il n'y a pas que les paysans pour n'avouer jamais une excellente année! Il faut, dans ces conditions, du courage au théologien réformé Loraine Boettner pour affirmer un «progrès merveilleux» réalisé en dix-neuf siècles d'histoire dans les domaines matériel et spirituel (71). On tend à oublier les tares abominables du monde païen; on minimise les avantages, dans tous les domaines, dont bénéficie notre génération. Il n'est pas beaucoup de détracteurs de notre société qui ne demanderaient à y revenir bien vite, si on les embarquait dans la machine à remonter le temps! Mais de là à conclure au «bilan globalement positif»... on se rappelle aussitôt tant d'horreurs de ce siècle! A l'échelle de l'histoire universelle, qui peut mesurer la quantité et la qualité des maux additionnés? Il y faudrait une compétence infinie!

Le seul Juge à la compétence infinie nous laisse deviner, dans sa révélé-

(71) «Postmillennialism», in *The Meaning of the Millenium*, *op. cit.*, pp. 125ss.

lation, un verdict nuancé. Après les semailles du Fils de l'homme, l'ivraie pousse, et le blé aussi (Mt 13,24-30.36-43): le mal et le bien croissent ensemble; le règne de Dieu avance, et l'édification de l'Eglise profite aussi au monde (cf. 1 Tm 4,10); simultanément, la révolte va vers son paroxysme, gagnant en virulence et en malignité. Riposte de l'ennemi (Mt 13,28)! Il se démène malgré la défaite et la limitation – pour riposter à cette défaite et cette limitation (Ap 12,12). Cette pensée peut nous aider à interpréter l'augmentation de l'iniquité et de la souffrance dans le « présent siècle », après Jésus-Christ.

Or l'Apocalypse démasque le secret de cette riposte. Il réside dans une singerie diabolique: une fausse trinité se fait adorer sur la terre, Dragon, Bête, et Faux-Prophète. Elle s'associe Babylone, la Prostituée, caricature odieuse de l'Epouse, Jérusalem. La Bête, synthèse des bêtes de Daniel, singe le Christ: elle instaure son règne par une quasi-immolation et un succédané de résurrection (Ap 13,3), elle reçoit une imitation du Nom divin (elle était, elle n'est pas, et elle viendra, Ap 17,8), qui implique parousie (*parestai*). Cette Bête, Messie de Satan, s'identifie pour nous à l'Antichrist dont parle la première Epître de Jean et au « fils de perdition » qu'annonce Paul aux Thessaloniens. On observe, en effet, dans les trois passages, le même schéma: une influence présente, un paroxysme ou déchaînement futur (72). Car le paradoxe de la Bête, c'est qu'elle « est » la huitième de ses propres têtes (à venir), et aussi l'une des sept (Ap 17,11) (73). L'Antichrist de 1 Jn 2,18, à la fois celui qui s'oppose au Christ et celui qui veut se substituer au Christ (selon les deux sens de la préposition *anti*), représenté par les docteurs apostats du proto-gnosticisme, semble néanmoins un personnage à venir (74). De même, l'activité présente du mystère d'iniquité, qui agit déjà, puis son déblocage, seront suivis de la « parousie » de l'homme de l'*anomia* (2 Th 2,9). Cet homme qui porte à son comble la prétention adamique de s'égalier à Dieu, le fait en imitant le Christ: homme qui se fait dieu, il singe le Dieu fait homme, son seulement pécheur mais apostat, non seulement païen mais Antichrist! Ces enseignements prolongent l'aver-tissement de Jésus sur les faux christes et les faux prophètes (Mc 13,22):

(72) On retrouve encore le même schéma dans Ap 20,1-3.7-10, Satan limité, puis un bref déchaînement. Nous interprétons de façon parallèle.

(73) Que la Bête soit Rome, plus ou moins littéralement, cela n'est pas douteux. Mais nous nous appuyons sur la primauté du symbolisme biblique dans l'Apocalypse, et l'influence de Dn 7, pour envisager que les têtes ne soient pas, ou pas seulement, des empereurs successifs. Peut-on imaginer qu'elles représentent les sept grands empires connus par l'Ecriture? Les cinq qui sont tombés: l'Egypte, l'Assyrie, et les trois premiers de Daniel; le sixième, qui règne: Rome (quatrième de Dn 7); le huitième, chiffre du Christ, est le même (666), ressuscité, après un septième indistinct (chrétienté?). Le paganisme, blessé à mort par le Christ au temps de Rome, aura une étonnante résurrection avant d'être détruit. Hypothèse de lecture aventureuse, comme beaucoup sur l'Apocalypse...

(74) Malgré l'avis de plusieurs, comme Feuillet, col. 1396. Nous suivons plutôt John R.W. Stott, *The Epistles of John* (Tyndale N.T. Comm.; Londres: Inter-Varsity Press, 1964), pp. 103-109.

dualité conservée dans l'Apocalypse, et dont la trace subsiste avec la mention de l'esprit de l'antichrist en 1 Jean 4,3 (v. 1 : faux prophètes), et de la puissance de Satan qui s'associera à la parousie de l'Impie (2 Th 2,9). Tel est le mal après le Christ.

Dans la subtilité mimétique de la riposte satanique se cache le virus de sa virulence. Nous ne devons pas trop nous étonner si le mal se fait plus méchant dans le monde «post-chrétien». Selon l'adage que nous avons déjà cité : *corruptio optimi pessima!* Le diable, incapable de créer, produit du plus beau modèle la plus séduisante, et donc, vénéneuse, imitation.

Cette compréhension nous aide à discerner le mal de notre temps. Nous assistons, certes, au *retour de Dionysos*, comme l'a montré brillamment Jean Brun (75) : car le huitième roi est déjà le sixième, c'est la Bête du paganisme qui ressuscite à la fin, l'Antichrist réalise le projet du péché originel. Mais le trait spécifique du mal contemporain, c'est qu'il est post-chrétien. L'humanisme sécularise le privilège biblique de l'homme, l'historicisme sécularise l'accent biblique sur l'histoire, le «politisme» sécularise le message du royaume de Dieu. La sécularisation imite elle-même la dédivinisation du monde opérée par le christianisme. L'arrogance de l'homme qui se fait dieu et détruit la terre (Ap 11,18) n'aurait pas été possible sans le réveil (hors de l'engloutissement païen par le monde, hors de la servitude des *stoicheia*) provoqué par la vision biblique du monde. Paul Schütz en fait la démonstration passionnée, en insistant sur ces deux types d'homme : le savant et le politicien ; il développe de plusieurs points de vue le paradoxe formulé par C.F. von Weizsacker : «Christus ermöglicht den Anti-Christ» (76). Il explique comment le schème sujet-objet, caractéristique de la pensée humaniste, s'enracine dans la conscience du péché qu'a introduite le christianisme : la confession de péché radicalise la dualité qu'implique la réflexion, l'homme se désolidarise de lui-même et se prend pour objet. Le thème de la nouvelle création se sécularise dans la pensée révolutionnaire : c'est l'homme qui fera «toutes choses nouvelles». Même la théologie du Tout-Autre est une forme déguisée d'anti-christianisme (77).

La dernière remarque peut se généraliser. Le mal post-chrétien, dans sa forme la plus pernicieuse, est *apostasie*. Le mal du mal, après Jésus-Christ, est le faux christianisme, ce que Karl Barth appelait *Mimikri*-

(75) *Le Retour de Dionysos* (Paris : les Bergers et les Mages, 1976, 2^e éd. rév.).

(76) *Parusia : Hoffnung und Prophetie* (Heidelberg : Verl. Lambert Schneider, 1960), p. 601 ; c'est toute la section 597-617 qui intéresse notre étude, et même au-delà (p. 624 : «Fleischwerdung des Ewigen Wortes ist Entfesselung... des Fleisches»).

(77) *Ibid.*, pp. 602, 605s, 615s, et pour le dernier point, p. 609 (p. 608 : la dialectique perd le dialogue). La théologie de Schütz souffre, cependant, d'un «point aveugle» : la négation du plan de Dieu pour l'histoire (p. 622 : «kein Heilsplan»). Schütz est victime de la «liberté» humaniste, et ne voit pas qu'il n'a plus alors qu'un Dieu fini, dé-divinisé.

Kirche (78), et qui commence par l'adultération de la vérité chrétienne dans l'Eglise. C'est bien ce que les Epîtres de Jean nous font comprendre en qualifiant d'antichrists les faux-docteurs. Lorsqu'on se scandalise de tant de maux imputés au «christianisme» dans l'histoire, a-t-on éprouvé les titres de ce qui passe pour chrétien? A-t-on identifié le «petit troupeau» à qui il a plu au Père de donner le royaume (Lc 12,32)? Dans le champ du monde, en attendant que le Fils de l'homme expulse de son royaume médiatorial conquérant tous les scandales (Mt 13,41), l'ivraie et le blé se discernent malaisément. Seule la directive existentielle est facile à tirer: «Soyez sur vos gardes, je vous ai tout prédit»; «ce que je vous dis, je le dis à tous: Veillez» (Mc 13,23.37).

La nécessité de la foi

Reste la dernière et obscure question: pourquoi Dieu a-t-il choisi de faire attendre la manifestation de son règne? Pourquoi ne l'a-t-il instaurée que sous une forme cachée, et dans l'Esprit? «Comment est-il possible que l'avenir devenu un présent **alors** n'ait pas envahi le monde **entier** comme un raz de marée?...» (79). Pourquoi Dieu n'a-t-il pas d'un coup ôté le mal du monde? Pourquoi a-t-il laissé au diable le temps de sa riposte, avec toutes les séductions d'un faux christianisme? Nous ne sommes pas au conseil de Dieu pour expliquer toutes ses voies. Si la réponse fait partie des choses cachées qu'il se réserve (Dt 29,28), nous nous inclinons paisiblement; mais si les choses révélées jettent quelque lueur sur la question, il nous incombe de la recueillir.

Karl Barth, prédicateur du «tout-accompli», prend à bras-le-corps la difficulté. Après avoir pris en compte des réponses justes mais insuffisantes (la nature invisible de la transformation, le «pas encore», l'importance du progrès de l'Eglise), Barth atteint la réponse essentielle: Dieu a voulu donner du temps à la créature «pour qu'elle n'assiste pas simplement "en spectateur" à la moisson qui suit les semailles de la réconciliation, mais pour qu'elle y participe activement» (80). Il faut que nous ne soyons pas «seulement des objets pour lui, mais bien des sujets responsables, actifs, libres...» (81). Il n'a pas voulu achever «en passant... par-dessus notre tête» (82). Sans notre réponse de foi, la réconciliation aurait été «dictatoriale», «une contrainte majestueuse imposée à l'humanité» (83); sans le sursis voulu par Dieu, «sa grâce eût

(78) *Dogmatique*, IV, 3*, p. 293. K. Barth souligne (p. 294) l'impuissance de ce mal, malgré son danger: à preuve les résurrections de l'Eglise dans la fausse Eglise, plus d'une fois.

(79) Karl Barth, *ibid.*, p. 347.

(80) *Ibid.*, p. 364.

(81) *Ibid.*, p. 365.

(82) *Dogmatique*, IV, 1***, fasc. 19 (1953, tr. fr. 1967), p. 105.

(83) *Ibid.*, p. 103.

été un acte de **brutalité**» (84); la décision «aurait été un bienfait imposé de force», comme ceux qu'ont portés les Européens aux peuples colonisés (85). Cela implique que «le pouvoir et la liberté sont encore laissés à l'attaqué [le pécheur] de s'enfermer dans sa fatidique résistance» (86): d'où la persistance du mal, et Jésus-Christ «est le tout premier à être surpris et effrayé qu'il ne soit pas encore écarté» (87). Malgré cette étrange affirmation (assez isolée), Barth a grand souci de montrer que tout vient du Christ, qui ne subit pas ce combat, mais le fait procéder de sa plénitude, de la perfection de la réconciliation (88). Il explique qu'autrement :

Dieu aurait dû se "réserver" lui-même, nous priver de sa présence et de son action sous la forme de sa promesse avant-dernière, valable pour le temps que nous vivons; il lui aurait fallu renoncer à démontrer sa puissance précisément dans notre présent, dans ses conditions, ses limites et ses problèmes, dans la fragilité de notre existence au sein de ce monde imparfait – s'économiser la peine d'être notre Dieu et de vouloir que nous soyons son peuple dans la situation qui est la nôtre (89).

Nous tenons donc la réponse: liberté est restée au mal pour que l'homme réponde librement; la gloire du Dieu de la grâce l'exigeait.

Comment apprécier la construction barthienne? Berkouwer, très peu amateur de transparence rationnelle, conclut à l'échec de l'explication (90). La dernière raison de Barth en tout cas a des airs d'indiscrétion théologique; il paraît présomptueux de définir ce que Dieu aurait «dû» faire, et pénible de supposer la concession d'un sursis au mal («Ayez le mal en horreur!») à la seule fin qu'il serve de repoussoir ou de toile de fond pour la grâce. Avec la référence à la libre réponse de l'homme nous semblons être sur un terrain plus solide: car il est clair que Dieu la réclame dans le temps où nous sommes, et que la manifestation immédiate du royaume en eût exclu la possibilité. On apprécie que Barth ne tombe pas alors dans l'erreur arminien ou pélagien sur la liberté, et n'en fasse pas un facteur indépendant de Dieu. Mais les objections jaillissent de la lecture d'autres pages barthiennes. N'est-ce pas Barth qui inclut résolument tout le subjectif dans l'objectif? N'est-ce pas lui qui réduit le rôle de la foi à la prise de conscience du fait qui englobe déjà ontologiquement tous les hommes? Ne l'a-t-il pas qualifiée

(84) *Ibid.*, p. 104.

(85) *Dogm.*, IV, 3*, p. 366.

(86) *Ibid.*, p. 362.

(87) *Ibid.*, p. 361.

(88) *Ibid.*, pp. 362 et 397.

(89) *Ibid.*, p. 398.

(90) *The Return of Christ*, p. 137. Berkouwer renonce à trouver la réponse.

d'*épiphémonène* (91)? Si tout homme est en Christ sans la foi, justifié, sanctifié, la grâce n'est-elle pas quand même «dictatoriale», «contrainte majestueuse», voire (*horribile dictu*), «brutalité»? Dans la même discussion, Barth exclut que la digue de l'incrédulité puisse tenir devant la marée «beaucoup trop forte» de la grâce, et n'envisage que son «invasion irrésistible» (92). L'image fait songer à une contrainte physique, et Barth n'a pas par hasard une sorte de prédilection pour ce langage: «L'événement... exerce un pouvoir physique» (93). Ce qui, chez un autre, serait licence de style, répond chez lui aux propositions d'ontologie. Que pèse alors la liberté, emportée comme un fétu par la marée montante?

Si l'on corrige la doctrine de la foi, alors peut-être l'effort barthien portera-t-il son fruit? L'Écriture va dans ce sens. Aux martyrs qui voudraient abrégier le délai, il est répondu que le nombre de leurs compagnons de service doit être d'abord complet (Ap 6,11). Dieu consent, dans sa patience, à paraître négligent quant à ses promesses, à essuyer les railleries sur l'ajournement de la parousie, pour que tous puissent accéder au salut (2 P 3,9). Avant la fin, la Bonne Nouvelle doit d'abord être proclamée à toutes les nations (Mc 13,10) (94). Cette économie est le propre (*idios*) temps du témoignage (1 Tm 2,6), établi par le Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés. Nous pouvons comprendre que Dieu ne veut pas d'autre entrée dans son royaume que celle de la foi: non par incorporation automatique, mais par la foi qui répond à la Parole et reçoit l'Esprit, la foi qui naît par la Parole et que suscite l'Esprit. Il faut du temps pour la foi, donc un sursis pour le vieux monde, pendant lequel se diffusera la Parole, puissance de Dieu ridiculement faible aux yeux du monde: «Ni par la puissance ni par la force, mais par mon Esprit, dit YHWH *Tsebaôt*» (Za 4,6).

La voie du royaume

Plus avant dans l'explication nous n'estimons pas pouvoir aller. Nous confessons seulement que les *temps* du royaume, le *mode* de son instauration, et sa nature, ne peuvent se dissocier. La voie de la foi, voie d'amour et non de contrainte (Jn 14,23), est la même que Dieu a suivie pour établir son règne. Le royaume vient d'une façon cachée aux regards des hommes? Il est caché sous la croix. Il lui est *essentiel* de

(91) *Dogmatique*, IV, 1*, p. 332.

(92) *Dogmatique*, IV, 3*, p. 392.

(93) *Dogmatique*, IV, 1*, p. 263; cf. II, 2**, p. 60.

(94) Cf. l'interprétation cullmanienne du *katéchôn* de 2 Th 2, (6)7 comme relatif à l'activité missionnaire Oscar Cullmann, *Christ et le temps* (Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1947), pp. 116ss; en Ap 20,3, le diable est entravé (et ainsi le dénouement retardé) pour permettre l'évangélisation des nations.

venir par la croix ; il fallait qu'il vienne par la croix, non seulement pour accomplir les Ecritures, mais pour que le mal soit véritablement vaincu.

Ainsi seulement le mal est-il vaincu comme mal. C'est ici la sagesse mystérieuse et cachée, révélée par l'Esprit, dans les paroles qu'enseigne l'Esprit (1 Co 2,7.12s). La puissance du Malin sur nous, c'est la puissance de l'accusation (comme son nom de *Satan* l'indique); seule l'effusion du sang qui efface les péchés pouvait le désarmer (Ap 12,10ss; Col 2,14s). Si le mal avait été vaincu par une supériorité de puissance, il aurait été vaincu comme une grandeur créée : or le mal comme mal n'est pas une grandeur créée, mais uniquement *corruption*. Si le mal avait été contré par un comportement inverse, un simple exemple d'amour parfait, il n'aurait pas été vaincu, mais seulement refoulé. En faisant du crime suprême, l'assassinat du Juste, l'expiation volontaire des péchés, Dieu triomphe du mal comme mal, Dieu retourne le mal contre lui-même et le détruit comme négativité et comme positivité. Dieu réfute toute théodicée optimiste et toute philosophie tragique. Dieu instaure son règne victorieux du mal. La voie du royaume est dès lors tracée, qui nous oblige à *patienter* dans l'espérance (Ap 1,9), voie de la croix, jusqu'au moment où tous les élus seront entrés dans le royaume par la foi, et la victoire sera manifestée – la victoire, le Vainqueur!

*
* *

Ceux qui ont part au royaume haïssent le mal ennemi. Ils en savent la réalité, et ne peuvent plus verser dans l'idéalisme et l'utopie; ils en percent la stratégie et s'attaquent au mal raffiné de la fin (l'adultération du christianisme); ils en savourent déjà la défaite *in Spiritu Sancto*: l'imminence du règne leur donne des ailes et l'énergie de la grâce en eux se renouvelle. La loi du combat, cependant, reste la voie du royaume: «Il nous faut batailler sous la croix» (95).

(95) Jean Calvin, *Institution chrétienne*, II, 15,4.

Jean Calvin
l'homme et l'œuvre

par R. Stauffer

p. 1

Le Cantique d'Anne:
un dossier à rouvrir

par C. Desplanque
(1^{re} partie)

p. 30

Présupposés d'une pneumatologie
charismatique

par M. Kocher

p. 49

La pensée chrétienne et le mal

(dernière partie)
par H. Blocher

p. 61