



HAL
open science

L'union avec Christ chez Calvin : être sauvé et vivre en Christ

Sun Kwon Kim

► **To cite this version:**

Sun Kwon Kim. L'union avec Christ chez Calvin : être sauvé et vivre en Christ. Religions. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAK002 . tel-00905834

HAL Id: tel-00905834

<https://theses.hal.science/tel-00905834>

Submitted on 18 Nov 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE de théologie et sciences religieuses
Equipe d'Accueil 4378 - Théologie protestante

THÈSE présentée par :

Sun Kwon KIM

soutenue le : **7 Juin 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**
Doctorat de théologie et sciences religieuses
Spécialité : Théologie protestante

**L'UNION AVEC CHRIST CHEZ CALVIN :
ÊTRE SAUVÉ ET VIVRE EN CHRIST**

THÈSE dirigée par :

M. Karsten LEHMKÜHLER

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

**Mme Marianne CARBONNIER-
BURKARD**

Maître de conférences honoraire
Experte de Calvin

M. Christophe CHALAMET

Faculté de théologie protestante de Paris
Professeur, Université de Genève

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. André BIRMELE

Professeur, Université de Strasbourg

INTRODUCTION

Il existe deux visages de Calvin, l'un qu'on aime, l'autre qu'on déteste. Comme dit Olivier Millet, c'est un réformateur doté de l'« image positive » ou de l'« image noire »¹. Dans la littérature secondaire, l'image négative renvoie autant à un homme austère, rigide, inhumain et intolérant qu'à un dogmatique froid, logique, qui n'a pas de cœur pour les choses spirituelles, dépourvu de la dimension de l'expérience de la foi. Cependant, pour corriger cette caricature et mettre au jour un Calvin chaleureux, personnel, plus récemment, certains auteurs nous ont fait découvrir le « vrai Calvin » dans sa vie, ainsi que la « dimension mystique » dans sa théologie. Ils ont fait ressortir certains aspects du mysticisme dans l'ensemble de la pensée calvinienne. De plus, de nombreuses études récentes notent dans l'œuvre de Calvin une notion théologique essentielle, à savoir celle de l'*unio cum Christo* ou l'*unio mystica*².

Pour défendre la « Réforme » face au catholicisme qui l'accuse de supprimer les « bonnes œuvres », Calvin, réformateur de la deuxième génération, avait dû poser comme base deux principes fondamentaux : la « certitude du salut » et la « moralité du salut », autrement dit, la « justification » et la « sanctification ». Pour ce faire, Calvin a repris la notion de l'union avec

¹ Olivier Millet, *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, Paris, infolio, 2008. p. 9-21. Olivier Abel, *Jean Calvin. Chemins d'Éternité*, Paris, Pygmalion, 2009, p. 7-24. Richard Stauffer, *L'humanité de Calvin*, Cahiers théologique 51, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, p. 9-17. Selon Emile Doumergue, « Calvin a été l'homme le plus aimé et le plus haï », *Le caractère de Calvin*, La Cause, 2009 (1^{re} édition 1931), p. 61. Philip Schaff écrit : « No name in church history has been so much loved and hated, admired and abhorred, praised and blamed, blessed and cursed, as that of John Calvin », *History of the Christian Church*, vol. 8, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, 1979, p. 270. Dans l'autre sens, William Bouwsma décrit un portrait de « deux Calvin » qui sont la « renaissance » et la « réformation » coexistant inconfortablement dans la même personne. Voir *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988. Selon Carl-A. Keller : « L'image qu'on se fait en général du grand Réformateur (Calvin) est pour le moins terriblement biaisée », *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2001. p. 8.

² Keller, *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*. Dennis E. Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, Louisville, KY, Westminster John Know, 1994. Jae Sung Kim, « *Unio cum Christo* : The Work of the Holy Spirit in Calvin's Theology », Thèse de doctorat, Westminster Theological Seminary, 1998. Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, Studies in Christian History and Thought, Milton Keynes, Paternoster, 2008. E. David Willis Watkins, « The *Unio mystica* and the Assurance of Faith According to Calvin », dans W. van't Spijker (éd.), *Calvin : Erbe und Auftrag*, Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1991, p. 77-84. Charles Partee, « Calvin's Central Dogma Again », *Calvin Studies* 3, 1986, p. 39-49. Carl Mosser, « The Greatest Possible Blessing : Calvin and Deification », *Scottish Journal of Theology* 55, 2002, p. 36-57. Carpenter, Crig B. « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », *Westminster Theological Journal* 64, 2002, p. 363-86.

Christ comme idée centrale³. Il a effectivement entrepris d'introduire par l'exposé de l'*unio cum Christo* toute sa doctrine intitulée : *de la manière de participer à la grâce de Iesus Christ*⁴. La sotériologie entière de Calvin se fonde, en fait, sur la notion d'une union avec Christ, comme il écrit : « rien de ce qu'il possède ne nous appartient... *jusqu'à ce que nous soyons faits un avec luy* »⁵. Par cette union, la grâce du Christ peut découler sur les élus.

Pour Calvin, l'union avec Christ est la plus importante doctrine, dans la mesure où nous connaissons et comprenons véritablement la foi chrétienne et la vie chrétienne (morale)⁶. En ce sens, plusieurs théologiens soulignent l'importance de l'union avec Christ chez Calvin. Comme Randall C. Zachman l'a précisé, il est vrai que la compréhension de Calvin de l'union avec Christ doit être placée dans le contexte plus large de sa conception théologique globale, c'est-à-dire comme un tout⁷. Emil Brunner a ainsi souligné à juste titre, dans la pensée de Calvin, la « signification absolument fondamentale » de l'union au Christ⁸. Karl Barth a dit aussi que l'union avec Christ constitue la notion centrale chez Calvin⁹. Alister E. McGrath relève que l'union en Christ peut être considérée comme la marque tant de la doctrine que de la spiritualité (piété) réformée¹⁰. Venons-en à l'examen des récentes études des calvinologues à propos de l'union à Christ.

³ Willem van't Spijker, « "Extra nos" and "in nobis" by Calvin in a Pneumatological Light », Dans Peter De Klerk (éd.), *Calvin and the Holy Spirit*, Calvin Studies Society, Grand Rapids, 1989, p. 39.

⁴ C'est le titre du troisième livre de l'*Institution chrétienne*.

⁵ On se fondera ici sur l'édition critique de référence : *Institution de la religion chrétienne*, Jean-Daniel Benoît (éd.), 5 Vol, Paris, Vrin, 1957-1963. Cet ouvrage sera par la suite référencé comme suit : *IRC* : *IRC* III. i. 1, p. 8.

⁶ Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edinbrugh, Oliver and Boyd, 1953, p. 143.

⁷ Randall C. Zachman, « *Communion cum Christ* », dans Herman J. Selderhuis (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009, p. 365.

⁸ Emil Brunner, *Vom Werk des Heiligen Geistes*, Zurich, 1935, p. 33, cité par Keller, *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*, p. 38.

⁹ Karl Barth, *Dogmatique IV. La doctrine de la réconciliation* Tome 3 (trad. par F. Ryser), Genève, Labor et Fides, 1973, p. 201-3.

¹⁰ Alister E. McGrath, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 225.

1. Etat de la question

Nous commencerons par travailler sur les études existantes qui traitent de l'union avec Christ. En effet, ce sujet a été analysé selon différentes perspectives et interprétations. Quelques auteurs significatifs, de 1990 à 2008, ont abordé l'union avec Christ chez Calvin. Nous résumerons leurs ouvrages, puis considérerons le contexte des débats en cours. Notre étude abordera tout d'abord les ouvrages de deux grands calvinologues, l'un français : François Wendel, l'autre allemand : Willem Niesel. Nous traiterons ensuite de la recherche récente.

1.1 Wendel et Niesel

L'œuvre maîtresse de Wendel fut publiée en 1950 et est intitulée : *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*¹¹. Depuis sa publication, elle est une référence pour les travaux sur Calvin. Wendel a consacré quelques pages au chapitre IV sur le sujet qui est le nôtre. Il nous faut tout d'abord considérer le but de son livre ; comme il le dit clairement, c'est une introduction : « Pour conserver à ce livre *le caractère d'une introduction* aussi simple que possible à la théologie de Calvin (...) »¹² Bien qu'il ait traité de l'union à Christ dans le cadre de l'introduction à la pensée calvinienne, sa compréhension nous permet d'offrir un point de vue excellent et exact. On résumera ses idées sur l'union avec Christ par trois remarques.

Tout d'abord, selon Wendel, Calvin s'oppose à la « mystique » ou la « déification de l'homme ». Soulignant la condition indispensable de l'union ou de la communion avec Christ pour recevoir la grâce de sa rédemption, il écrit :

« Il ne s'agit pas, lorsque Calvin parle d'union ou de communion avec Christ, d'une absorption en Christ ou d'une identification mystique qui diminuerait tant soit peu la personnalité humaine ou qui tirerait le Christ à nous. L'auteur de l'*Institution* s'était montré trop hostile, jusqu'à présent, à toute glorification ou déification de l'homme, et surtout de l'homme terrestre et pécheur, pour qu'on pût le soupçonner de vouloir y revenir par ce détour. Mais la communion avec Christ n'en est pas moins des plus étroites, tout en laissant subsister intégralement les propriétés de l'homme et celles du

¹¹ F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, Presse universitaires de France, 1950.

¹² *Ibid.*, p. 110.

Christ »¹³.

Wendel a bien interprété une union du Christ à nous en tant qu'état où subsistent deux êtres aux propriétés différentes. Bien que Calvin ait mentionné, selon lui, l'expression d'une unité essentielle entre Christ et les croyants, dans cette union, ils gardent leurs caractères propres. Pour lui, elle n'est pas, au sens technique du terme, « une union mystique », bien que Calvin la désigne de cette manière¹⁴.

Ensuite Wendel souligne le rôle de l'Esprit-Saint en tant que Médiateur. « L'Esprit-Saint joue, dit-il, le rôle de médiateur obligé entre Christ et l'homme, tout comme le Christ est médiateur entre Dieu et l'homme »¹⁵. Calvin insiste sur la vertu et l'opération secrète du Saint-Esprit pour l'union avec Christ. Car ce n'est pas de l'homme que peut partir le mouvement qui y aboutit ; cette initiative revient au Christ lui-même qui agit en nous par le Saint-Esprit¹⁶.

Enfin, il nous permet d'ouvrir deux dimensions théologiques par rapport à l'union à Christ, à savoir l'eschatologie et la vie spirituelle. Il écrit à ce propos :

« Sans doute devient-elle chaque jour plus étroite, mais elle n'atteint son point culminant que *dans l'au-delà* ; tout ce que nous pouvons en connaître sur terre, n'est qu'*un commencement* ... Cette union avec Christ est donc la condition indispensable de notre accès à *la vie spirituelle* »¹⁷.

Son travail nous donne, par quelques pages à la fois très denses et très fines, une bonne direction pour l'étude de l'union avec Christ et en même temps, nous laisse la possibilité de la développer.

Niesel a rédigé un ouvrage, publié en 1956, intitulé : *Theology of Calvin (Die Theologie Calvins* en allemand), ayant aussi le caractère d'une introduction à la théologie calvinienne¹⁸. Selon Niesel, le centre de la pensée calvinienne est Jésus Christ. Il constate que : « Jésus-

¹³ *Ibid.*, p. 176-7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸ Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin* (trad. par Harold Knight), Philadelphia, The Westminster Press, 1956, p. 120-26.

Christ domine non seulement le contenu, mais aussi la forme de la pensée calvinienne »¹⁹. C'est pourquoi le « christocentrisme » s'applique aussi à notre sujet. Sur ce point, Niesel a plus mis l'accent sur l'importance du Christ que Wendel. La communion avec le Médiateur provoque un changement dans notre vie. Il cite Calvin : « Le salut parfait se trouve en la personne de Jésus-Christ »²⁰. Ce salut n'est pourtant pas nôtre, si Christ est hors de nous. Niesel insiste sur une foi que nous donne le Saint-Esprit. Mais elle n'a pas de sens en elle-même. La foi est seulement un « instrument » recevant le Christ. « La foi en elle-même n'a aucune valeur, aucune signification du salut. Elle n'est rien autre qu'un vaisseau vide »²¹. Selon Niesel, Calvin rejette une conception « Wesensvermischung », qui mêlerait l'essence de Christ avec la nôtre, lors de l'union avec Christ²². En ce sens, l'union des croyants avec Christ que Calvin enseigne, ne se rapporte en rien à l'absorption mystique dans la sphère de l'être divin²³ :

« Our fellowship with Christ depends utterly on the sovereign dispositions and authority of God. It is God who brings us into contact with the Mediator. But we remain what we are : men. And Jesus Christ remains what He is : the divinely Human Mediator. Were we in our Christian fellowship not to realize that this distance between Christ and ourselves exists, then our whole salvation would be endangered. It would not be assured that our fellowship is really with the Mediator »²⁴.

Appelant le Saint-Esprit en tant que « lien », selon l'expression de Niesel, le « pont » (Die Brücke) entre Christ et nous, il dit que ce serait faire une erreur d'affirmer une union directe à Christ, si on ne fait pas attention²⁵. Selon lui, la communion avec Christ est davantage spécifiée par la certitude qu'elle se réalise par l'Esprit-Saint, qui la renforce²⁶. Niesel, de même que Wendel, insiste sur la dimension eschatologique en ce qui concerne l'union à Christ.

¹⁹ *Ibid.*, p. 247.

²⁰ *Ibid.*, p. 122. « *Ergo sicut in Christi persona reperiri diximus perfectam salutem* ». CO 2, col. 397.

²¹ *Ibid.*, p. 124. Calvin lui-même le dit dans l'*Institution chrétienne* : « Nous accompagnons la foy à un vaisseau. Car si nous ne venons à Iesus Christ vuides et affamez, ayans la bouche de l'âme ouverte, nous ne sommes point capables de luy ». IRC III. xi. 7, p. 211.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 124-5.

²⁵ *Ibid.*, p. 124.

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

1.2 Tamburello : *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*

Le théologien franciscain, Dennis Tamburello, a publié sa thèse doctorale intitulée « *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* »²⁷. Sa comparaison de deux théologiens qui s'expriment sur le même sujet l'amène à souligner (1) une influence de Bernard – qui était un mystique médiéval – sur Calvin, par rapport à l'union avec Christ, (2) le mysticisme de Calvin, et (3) une définition de la nature de l'union.

1.2.1 L'influence de Bernard sur Calvin

Cette thèse doctorale était une étude parmi d'autres cherchant à démontrer la relation proche des Réformateurs avec le mysticisme médiéval. Elle a établi un parallèle entre deux théologiens par rapport à l'anthropologie, la justification, et l'*unio mystica*. Selon l'auteur, Calvin a été influencé par la pensée bernardienne, bien qu'il y ait, certes, des désaccords entre eux. Bien des citations de Bernard faites par Calvin nous montrent ce fait. Se rattachant à l'image de Dieu, la connaissance de Dieu, la volonté esclave, la grâce, la justification par la foi, l'élection, la réprobation, l'amour du prochain, etc. Calvin a cité largement des textes de Bernard dans son *Institution chrétienne*. L'auteur pense que Calvin citait Bernard pour défendre l'orthodoxie de sa propre position²⁸.

Voici quelques similarités et différences entre Bernard et Calvin. D'une part, ils attribuent la rédemption à la grâce de Dieu, non pas à l'effort humain. Tous les deux reconnaissent, en effet, que la justification ne se fait que par Christ²⁹. De même, ils ont une compréhension semblable de la foi en tant que connaissance (surtout connaissance expérimentale), don du Saint-Esprit et confiance³⁰. Pour tous les deux, l'union mystique est l'union spirituelle avec Christ³¹.

Calvin rejette, d'autre part, la notion du « choix libre en tant que consentement » (free choice as consent) de Bernard, et critique sa notion de la capacité humaine naturelle à

²⁷ Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, p. 84-101.

²⁸ *Ibid.*, p. 13. Jill Raitt, « Calvin's use of Bernard of Clairvaux », *Archive for Reformation History* 72, 1981, p. 100-2.

²⁹ *Ibid.*, p. 50-2.

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ *Ibid.*, p. 105.

chercher le bien (the good)³². La notion bernardienne de l'union avec Dieu se rattache, d'une manière générale, à l'amour ; en revanche, Calvin la rattache davantage à la foi. En plus, Calvin tient à parler de l'union par rapport non seulement à la foi, mais aussi à l'Esprit-Saint, à l'Évangile, au sacrement et à l'élection³³. Bernard s'intéresse plus à la vie contemplative que Calvin. En effet, Bernard l'estime dans un certain sens « plus haute » (higher). C'est pourquoi Bernard exaltait la vie monastique comme préférable, tandis que Calvin évitait une telle distinction³⁴.

1.2.2 Le mysticisme de Calvin

L'auteur a remarqué le fait que la relation entre la théologie protestante et la théologie mystique relève pratiquement de l'exclusion mutuelle. Il en allait soit d'un préjugé, soit de la compréhension des théologiens protestants sur « la mystique », comme l'illustre Albrecht Ritschl : « ... mysticism and a sound theology of justification are totally incompatible »³⁵. La compréhension de Kolfhaus à l'égard de la mystique est comparable : selon Kolfhaus, toutes les expériences mystiques se rapportent à l'annihilation de la personne ou à une absorption dans l'essence de Dieu. Il voit la mystique comme un « immédiat », suggérant que la grâce de Christ et les sacrements de l'Église sont inévitablement négligés. Il la comprend comme réclamant la jouissance de la plénitude du salut, c'est-à-dire voyant Dieu tel qu'il est (seeing God as God really is). Il pense l'union mystique avec Dieu comme nécessairement rapprochée des extases, des visions, ou d'autres expériences ésotériques³⁶. Cette compréhension négative de Ritschl, Kolfhaus et Niesel (absorption) de la « mystique », insiste-t-il, est seulement une façon unilatérale³⁷. Chacun pourrait la comprendre d'une manière qui lui est propre. C'est

³² *Ibid.*, p. 64.

³³ *Ibid.*, p. 85. Critiquant une identification de Kolfhaus entre l'union avec Christ et la foi, Tamburello écrit : « Calvin wants to speak of union in relation to faith, the Holy Spirit, the gospel, the sacraments, and election ». Cf. Wilhelm, Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Vol.3, Neukirchen, Buchhandlung d. Erziehungsvereins, 1938, p. 37.

³⁴ *Ibid.*, p. 96, 106.

³⁵ *Ibid.*, p. 5. Cf. Albrecht Ritschl, *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, V. 3, p. 112. Bernard Reymond dit : « Ritschl est l'ennemi de la mystique ». « Lectures et réception de Ritschl parmi les francophones », dans P. Gisel, D. Korsch et J.-M. Tetaz (éd.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : Entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 202.

³⁶ *Ibid.*, p. 5. Cf. Kolfhaus, *op. cit.*, p. 127.

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

pourquoi Tamburello nous présente une nouvelle possibilité de découvrir la « mystique » chez Calvin, à condition de bien l'entendre. Poursuivant la pensée de J. Gerson, il veut comprendre l'« union mystique », pour autant qu'elle soit une mystique, qui produit « la connaissance expérimentale de Dieu », sans se restreindre aux élitistes³⁸. Pour Tamburello, les éléments de la mystique ne peuvent jamais être ignorés dans la théologie calvinienne. La recherche récente sur Calvin, dit-il, a montré que Calvin s'est vu lui-même comme un écrivain spirituel³⁹. Son travail s'achève en soulignant les implications œcuméniques de son étude à propos de l'*unio mystica*. « Spirituality... is perhaps a better starting point than dogmatics for fruitful dialogue today »⁴⁰.

1.2.3 La nature de l'union avec Christ

La compréhension calvinienne de l'« union mystique » est en corrélation avec celle de la « justification » et de la « sanctification » qui sont données par la « double grâce »⁴¹. Se référant à une lettre de Calvin à Pierre Martyr Vermigli (en latin, Petrus Martyr Vermillius, 1499-1562), un théologien protestant italien, Tamburello parle de double communion avec Christ⁴². La première est que Christ vit en nous par le Saint-Esprit. La seconde, par laquelle Christ nous rend riches en dons spirituels, est le fruit et l'effet de la première. Il note que la dernière grandit et reste partielle, tandis que la première est totale⁴³. « Just as justification for Calvin is always total while sanctification is always partial, so our participation in Christ's righteousness is total while the union of regeneration is partial »⁴⁴. Se référant à quelque passage de Calvin, il a constaté que l'union avec Christ est union avec son humanité : « As Bernard promoted devotion to the humanity of Christ, Calvin is emphatic that our union with Christ is his humanity (...) Jesus's human nature is the source of our sanctification »⁴⁵. Selon

³⁸ *Ibid.*, p. 12, 101.

³⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

⁴² Voici la lettre de Calvin au Pierre Martyr : « I know only this : that through the power of the Holy Spirit the life of heaven flows down to earth, for the flesh of Christ is neither life-giving in itself nor can its effect reach us without the unmeasurable work of the Spirit. Thus it is the Spirit who makes Christ live in us, who sustains and nourishes us who accomplishes everything on behalf of the Head ». *CO* 15, col. 23, cité par *Ibid.*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 87, 101.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 92. « Car nous tendons à Dieu, et par l'humanité de Jésus-Christ nous y sommes conduits

cet auteur, l'union avec l'humanité de Christ est une « union spirituelle »⁴⁶. Cette union est « un secret », si bien que Calvin tient à proclamer que seulement l'union mystique se réalise par la vertu de l'Esprit. Il dit : « At least seven instances occur in the *Institutes* where Calvin uses the word *arcanus* or *incomprehensibilis* to describe union with Christ »⁴⁷. Avant tout, l'auteur entend la notion de l'union de Calvin dans la perspective trinitaire, même s'il ne la développe pas concrètement⁴⁸.

1.3 Keller : *Calvin mystique*

Carl-A. Keller, qui a été professeur à l'Université de Lausanne, a publié un petit livre intéressant : « Calvin mystique ». Il aborde la mystique de Calvin dans la perspective de la tradition mystique, notamment celle du Pseudo-Denis l'Aréopagite. Keller interprète donc les textes qui, selon lui, reflètent les expériences mystiques du réformateur à la lumière de la *Theologia mystica* de Denys l'Aréopagite. Son ouvrage se termine par une tentative de définir la mystique à partir de Denys l'Aréopagite (à qui il consacre une annexe).

Selon Keller, la mystique vise un double mouvement dans la tradition mystique chrétienne. D'une part, elle œuvre à la transformation de l'être humain, à sa *divinisation*, selon le terme technique repris par Keller. D'autre part, elle tend vers la rencontre directe avec Dieu, vers l'expérience d'une fusion avec la divinité, d'une habitation⁴⁹. Suivant ces deux mouvements de la mystique, l'ouvrage est aussi divisé en deux parties : la première est intitulée : « Calvin et la divinisation de l'être humain ». Elle part d'un passage éloquent du jeune Calvin, exprimant une certitude de la divinisation qui reviendra souvent dans ses œuvres. La deuxième partie est consacrée à l'« *unio mystica* », union assurée par le Saint Esprit qui se réalise dans la foi, dans la justification, dans la prière et dans la Sainte-Cène⁵⁰.

Selon Keller, la mystique du Réformateur trouve son fondement dans son « anthropologie pessimiste », qui considère l'homme comme radicalement pécheur, afin d'aboutir ultérieurement à la divinisation de l'être humain. Ce dernier est en premier lieu tenu de

». *IRC* III. ii. 1, p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 89. Cf. *IRC* II. xii. 7; III. xi. 5; VI. xvii. 1; VI. xvii. 9; VI. xvii. 31; VI. xvii. 33; VI. xix.35.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁹ Nicolas Cochand, « Calvin mystique ? », dans D. Bolliger - M. Hebert - J.-F. Zorn (éd.), *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 90-1.

⁵⁰ Keller, *op. cit.*, p. 23.

reconnaître sa nudité, son vide et son néant sans Dieu et sa présence : « Selon lui (Calvin), l'être humain laissé à lui-même n'est rien et ne sera toujours que rien, c'est-à-dire misérable, perdu, néant »⁵¹. Hors de Dieu, loin de sa Plénitude, l'être humain n'est rien, un zéro. Par contre, la reconnaissance négative au sujet de l'être humain s'oriente d'emblée vers ses aspects positifs. Grâce à la présence divine, il est « vêtu de Dieu et rempli de Dieu »⁵². « Dieu devient la vie de l'être humain »⁵³. L'idée selon laquelle la plénitude divine comble le vide de l'être humain est fréquente chez Calvin.

Keller esquisse le processus de divinisation. Le chapitre 2 de son livre porte pour titre : « En Christ, Dieu est devenu homme, pour qu'en Christ nous devenions divins »⁵⁴. C'est une affirmation d'Athanase. L'homme pécheur, tragiquement séparé de Dieu, ne peut pas monter jusqu'à Dieu. C'est pourquoi, Dieu lui-même doit descendre jusqu'à nous. L'être humain a besoin d'un Médiateur entre Dieu et lui. « En Christ et par lui, nous possédons tous les trésors célestes et le Saint-Esprit »⁵⁵. C'est dans l'incarnation du Christ que Keller dégage, chez Calvin, une divinisation de l'être humain.

« La Divinité du Christ, dit-il, est conjointe à notre humanité, comme notre humanité est conjointe à Sa Divinité (...) Comme il nous avait adjoint sa divinité, ainsi il a adjoint notre humanité à sa divinité (...) Le Christ est devenu homme pour que nous soyons remplis et animés de Dieu – afin que nous devenions ainsi des participants à la pleine vie divine (...) Lors de l'incarnation il y a eu un double transfert : nous avons transféré notre humanité au Christ divin, et lui nous a transféré, à nous les humains, sa divinité (...) Ce qui était propre au Christ par nature (c'est-à-dire la divinité), il l'a fait nôtre par grâce (...) C'est par grâce que l'être humain participe à la nature divine qui avait depuis toujours, et de nature été celle du Christ »⁵⁶.

A cet égard, Keller constate à plusieurs reprises l'union d'un chrétien avec « la Divinité du Christ ». « Le Christ participe à l'humanité du croyant, alors que le croyant participe à la divinité du Christ. Cette réciprocité a pour conséquence que le Chrétien participe non

⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵² *Ibid.*, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42-3. Pour son insistance, Keller se réfère à un texte de Calvin : « Nous sommes faits (...) une même substance avec Christ (...) Il s'unit journellement de plus en plus à nous en une même substance ». *IRC* III. ii. 24. Cependant, ce mot « substance » requiert une interprétation. Voir troisième partie, chapitre I, section 2.2.

seulement à la personne divine et humaine du Christ mais aussi aux divers actes - naissance, mort, résurrection, ascension formant l'œuvre de salut que le Christ a accomplie »⁵⁷. « Grâce à notre participation à la divinité du Christ, Dieu habite en nous »⁵⁸. Keller n'hésite pas à affirmer notre participation à la divinité trinitaire. « Nous participons à la divinité du Père, du Fils et du Saint Esprit »⁵⁹.

Une question surgit à l'égard de la participation de la divinité. Qu'est-ce que signifie la divinisation réalisée quand nous participons à la divinité de Christ chez Keller ? Suite à la théologie traditionnelle, y compris réformée, Keller rappelle une distinction entre les notions d'essence et de substance.

« Les trois personnes de la Sainte Trinité sont trois « substances » unies entre elles par leur commune « essence divine » (...) Calvin refuse d'admettre que nous sommes d'« essence » divine, ce terme étant réservé à la Divinité « pure », à la nature divine commune aux trois « substances » ou « hypostases » (...) nous ne sommes certes pas d'essence divine, mais nous participons néanmoins à la substance divine du Fils de Dieu et que nous sommes appelés à devenir, en communion avec le Christ, des « hypostases » divines »⁶⁰.

Pour Keller, l'union au Christ peut être interprétée, selon Calvin, comme une union de « substances », mais jamais comme une identité d'« essence ». Elle signifie une union « substantielle ». C'est l'union mystique qui nous unit à Christ et qui nous rend « substantiellement » un avec lui⁶¹. Pour expliquer la nature de l'union avec Christ, Keller se sert d'une notion de « con-substantialité » du chrétien et du Christ. « Nous avons vu que pour Calvin l'union mystique consiste en l'union de deux substances : de celle de l'homme avec celle du Christ. Il y a con-substantialité du chrétien et du Christ (...) La notion de con-substantialité est encore apte à faire comprendre la nature de l'union mystique du chrétien avec le Christ »⁶².

L'auteur nous offre une présentation originale de « Calvin mystique » qui culmine dans la divinisation de l'être humain et l'union du chrétien avec Christ. Cependant, l'interprétation de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Ibid.*, p. 142-3.

Calvin pose quelques problèmes. Ce qui n'est pas clair c'est comment la divinisation de l'être humain (dont il a parlé tout d'abord) se rattache à l'union avec Christ. Il insiste, nous semble-t-il, sur le fait que la « divinisation » produit l'union mystique⁶³. Mais plutôt, à notre avis, l'effet de l'union avec Christ se manifeste comme la divinisation de l'être humain.

D'ailleurs, Calvin ne parle pas de l'union avec Christ comme la notion de « consubstantialité » que Keller a inventée. Keller a presque effacé la différence de Calvin et d'Osiander. Sa conclusion aboutit à la notion calvinienne de l'*unio mystica* qui est très proche de celle d'Osiander. « Par la divinisation, le chrétien est vêtu « de tout ce que le Fils de Dieu possède », donc aussi de son essence divine, et grâce à elle, de la Sainte Trinité. Par conséquent, à travers le Christ, *l'essence divine habite le chrétien* »⁶⁴. Cette interprétation de Keller n'aurait pas plu à Calvin. Parce que Calvin écrit ainsi : « Dont nous recueillons aussi que nous sommes un avec le Fils de Dieu, non point pour dire qu'il transmette sa substance en nous : mais parce que par la vertu de son Esprit, il nous communique sa vie et tous les biens qu'il a reçus de son Père »⁶⁵. Il nous semble que quant à la soteriologie calvinienne, Keller ne considère pas la dimension de l'*extra*⁶⁶.

1.4 Garcia : *Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*

L'ouvrage de Mark A. Garcia intitulé « *Union with Christ and twofold Grace in Calvin's Theology* », paru en 2008, correspond à une thèse doctorale présentée en 2008 à la Faculté de Théologie de l'Université d'Edinburgh⁶⁷. Garcia s'est concentré, dans le domaine de l'histoire chrétienne, sur la soteriologie de Calvin, et en particulier sur la *gratia duplex* (la double grâce) de la justification et de la sanctification. Celles-ci sont, selon l'expression de Garcia, « les deux bénéfices fondamentaux qui sauvent (the two basic saving benefits) » qui résultent de l'*unio cum Christo*. L'auteur appelle la soteriologie de Calvin « *unio christi-duplex gratia* »⁶⁸. L'enseignement de Calvin sur ce thème, selon l'auteur, est multiforme et riche, étant donné qu'il s'entremêle avec différents thèmes et idées majeurs. Voici comment il s'exprime :

⁶³ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 142-3.

⁶⁵ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,22.

⁶⁶ Voir à ce sujet, deuxième partie, chapitre IV, et troisième partie, chapitre I, section 2.3.2

⁶⁷ Mark A. Garcia, *Life in Christ : Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, Pater-noster, 2008.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

« If Calvin's teaching on union with Christ is as comprehensive as the literature suggests, moreover, one would expect to detect its influence in studies of other areas of his theology (...) Numerous investigations have thus explored the relationship of union with Christ to Calvin's teaching on such topics as the assurance of faith, repentance or sanctification and the sacraments »⁶⁹.

L'union avec Christ apparaît comme une idée déterminante (the controlling significance) dans la sotériologie calvinienne selon Garcia⁷⁰. Il élucide un rôle et une portée de l'union avec Christ dans la théologie calvinienne, tout en la plaçant dans le contexte plus large de la pensée du Calvin de la maturité ainsi que des pensées de ses contemporains⁷¹. C'est pourquoi il n'hésite pas à qualifier l'union avec Christ de « doctrine », non simplement de notion.

Pour cette raison, Garcia souligne que « la réalité englobante et déterminante » de l'union avec Christ est non seulement un thème du troisième livre de l'*Institution* de Calvin mais aussi celui qu'on trouve tout au long de ses écrits. Il présente rapidement la perspective trinitaire pour la recherche de l'union avec Christ, même si Garcia ne traite pas l'union avec Christ articulée avec la trinité : « Calvin's doctrine of union with Christ lies embedded in a theology governed by trinitarian presuppositions »⁷².

Voici la question à laquelle il compte répondre par son étude :

« How can a definitive pardon, freely bestowed on the basis of a righteousness imputed from outside us (*extra nos*), be tied meaningfully to the divine promise and demand of a holy life, understood as something very much within us (*in nobis*) ? (...) Or, in terms of the colourful history of Protestant-Catholic dialogue as well as modern Lutheran theology, is saving grace "forensic" and analytic or "personal" and synthetic, "imputed" or "imparted"? »⁷³

⁶⁹ *Ibid.*, p. 16-7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁷¹ *Ibid.*, p. 32, « This is a study, then, of the interpenetration of ideas and concerns in Calvin's theology of salvation, and of the specific role and impact of Calvin's doctrine of union with Christ in this theological interplay (...) Calvin's language of union with Christ and salvation must be located in the wider context of his own maturing thought as well as the thought of his contemporaries ». *Ibid.*, p. 35.

⁷² *Ibid.*, p. 24.

⁷³ *Ibid.*, p. 2.

La réponse à cette question consiste à montrer quelle est la relation entre la justification et la sanctification. Garcia compare la réponse calvinienne aux positions luthériennes. En fait, montrer comment la sotériologie calvinienne est différente des sotériologies luthériennes, est un des motifs du travail de Garcia⁷⁴. Selon Garcia, la sanctification n'est pas simplement fondée sur la justification. Calvin croit qu'il y a quelque chose de plus fondamental que la justification et aussi que la sanctification : l'union avec Christ⁷⁵. A cet égard, la justification n'a pas une priorité logique ou temporelle, comme ce serait le cas dans la tradition luthérienne ; il en va de même pour la sanctification : elle n'a pas une priorité logique ou temporelle, comme diraient des légalistes pour maintenir leur moralité. Plutôt, l'interprétation de Garcia souligne que la double grâce, c'est-à-dire, justification et sanctification sont présentes inséparablement et simultanément.

Pour faire ce travail, (1) il a établi le cadre historique de la théologie de Calvin et s'est focalisé sur *le commentaire sur l'épître aux Romains* de Calvin, en particulier aux chapitres 2 et 8, (2) il a exploré le rapport entre le sacrement et le salut dans l'idée calvinienne de la communion avec Christ, (3) il a aussi traité le débat entre Calvin et Andreas Osiander.

Résumons notre travail :

1. Wendel et Niesel rejettent le terme de « mystique » dans le sens d'une « déification » (Wendel) ou d'une « absorption » (Niesel). Par contre Tamburello et Keller nous proposent à nouveau l'aspect positif de ce terme. Jean Calvin était-il un « mystique » ? Y'a-t-il un « mysticisme réformé » ? S'il se considère comme un mystique, dans quel sens ?

2. Wendel et Niesel mettent l'accent sur le rôle du Saint-Esprit en tant que « médiateur » (Wendel), en tant que « pont » (Niesel) pour une union à Christ. En dépit du rôle essentiel du Saint-Esprit pour l'union, ils ont traité rapidement ce sujet. Pour nous, il est important d'aborder le rapport entre Christ et le Saint Esprit et l'œuvre de ce dernier. Parce que Calvin enseigne une christologie pneumatologique, ainsi qu'une pneumatologie christique.

3. Garcia a travaillé la relation de l'union avec Christ et de la double grâce. La justification est-elle la cause de la sanctification ? L'union agit-elle sur la sanctification ?

4. Selon Wendel et Niesel, l'union avec le Christ relève d'une attente eschatologique : elle s'achèvera dans la vie éternelle. Cependant, ils n'ont rien traité de ce problème important.

5. En ce qui concerne l'union au Christ, Keller l'a considérée comme « con-substantialité

⁷⁴ *Ibid.*, p. 3, 7, 260.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4-5, 267-8.

». Pourrait-elle être comprise comme une « con-substantialité » ? A la place de cette conception, nous voulons nous en approcher plutôt de la manière christologique.

Outre que je tiens à répondre à ces questions, je proposerai de travailler sur ce que ces recherches ne révèlent pas, même si ce sont des choses vitales pour comprendre la notion de l'union : premièrement, la bipolarité de la théologie calvinienne ; deuxièmement, l'histoire de l'évolution de Calvin ; troisièmement, la perspective trinitaire de Calvin ; quatrièmement, la nature de l'union avec Christ et ses dimensions. Tout ceci sera développé en détail selon la structure et le but de notre travail.

2. La structure et le but de notre travail

Notre étude a pour sujet : « *l'union avec Christ chez Calvin : être sauvé et vivre en Christ* ». Pourquoi mon choix s'est-il porté sur ce sujet ? Parce que j'ai d'abord saisi que la notion calvinienne de l'union avec Christ constitue le rapport du « salut accompli » et du « salut appliqué » pour ce qui est de sa sotériologie. Celui-là concerne : « qui est Jésus Christ et ce qu'il a accompli pour nous ». Celui-ci se rattache au fait que le « salut accompli » se réalise par l'Esprit. Autrement dit, c'est le salut comme vécu. L'union avec Christ constituant le rapport entre le salut accompli et le salut vécu, serait le principe contrôlant la sotériologie du réformateur, comme C. B. Carpenter l'a dit⁷⁶.

En plus, j'ai choisi de traiter ce thème car il nous semble être une clef qui ouvre la porte de la théologie calvinienne, autrement dit, c'est une des notions centrales qui aide à mieux comprendre toute son idée théologique. D'ailleurs, le but de toute l'œuvre littéraire, ecclésiale et pastorale de Calvin ne serait autre chose que l'union avec Christ. Celle-ci serait au cœur de sa théologie et de sa piété. S'il en est ainsi, dans quel sens l'union avec Christ serait-elle au cœur de la théologie réformée ? Le but de la première partie et de la deuxième partie de ce travail est de répondre à cette question.

Je proposerai, *dans la première partie*, une réponse à cette première question, en tenant compte de son « théocentrisme » et de son « christocentrisme ». Sur ce point, j'ai saisi la « bipolarité » de l'idée calvinienne. Autant la souveraineté de Dieu est soulignée dans sa théologie, autant l'immanence en Christ, qui veut dire la proximité divine se retrouve encore. Cette bipolarité est essentielle pour la vision de Calvin. Il a fait ressortir par endroits la notion de la connaissance, d'expérience et de la piété. Ces notions seront traitées par rapport à l'union proprement dite.

Dans *le deuxième chapitre*, je traiterai le développement et l'enracinement de sa pensée. En comparant les écrits du jeune Calvin à ceux du théologien mûre, nous constatons que l'union à Christ joue, de plus en plus, un rôle essentiel dans toutes ses idées théologiques⁷⁷.

⁷⁶ Carpenter, « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », p. 380.

⁷⁷ L'histoire du développement de la pensée calvinienne de l'union à Christ n'a pas encore été travaillée. Il est très important de savoir comment une certaine idée commence à apparaître chez Calvin, puis évolue. La pensée calvinienne se développe et s'approfondit, bien que la pensée centrale du « jeune Calvin » demeure toujours. Willem Van't Spijker, *Calvin : A Brief Guide to his Life and Thought* (trad. par Lyle D. Bierma), Louisville/Kentucky, Westminster John Knox Press, 2009, p. 221. Calvin se considère comme un écrivain qui progresse. Dans ses paroles « Au lecteur » de l'*Institution* de 1559/1560, il affirme : « Je me confesse estre du rang de ceux qui escrivent en profitant, et profitent en

La deuxième partie de ce travail aura pour but de saisir la structure trinitaire de l'*Institution chrétienne* de 1560 et de l'appliquer à l'union avec Christ. J'ai saisi que l'union au Christ se trouve au sommet de la doctrine sur la « rédemption trinitaire »⁷⁸. Le salut nous vient du Père, par l'intermédiaire du Christ, par l'Esprit. Dieu le Père est Dieu *pour nous*, Dieu le Fils est Dieu *avec nous*, Dieu le Saint-Esprit est Dieu *en nous*. L'union avec Christ dans la perspective trinitaire est actualisée par une œuvre du Saint Esprit, cependant, cela dépend essentiellement de l'œuvre du Dieu trinitaire. Le système trinitaire de l'union correspond à chacune des quatre causes d'Aristote : la « cause efficiente » (la miséricorde du Père), la « cause matérielle » (Christ, notre justice), la « cause formelle » (la foi en tant que principal chef-œuvre de l'Esprit Saint), et la « cause finale » (la gloire de Dieu).

Comment Calvin a-t-il défini l'union avec Christ dans sa théologie ? Quelle est la nature de cette union ? Comment cette doctrine est-elle en relation, et s'articule-t-elle avec les autres sujets (sa dimension dans le cadre de la perspective sotériologique, éthique, ecclésiologique et eschatologique) ? Cette question tient à la fonction ou à l'usage de cette union. Dans **la troisième partie** de notre travail, nous répondrons à ces questions.

Pour étudier cela, il nous faut, *dans le premier chapitre*, nous demander qui est ce Christ auquel nous devons nous unir. Il est vrai que cette question n'est pas beaucoup traitée dans la recherche. Lorsque nous nous unissons avec le Christ, cette union concerne le Christ qui est élevé et qui siège à la droite du Père. C'est pourquoi l'ascension du Christ et son établissement à la droite du Père se rattachent étroitement à notre sujet.

On pourrait découvrir la nature de cette union dans des métaphores que Calvin lui-même a utilisées pour l'expliquer, puis dans une *analogie* entre l'« union des deux natures en Christ » et l'« union des fidèles et du Christ ». Il nous semble que chez Calvin l'union avec Christ soit à la fois un point de départ et un point d'arrivée du salut. Ainsi, l'union connaît son processus et progrès.

L'union avec Christ met non seulement en lumière l'importance de l'union dans la perspective trinitaire, mais aussi ses « forces », pour ainsi dire ses « effets », comme la doctrine chrétienne doit être effective, utile, concrète et réelle.

Dans le deuxième chapitre, l'utilité de cette doctrine se manifeste clairement par la « double grâce », l'« imitation du Christ » et le « style de la vie chrétienne ». Notre réforma-

escrivant ». CO 3, col. 8.

⁷⁸ Calvin, *Institution de la Religion chrétienne* (1541) Tome I, Olivier Millet (éd.), Genève, Droz, 2008, p. 566.

teur a insisté sur l'unité interne de la doctrine et de la vie chrétienne. Dans la théologie calvinienne, l'aspect doctrinal et l'aspect pratique sont toujours conjoints, de telle sorte que sa théologie vise à la fois le changement de doctrine et le changement de vie selon la Parole de Dieu.

Si l'union avec Christ est, selon Calvin, « une union médiate », non pas une union « immédiate », quels moyens sont utilisés pour réaliser l'union ? L'union avec Christ se réalise dans l'individu, cependant elle est fondamentalement communautaire, sociale : l'union avec Christ se joue aussi au niveau de l'ecclésiologie (*le troisième chapitre*). Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas directement de savoir ou d'établir ce que Calvin pense de l'Eglise, des sacrements, mais d'étudier les rapports entre sa doctrine de l'Eglise et l'union. Les marques de l'Eglise sont la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements. Ce sont des moyens essentiels pour l'union. Le thème de l'union par la prédication, le baptême et la Cène sera aussi traité. En outre, il est bien évident qu'il n'est pas suffisant de parler de l'union avec Christ sans aborder l'union eschatologique (*le quatrième chapitre*). L'union avec Christ se comprend d'abord dans l'« état de la grâce », mais sa perfection doit être saisie dans l'« état de la gloire ».

Pour notre travail, nous nous référerons tout d'abord à l'*Institution chrétienne* de 1536-1560. En particulier, l'*Institution chrétienne* de 1560 exposa d'une manière complète et plus organisée l'ensemble du sujet de l'union du fidèle au Christ. Nous utiliserons principalement l'*Institution chrétienne* de 1560. Selon Wendel, « Quels que puissent être les défauts de cette édition de 1559/1560, elle demeure une œuvre monumentale, une véritable somme théologique du protestantisme réformé »⁷⁹.

Toutefois, notre travail ne se limite pas uniquement à l'*Institution chrétienne*. Le thème étudié est également fréquent dans ses commentaires et ses sermons. Par rapport à notre sujet, la documentation des chercheurs dépend essentiellement de l'*Institution chrétienne*. En effet la référence aux commentaires de Calvin, a jusqu'ici été peu utilisée et peu approfondie. Avant tout, les études sur des prédications de Calvin ont peu travaillé la notion de l'union avec Christ, qui est pourtant fréquent dans ses sermons. Ceux-ci contiennent des données abondantes sur notre sujet. De plus, la prédication même vise l'union avec Christ. Pour une étude riche, intégrale, il nous faut nous référer non seulement à son *Institution chrétienne*

⁷⁹ Wendel, *op. cit.*, p. 88.

mais aussi, à ses *catéchismes*, à ses *commentaires* et à ses *sermons*⁸⁰. Comme l'écrit Richard Stauffer, nous devons dire avec raison que « pour comprendre le Réformateur, il faut donc connaître le commentateur, et que pour comprendre le commentateur, il faut connaître le prédicateur »⁸¹. Chez Calvin, l'exégète et le prédicateur complètent en fait le dogmaticien.

Notre étude sera principalement fondée sur ce que Calvin a réellement dit concernant notre thème « union avec Christ ». W. Niesel écrit : « Si nous voulons comprendre le problème de la théologie de Calvin, nous devons nous attacher d'abord à ce qu'il nous en dit lui-même. Ce sera là le point de départ le plus incontestable et le plus sûr de notre étude »⁸². F. Wendel souligne également : « pour conserver à ce livre le caractère d'une introduction aussi simple que possible à la théologie de Calvin, nous avons pensé qu'il fallait donner la parole à l'auteur de l'*Institution*, plutôt qu'à ses commentateurs, quelque perspicaces ou ingénieux qu'ils aient pu être »⁸³.

En consultant de nombreuses sources, on se propose donc d'effectuer d'abord une analyse et une synthèse de la pensée calvinienne relative à notre thème. Malgré l'importance de la parole de l'auteur, pour l'interprétation des textes et sujets, on pourra utiliser dans un second temps les ouvrages et les articles des spécialistes de la théologie calvinienne. Leurs travaux de ces spécialistes de Calvin qui nous précèdent ont montré indéniablement l'importance de la doctrine de l'union avec Christ. Et pourtant, leurs recherches, nous semble-t-il, sont incomplètes. En se référant à des études déjà engagées sur notre sujet, nous pensons présenter de nouveaux aspects du problème de l'union mystique sous un éclairage meilleur. Nous ne ferons pas ici travail d'historien, mais nous travaillerons, dans *la perspective de la théologie systématique*.

⁸⁰ Nous devons noter l'unité de la pensée calvinienne : « L'unité de la pensée calvinienne est totale, dit J. D. Benoît. Que ce soit dans l'*Institution*, dans les *Commentaires*, dans les *Traité*s théologiques, dans les *Sermons* ou dans les *Lettres*, la doctrine de Calvin reste la même et l'on y retrouve toujours la substance du calvinisme sur les points essentiels ». Jean-Daniel Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes : contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, Editions Oberlin, 1947, p. 67. Cette proclamation s'applique à notre travail. On verra la même idée d'un discours de l'union avec Christ dans toutes ses œuvres.

⁸¹ Richard Stauffer, « Histoire et théologie de la Réforme », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 266.

⁸² Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 22.

⁸³ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 110.

PREMIERE PARTIE

**LE CŒUR DE LA DOCTRINE CHRETIENNE
SELON CALVIN**

Chapitre I. La majesté divine et l'union avec Christ en tant que bipolarité de la théologie calvinienne

Nous découvrons chez Calvin une corrélation pertinente entre la doctrine de Dieu et la doctrine de l'homme, comme dans le chapitre d'ouverture de l'*Institution chrétienne*⁸⁴. C'est peut-être celui qui est le plus connu et qui présente le plan et la méthode de base du livre. Par conséquent, la doctrine de Dieu et la doctrine du salut de l'être humain sont profondément liées l'une à l'autre.

Nous pourrions découvrir une bipolarité de la théologie calvinienne au sens que deux thèmes fondamentaux structurent sa pensée : le premier, c'est la majesté de Dieu qui se cache lui-même en se révélant lui-même. Souligner la majesté divine, c'est dire que la pensée de Calvin est foncièrement théocentrique. Si la théologie de la majesté constitue un pôle, l'autre est l'union du croyant au Christ. Cette mise en évidence des deux pôles ouvre la voie à une interprétation pertinente de l'*Institution chrétienne* et de l'œuvre homilétique⁸⁵.

La doctrine calvinienne de l'union avec Christ s'amorce dans son « théocentrisme ». La théologie calvinienne même de la majesté divine suggère et prévoit la théologie de l'union avec Christ. Il nous faut donc développer le sujet de la majesté de Dieu sans perdre de vue celui de l'union avec Christ dans la pensée de Calvin, pour ne pas tomber dans l'abîme et le labyrinthe.

1. Un pôle : la majesté divine

1.1 Le théocentrisme de Calvin

1.1.1 *Maiestas Dei*

Comme théologien de l'honneur de Dieu, Calvin considère sa majesté, qui occupe une place importante dans sa pensée. La majesté de Dieu apparaît comme une des notions cen-

⁸⁴ Un anthropocentrisme se noue à un théocentrisme chez Calvin : « Toute la somme presque de notre sagesse laquelle, à tout compter, mérite d'être réputée vraie et entière sagesse est située en deux parties : c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse ». *IRC I. i. 1*, p. 50.

⁸⁵ Christoph Strohm, « La théologie calvinienne : singularité des idées fortes », *Religions & Histoire, Jean Calvin, un christianisme réinventé 1*, 2009, p. 35.

trales de sa pensée, comme le souligne O. Millet⁸⁶. D'après celui-ci, elle signifie « la forme extérieure » de l'essence divine chez Calvin⁸⁷ et elle sert systématiquement à qualifier la forme et la qualité de la révélation divine⁸⁸. Elle est non seulement une notion centrale dans la théologie calvinienne mais aussi une préoccupation personnelle et finale chez notre Réformateur : celui-ci veut se tenir toujours devant la majesté divine (*coram Deo*), pour élever son cœur. Il ne cesse de prêcher avec une puissance de conviction incroyable cette majesté divine. Cela se montre bien par le fait que ses sermons se terminent d'habitude de la façon suivante : « Nous nous prosternerons devant la majesté de notre Dieu ». C'est un fait connu que Calvin ôtait toujours son bonnet chaque fois qu'il nommait Dieu.

La majesté divine donne à penser le droit chemin en la matière de la connaissance de Dieu et de l'homme lui-même. Elle est pour ainsi dire une condition de la connaissance religieuse. L'homme est, selon Calvin, créé dans le but unique de connaître « la majesté infinie » de notre créateur. Pour cette raison, pour connaître le vrai Dieu, nous devons, selon lui, le connaître dans la majesté infinie du Créateur, d'autant que nous nous détournons du vrai Dieu « par la folle et étourdie vanité de notre esprit », si on ne prend pas en considération sa majesté⁸⁹. « Dieu n'est point vraiment connu sans sa majesté. Et de là vient l'affection de le servir, et que toutes notre vie est dressée à lui comme à son but »⁹⁰.

L'humain ne parvient jamais à la « pure connaissance » de lui-même jusqu'à se tenir devant la majesté divine⁹¹. La seule confrontation de l'homme à la présence divine lui permet de se regarder lui-même de façon adéquate. Il éprouve avec modestie, sa petitesse et son impureté à la lumière de la hauteur infinie, de la pureté immaculée, et de la grandeur de Dieu⁹².

⁸⁶ Voir pour la notion même de majesté, Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992, p. 241.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Philippiens 2,6* : « La forme de Dieu signifie ici sa majesté ».

⁸⁹ « Que si nous pensons que nous sommes povres aveugles, nous cognoistrans que la maiesté de Dieu nous est du tout incomprehensible, et que nous n'en pouvons approcher. Voilà donc comme la foy doit aneantir en nous tout orgueil et presumption: mais de l'autre costé nous avons bien à nous glorifier en la bonté de nostre Dieu, quand il luy a pleu nous exalter par dessus la mesure de tous nos sens, afin que nous le cognoissions, iasoit que de nature cela ne puisse estre ». *Sermon 8^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 95. « Son essence est incomprehensible, tellement que sa maieste est cachee bien loin de tous nos sens ». *IRC I. i. 3*, p. 53.

⁹⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux 11,6*.

⁹¹ « Il conioint fort proprement la hardiesse de foy, qui s'appuye sur la misericorde de Dieu, avec la crainte et sainte treneur, de laquelle il est nécessaire que nous soyons touchez, quand en comparoissant devant la maiesté de Dieu, par la clarté d'icelle nous entendons quelles sont nos ordures ». *IRC III. ii. 23*, p. 41.

⁹² « Même on peut encore discerner de plus près par les sens corporels, combien nous sommes abusés en estimant les forces et facultés de l'âme. Car si nous jetons la vue en bas en plein jour, ou que nous regardions à l'entour par-là, il nous semble bien que nous ayons le regard le plus aigu que l'on pourrait

« De là on peut bien conclurre que les hommes ne sont iamais assès bien touchez et esmeus du sentiment de leur povreté, iusques à ce qu'ils se soyent comparez à la maiesté de Dieu »⁹³.

Chez Calvin, la majesté divine est avant tout celle de la présence de Dieu. Selon Calvin, toutes les fois que l'être humain a senti sa majesté, il en fut accablé. Le Réformateur emploie le verbe « sentir » pour sa majesté, celle-ci ne peut en outre engendrer en l'homme que ce que R. Otto a nommé le sentiment du *mysterium tremendum*⁹⁴.

La présence majestueuse de Dieu éveille, d'une part, chez le fidèle, un sentiment d'« honneur » et de « crainte volontaire ». En le reconnaissant comme un juste juge, le fidèle ne perd pas de vue Dieu, il est comme saisi par la crainte de l'offenser⁹⁵. C'est pourquoi cette présence provoque l'humilité chez le fidèle. Richard Stauffer a insisté à juste titre sur la fonction de la majesté dans le cœur du croyant : « La majesté ne doit pas engendrer chez le croyant une crainte irrépressible, mais une obéissante humilité et un profond respect »⁹⁶.

Elle inspire, d'autre part, chez l'impie cette fois, l'« horreur de la mort » ou la « crainte servile » sans jamais s'en affranchir⁹⁷.

« Mesme alors encore ne sont-ils point induits à crainte volontaire qui procède d'une révérence de sa maiesté, mais seulement d'une crainte servile et contrainte, entant que son iugement la leur arrache, lequel, pource qu'ils ne le peuvent eschaper, ils ont en horreur, toutesfois en le détestant »⁹⁸.

penser ; mais si nous levons les yeux droit pour contempler le soleil, cette grande vivacité qui se montrait en terre est incontinent éblouie et entièrement confuse par la clarté qui la surmonte : tellement que nous sommes contraints de confesser que la vigueur que nous avons à considérer les choses terrestres n'est que pure tardiveté et lourdeur quand il est question d'aller jusqu'au soleil. Autant en advient-il à examiner nos biens spirituels. Car cependant que nous ne regardons point outre la terre, en nous contentant de notre justice, sagesse et vertu, nous sommes bien aises et nous baignons à nous flatter jusqu'à nous priser comme demi-dieux (...) Voilà comment ce qui semble en nous parfait jusqu'au bout, ne peut nullement satisfaire à la pureté de Dieu ». *IRC I. i. 2*, p. 52.

⁹³ *IRC I. i. 3*, p. 53.

⁹⁴ R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berne, Peter Lang, 1978, p. 108.

⁹⁵ *IRC I. ii. 2*, p. 57. « La cognoissance que nous avons de luy doit en premier lieu nous instruire à le craindre et révéler ». *IRC I. ii. 2*, p. 56.

⁹⁶ Stauffer, *Ibid.*

⁹⁷ *IRC I. i. 3 ; I. iii. 3*.

⁹⁸ *IRC I. iv. 4*, p. 66. « Voilà que c'est de la vraye et pure religion, assavoir la foy coniointe avec une vive crainte de Dieu en sorte que la crainte comprenne sous soy une révérence volontaire, et tire avec soy un service tel qu'il appartient, et tel que Dieu mesme l'ordonne en sa Loy ». *IRC I. ii. 3*, p. 58.

Chez Calvin, la majesté divine nous montre en fait à la fois le caractère inaccessible pour l'intelligence humaine, et celui accessible par la seule manifestation divine⁹⁹. Comme Dieu qui est *totaliter aliter* habite une clarté inaccessible, pour Calvin, l'homme est incapable de contempler Dieu en son essence, qui nous demeure toujours, comme telle, cachée¹⁰⁰. Elle est invisible, infinie, incompréhensible : « la majesté divine incompréhensible » est toujours soulignée dans la pensée réformée¹⁰¹. Pour le Réformateur, prétendre connaître Dieu en sa majesté, cela dénote déjà son incompréhensibilité. Le *Deus absconditus* apparaît là chez Calvin.

1.1.2 *Deus absconditus*

Parker a découvert la notion de *Deus absconditus* chez Calvin comme chez Luther, même s'il n'a pas développé de façon approfondie l'idée calvinienne du *Deus absconditus*¹⁰². Pour entendre la notion calvinienne du *Deus absconditus*, il est nécessaire de distinguer le « Dieu caché » en dehors de la révélation du Christ (*extra revelationem Christi*) et le « Dieu caché » dans la révélation du Christ (*in revelatione Christi*). Le Dieu caché est saisi de manière strictement christocentrique par Calvin.

De même que « le Dieu caché » devient chez Luther « le Dieu révélé sur la croix », ainsi « le Dieu caché » *extra* sa révélation est caché chez Calvin jusqu'à parvenir à la révélation en Christ, autrement dit, le Dieu caché *extra* sa révélation se révèle dans Christ. « Pource que Dieu nous seroit caché (*Deus ipse procul absconditus*) bien loing, si le Fils ne nous escleroit

⁹⁹ *Infra*, première partie, chapitre I, section 1.2

¹⁰⁰ Dès le commencement de *l'Institution chrétienne*, Calvin fait la distinction entre Dieu tel qu'il est en lui-même (*in se*), et le Dieu envers nous (*quoad nos*). Cette distinction s'applique à toutes ses discussions à propos de Dieu. Elle peut, semble-t-il, être rapprochée de celle entre le noumène et le phénomène dans la philosophie de Kant. Pour lui, la notion de noumène, la « chose en soi », inconnaisable, s'opposait à celle de phénomène, à savoir tout objet d'expérience possible, c'est-à-dire, ce que les choses sont pour nous, relativement. Paul Helm, *John Calvin's Ideas*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 11-34.

¹⁰¹ *Sermon 8^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 95.

¹⁰² « The idea of *Deus absconditus* is as native to Calvin's theology as to Luther's ... The hiddenness of God plays, indeed, a necessary part in Calvin's doctrine of revelation and in his soteriology (...) Even apart from any idea of sin, God is incomprehensible in His transcendence and voluntary hiddenness, and therefore is unknown to man unless He makes Himself known to him. The presupposition of man's knowledge of God is the self-revelation of God and the presupposition of the self-revelation of God is His incomprehensibility ». T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of The Knowledge of God*, Michigan, Eerdmans, 1959, p. 11-2. Or, il est vrai que Luther a contribué davantage à la notion du *Deus absconditus*. Cf. Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology : Its Historical and Systematic Development* (trad. par Roy A. Harrisville), Minneapolis, Fortress Press, 1999, p. 217.

de ses rayons »¹⁰³. Christ, l'image de Dieu, nous manifeste ce qui était autrement caché en Dieu (*absconditum alioqui in ipso erat*)¹⁰⁴. Dieu « n'est plus caché dans les ténèbres »¹⁰⁵. Le Christ est « la publication du secret qui avoit esté caché de tout temps »¹⁰⁶. Dieu tient à révéler ce qui était incompréhensible et caché en lui, en la personne du Médiateur¹⁰⁷. A cet égard, Calvin précise dans *le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* :

« Que la gloire du Père nous est invisible, jusques à ce qu'elle nous reluisse en Christ : Qu'il est appelé la vive image de la substance du Père, d'autant que *la majesté du Père est cachée jusqu'à ce qu'elle se manifeste comme imprimée en ceste image (...)* Il a voulu édifier notre foi avec fruit et utilité : afin que nous apprenions que Dieu ne nous est point autrement manifesté qu'en Christ. Car la splendeur est si infinie en l'essence de Dieu, que nos yeux en sont esblouis, jusques à ce qu'il nous esclaire en Christ : dont s'ensuit que nous sommes aveuglez à la lumière de Dieu, si elle ne nous resplendit en Christ »¹⁰⁸.

En Christ sont tous les trésors qui ont été cachés, trésors de sagesse et de connaissance, qui nous élèvent jusqu'aux plus hauts cieux¹⁰⁹. En même temps, la révélation du Christ est éclairée par la révélation de l'Esprit. « En quoy il signifie qu'*estans cachées à l'intelligence humaine*, elles (les choses spirituelles) sont esclaircies par la révélation de l'Esprit : tellement que toute la sagesse de Dieu n'est que folie à l'homme, iusques à ce qu'il soit illuminé par grace »¹¹⁰. La foi est une force qui peut saisir les choses cachées¹¹¹.

Cependant, le Dieu caché dans la révélation du Christ est en même temps caché en se

¹⁰³ IRC III. ii. 1, p. 14. « Parce que la majesté de Dieu est si haute que tous les sens des hommes ne peuvent y atteindre. Et qui plus est, toute la connaissance de Dieu, que les hommes penseraient avoir hors du Christ, ne sera qu'un abîme mortel. Quand il dit que nul ne connaît son Père que lui, il signifie que cet office lui appartient proprement, de manifester son Père aux hommes, lequel autrement leur serait caché ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,46.

¹⁰⁴ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,4.

¹⁰⁵ IRC I. v. 8, p. 76.

¹⁰⁶ IRC II. ix. 4, p. 198.

¹⁰⁷ IRC III. xi. 9, p. 214.

¹⁰⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 1,3. « Nous apprenons qu'il ne faut point chercher Dieu en sa grandeur incompréhensible, car il habite une lumière inaccessible (I Tim. 6,16), mais il le faut connaître en tant qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ. Par quoi tout ce que les hommes désirent connaître de Dieu hors Christ, deviendra néant, car ils s'égareront hors du chemin (...). Il nous est plus utile de contempler Dieu tel qu'il se montre en son Fils unique, que de chercher son essence cachée ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,6.

¹⁰⁹ IRC II. xi. 5, p. 222.

¹¹⁰ IRC II. ii. 20, p. 46.

¹¹¹ IRC III. ii. 14, p. 32 ; III. ii. 41, p. 60-1.

révélant lui-même. Comme Luther¹¹², Calvin parle du Dieu « révélé » comme d'un Dieu encore « caché », puisque inconnaissable totalement, même à travers sa révélation spéciale. La raison pour laquelle Dieu se cache encore dans la révélation du Christ se rattache à la limite ontologique de l'humanité¹¹³.

« Dieu nous est caché, et toutefois que la cause de l'obscurité n'est pas en lui comme s'il était caché dans les ténèbres, mais en nous qui ne pouvons avoir accès à sa lumière à cause de la faible vue de nos entendements, ou plutôt parce que nous sommes tout-à-fait hébétés (...) Bien que cela demeure toujours vrai que, tandis que nous sommes environnés de cette chair mortelle, nous ne parvenons jamais à connaître le plus haut secret de Dieu, en sorte que rien ne nous soit caché. Car nous connaissons en partie seulement, et ne voyons que par un miroir et dans l'obscurité »¹¹⁴.

« Le fait de cacher » (hiddenness) ne peut être saisi, connu, par les sens humains. Il demeure inaccessible même à la foi ! « Nous entrons par la foi dans la lumière, mais ce n'est qu'en partie. Il est donc vrai que c'est une lumière inaccessible à l'homme »¹¹⁵. Par conséquent, il faut que l'être humain reconnaisse sa faiblesse et la limitation de sa connaissance, puisqu'il attende l'achèvement eschatologique¹¹⁶. Pourtant, Calvin nous a dit que tout ce qui est nécessaire à notre salut se révèle en Christ. Quoique les théologiens de la gloire n'ignorent pas la révélation en Christ, qui est d'une part « sa passion et sa croix » (Luther), et qui est d'autre part « son obéissance » (Calvin), ils s'intéressent aux choses inaccessibles qui ne nous sont ni utiles, ni nécessaires pour le salut, ni dangereuses. Le Dieu caché dans sa révélation dévoile la limite de l'humain. Les théologiens de la gloire veulent enquêter de ce que Dieu a décidé de garder caché, bien que là où Dieu se tait, la vraie sagesse doive se taire également¹¹⁷.

¹¹² Denis Müller, « Dieu caché et révélé -un défi pour notre temps », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 64, 1984, p. 345-52.

¹¹³ Paolo de Petris, « Calvin's theodicy in his Sermons on Job and the Hiddenness of God », Thèse de doctorat, McGill University, 2008, p. 255-69.

¹¹⁴ *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 6,16.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ « Il y aussi que telle cognoissance nous seulement nous doit inciter au service de Dieu, mais aussi esveiller et eslever à l'espérance de la vie advenir. Car puisque nous cognoissons que les enseignemens que Dieu nous donne tant de sa bonté que de sa rigueur, ne sont qu'à demy et en partie, nous avons à noter pour certain que par ce moyen il commence et s'appreste à besongner plus à plein, et ainsi qu'il réserve la pleine manifestation en l'autre vie ». *IRC* I. v. 10, p. 78. « La connaissance que nous avons maintenant de Dieu est bien petite et obscure au prix de ce regard glorieux, quand nous le contemplerons au dernier avènement de Christ ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 3,18.

¹¹⁷ Spijker, *Calvin : A Brief Guide to his Life and Thought*, p. 128. Calvin critique « les théologiens de

A cause de notre faiblesse et « débilite de sens », nous ne comprenons pas les choses divines¹¹⁸. Cela veut donc dire l'importance de notre humilité, qui est exprimée par l'adoration. « Il nous la faut reveremment adorer quand elle nous est cachée »¹¹⁹. « Quant à nous, faisons ce que doivent faire tous vrais fidèles, c'est de ne douter que tout ce que Dieu a fait ne soit bien fait et sagement, encore que nous ne sachions pas la cause pourquoy. Car ce seroit une trop folle arrogance à nous de ne point concéder à Dieu, qu'il sache les raisons de ses œuvres, lesquelles nous soyent cachées »¹²⁰. Tel est le *Deus absconditus* chez Calvin.

1.1.3 Le théocentrisme

La théologie calvinienne qui souligne forcément la majesté divine peut être qualifiée, d'une manière générale, de « théocentrisme »¹²¹. Jean-D. Benoît affirme dans un livre paru en 1933 que le calvinisme tout entier se fonde sur une affirmation première de laquelle tout découle, et la théologie et la vie, et la doctrine et la piété :

« Si le catholicisme, en effet, dit-il, est essentiellement une doctrine de l'Eglise, le calvinisme est essentiellement une doctrine de Dieu. Si, d'autre part, la grande doctrine luthérienne est celle de la justification par la foi, dans le calvinisme cette doctrine elle-même passe au second plan, ou plutôt n'est posée que comme une conséquence, un corollaire de la doctrine génératrice et première : la souveraineté absolue de Dieu. La doctrine de Dieu étant ainsi le centre où tout rayonne et où tout aboutit, on dit que le calvinisme est *théocentrique* »¹²².

la papauté » comme « les théologiens de la gloire » comme dit Luther. Car ils cherchent Dieu hors de Christ, à savoir, son humilité et son abjection. Dans *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 14,1, Calvin dit « Les Théologiens de la Papauté quand ils disputent, ou pour mieux dire, gazouillent de l'objet de la foi, font seulement mention de Dieu, et laissent là derrière Jésus-Christ. Mais il faut nécessairement que ceux qui s'arrêtent à de tels docteurs soient ébranlés à la moindre bouffée de vent qui puisse venir. Ces bêtes orgueilleuses ont honte de l'humilité et abjection de Christ : pour cette raison ils veulent voler jusques à la divinité incompréhensible de Dieu. Mais quoi ? La foi ne parviendra jamais jusqu'au ciel, si elle ne se soumet humblement à Jésus-Christ, qui semble en apparence être un Dieu petit et abject ; et elle ne sera jamais ferme et stable, si elle ne cherche pas son appui en l'infirmité de Christ ».

¹¹⁸ IRC I. xviii. 3, p. 258-60.

¹¹⁹ IRC I. xvii. 4, p. 241.

¹²⁰ IRC II. xi. 14, p. 230.

¹²¹ Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990, p. 29, Alexandre Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, p. 75.

¹²² Jean-D. Benoît, *Jean Calvin : La vie, l'homme, la pensée*, Neuilly, 1933, p. 223-4.

Toute la théologie de Calvin ne cesse d'affirmer son « théocentrisme », avec les conséquences qu'implique la souveraine autorité de Dieu. Cette dernière est le point de départ de la doctrine calvinienne sur Dieu. L'autorité de Dieu signifie la puissance et la domination¹²³. Refusant toute la fausse théologie qui avait attribué à la créature la gloire due au Créateur, Calvin place la vraie théologie en celle qui insiste fortement sur « la majesté divine ». Elle se trouve concrètement en un acte reconnaissant la distance, la différence entre Dieu et l'être humain ; en haut et en bas, l'infinité et la finitude, le Créateur et la créature etc. Calvin affirme ainsi : « Il n'y a point de proportion (entre Dieu et nous) »¹²⁴.

Plusieurs théologiens qualifient ces caractères de la théologie calvinienne de « théocentrisme » qui se fonde sur une juste accentuation de la transcendance de Dieu. Calvin réclame une « primauté » originaire et finale de Dieu, non réductible. Il met en avant une « asymétrie fondamentale » dans le rapport entre l'homme et Dieu¹²⁵. Par exemple, Wendel dit à ce sujet :

« Calvin place toute sa théologie sous le signe de ce qui a été l'un des principes essentiels de la Réforme : la transcendance absolue de Dieu et son altérité totale par rapport à l'homme. Il n'y a de théologie chrétienne et conforme à l'Écriture que dans la mesure où est respectée la distance infinie qui sépare Dieu de sa création, et où l'on abandonne toute confusion, tout mélange, qui tenterait d'effacer la distinction radicale entre le divin et l'humain »¹²⁶.

De son côté, A. Gounelle affirme :

« Pour Calvin, entre le Créateur et la créature, il n'y a pas de zone mixte, pas de région intermédiaire, pas de passage progressif, mais une distinction nette et tranchée... le fini n'a pas en lui de l'infini ; il ne participe pas à l'infini ; il reste extérieur et étranger au divin. Il se produit des rencontres, certes, mais jamais d'amalgames »¹²⁷.

¹²³ F. Wendel, *Calvin et l'humanisme*, Paris, Presse universitaires de France, 1976, p. 88-9.

¹²⁴ CO 47, col. 471. De même, R. Stauffer écrit suivant : « Comme il le montre dans le 150^e sermon sur le livre de Job, il n'y a aucune « proportion », aucune analogie, entre les créatures « révélatrices » et le Créateur ». *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 30.

¹²⁵ Gisel, *op. cit.*, p. 30-33.

¹²⁶ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 11.

¹²⁷ A. Gounelle, « La théologie réformée, actualité de ses grands principes », dans *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 67.

S'il en est ainsi, pourquoi l'altérité de Dieu et sa primauté sont-elles revendiquées chez Calvin ? Son affirmation saute aux yeux. Car la primauté ou prééminence divine se manifeste dans l'ordre créationnel. Dieu par rapport à l'homme est son antécédent ontologique dans l'ordre de la création : le Créateur précède la créature. Il en va de même pour le salut de l'homme. Cette altérité se manifeste dans l'ordre salvifique, antécédente soteriologiquement. Le théocentrisme de Calvin insiste sur une extériorité du salut comme seule grâce, indépendamment des mérites personnels.

Bien que cela relève de la différence ontologique entre Dieu et l'homme, cette différence pointe vers l'autre but, à savoir, cette séparation, distance et différence tiennent compte de l'union, plus fort, de la proximité, de l'affinité, alors que la « tension ontologique » entre deux êtres doit être encore maintenue dans la pensée réformée. On ne peut qu'être d'accord avec Pierre Gisel quand il écrit :

« Le « théocentrisme » va ici de pair avec une christologie bien spécifique, concrète, déterminée (...). Restituer Dieu à un ordre strictement théologique et rapporter l'homme à sa sécularité, tel est, doublement et conjointement, le meilleur de l'intention de la Réforme. Il faut simplement que le jeu de rupture et la mise en distance qui s'opère là n'ouvrent pas sur une simple séparation, mais se tiennent au contraire à l'origine d'une articulation forte et spécifique »¹²⁸.

1.2 L'accommodation divine dans « le réel donné » qui est le monde créé et le Christ

La notion de transcendance divine et celle de l'immanence, qui souligne la proximité divine, sont l'une et l'autre soulignées par notre Réformateur : Dieu est à la fois transcendant et immanent. C'est pourquoi l'être humain en relation avec Dieu est confronté à la dialectique d'une part de la transcendance de Dieu et d'autre part de son immanence. Lisant Calvin, on découvre la dialectique perpétuelle d'un Dieu transcendant et d'un Dieu immanent. Le Réformateur permet à ses lecteurs de prendre pleinement conscience de cette dialectique : « Dieu est incompréhensible, il remplit aussi la terre »¹²⁹. Ici se trouve marquée à la fois une forte

¹²⁸ Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 30, 32.

¹²⁹ *IRC* I. xiii. 1, p. 145.

discontinuité et une continuité entre Dieu et tout le registre de la création du monde.

Pour notre théologien, la gloire des choses divines et sa majesté sont tout d'abord trop élevée pour la petite capacité des hommes. Toutefois, sa transcendance se fait accessible et proche : Dieu étant transcendant, toute révélation implique de sa part un acte de « condescendance » par lequel il s'accommode aux capacités limitées de l'homme¹³⁰. Selon Kees van der Kooi la nécessité de l'accommodation divine découle directement de l'élévation infinie où Dieu se trouve au-dessus de la création¹³¹. En ce point, on peut trouver un mouvement contraire qui anime la pensée religieuse de Calvin : l'homme est incapable de monter vers Dieu, c'est Dieu qui descend vers l'homme. R. Stauffer écrit : « les hommes ne pouvant monter jusqu'à lui, Dieu ne peut être connu que parce qu'il le veut bien. Il daigne quitter sa hauteurs, et, pour s'approcher de ceux qui le cherchent en vain, il s'abaisse et descend jusqu'à eux »¹³². A diverses reprises, Calvin s'explique à ce sujet. Les passages suivants sont explicites :

« Au reste la majesté de Dieu est trop haute, pour dire que les hommes mortels y puissent parvenir, vu qu'ils ne font que ramper sur la terre comme petits vers »¹³³.

« Il ne restoit donc nul remède, que tout ne fust désespéré, sinon que la maiesté mesme de Dieu descendit à nous, puis qu'il n'estoit pas en nostre pouvoir de monter à icelle »¹³⁴.

« Contentons-nous d'estre suiects à celui auquel nous ne pouvons point parvenir, sinon entant qu'il lui plaist de nous eslever à soi, et mesmes qui nous fait ceste grace de s'abaisser afin que nous le cognoissions : car il seroit impossible à nostre infirmité de monter à ceste hauteurs de Dieu : il faut donc qu'il descende à nous »¹³⁵.

¹³⁰ Voir Vincent Bru, « La notion d'accommodation divine chez Calvin », *Revue réformée* 49, 1998, p. 81.

¹³¹ Kees van der Kooi, « Calvin's Christology from a contemporary systematic perspective. A few remarks », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvin - Saint or Sinner ?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 244.

¹³² Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 21.

¹³³ *IRC* II. vi. 4, p. 112.

¹³⁴ *IRC* II. xii. 1, p. 233.

¹³⁵ *Sermon 103^e sur Job*, CO 34, col. 521. « Pour exprimer cela, l'écriture use d'une façon qui est convenable à nostre rudesse, car nous sommes tant infirmes, que nous ne comprendrons iamais la maiesté de Dieu ainsi haute qu'elle est, nous ne pourrons point parvenir iusques là. *Il faut donc que Dieu descende pour estre comprins de nous*, c'est à dire, qu'il ne se monstre point selon sa gloire qui est infinie, mais selon qu'il voit quel est nostre sens, qu'il s'y accommode ». *Sermon 4^e sur Job*, CO 33, col. 57. « Car pourquoy est-ce que les hommes appetent tant quelque representation de Dieu : sinon pource qu'ils (les hommes) ne peuvent monter au ciel, ils ont leurs sens qui tendent en bas, et s'attachent en terre ? Voila pourquoy ils voudroyent que Dieu descendist à eux. Or il est vray que Dieu descend à nous : mais c'est à sa guise, et non point à nostre appetit. Et il faut bien qu'il s'abaisse, d'autant que nous ne pouvons venir à luy ». *Sermon 23^e sur le Deutéronome*, CO 26, col. 152.

Toute la révélation-de-soi de Dieu dans la création, dans l'Écriture, en Jésus-Christ doit être comprise comme une forme d'accommodement. La caractéristique de la révélation est son mouvement vers le bas¹³⁶. L'atténuation de la « tension ontologique » par sa manifestation ou son accommodation apparaît de manière double sous le « réel donné » chez Calvin. L'une est par le monde créé, y compris le cosmos, l'homme lui-même, l'histoire, à savoir la révélation générale. L'autre est en Christ, y compris la Bible, à savoir la révélation spéciale, et la seconde éclaire la première.

Selon Calvin, la majesté de Dieu a été, en premier lieu, imprimée dans le créé. Il exalte la grandeur de la création comme manifestation de la majesté de Dieu : « La maiesté du créateur leur fust manifestée en l'édifice du monde »¹³⁷. « C'est de reconnaître les vertus de Dieu en la création du monde »¹³⁸. D'après la description que Calvin fait de la création, celle-ci est comprise comme le miroir qui réfléchissait sa majesté invisible. « La majesté invisible de Dieu soit manifestée par tels miroirs »¹³⁹.

De même, Calvin écrit dans *le Catéchisme de l'Église de Genève* de 1545 : « Car notre entendement n'est pas capable de comprendre son essence, mais le monde nous est comme un miroir, auquel nous le pouvons contempler selon qu'il nous est expédient de le connaître »¹⁴⁰. Alors que nous ne pouvons pas voir Dieu directement, c'est l'univers qui nous permet de le contempler comme dans un miroir : « Le bâtiment du monde tant bien digéré et ordonné nous sert de miroir pour contempler Dieu, qui autrement est invisible »¹⁴¹. Le monde, création de Dieu est le théâtre de sa gloire :

« Les hommes doivent dresser les yeux pour contempler les œuvres de Dieu, d'autant qu'ils en sont ordonnez spectateurs, et que le monde leur est dressé comme un théâtre à cest effet, toutesfois le principal est, pour mieux profiter, d'avoir les oreilles dressées à la Parolle pour s'y rendre attentifs »¹⁴².

¹³⁶ Kooi, « Calvin's Christology from a contemporary systematic perspective : A few remarks », p. 248.

¹³⁷ IRC I. v. 12, p. 82.

¹³⁸ IRC I. xiv. 21, p. 204.

¹³⁹ IRC I. v. 13, p. 84. Très souvent chez Calvin, le miroir est lié à une médiation réfléchissante absolument nécessaire. Voir E. Kayayan, « Accommodation, Incarnation et sacrement dans l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin : l'utilisation de métaphores et de similitudes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75, 1995, p. 273-87.

¹⁴⁰ *Le Catéchisme de l'Église de Genève*, CO 6 col. 15.

¹⁴¹ IRC I. v. 1, p. 69.

¹⁴² IRC I. vi. 2, p. 88-9.

On le contemple dans un réflecteur, dont la matérialité est la garantie de l'accessibilité à la nature humaine¹⁴³. Pour Calvin, toute la création porte la marque du Créateur et contribue à glorifier Dieu, puisqu'elle est l'image visible du Dieu invisible en vue de refléter la souveraineté de Dieu.

Un Dieu créateur éclaire et maintient continuellement sa majesté et rend sa bienveillance dans et par le créé. Dieu qui a créé tous les êtres continue à leur donner la vie. Autrement dit, ils ne tirent que « de la vertu de Dieu » leur vie et leur force. Selon P. Gisel, le Dieu créateur entretient « un rapport présent, continu et actif » avec sa création¹⁴⁴. Ce Dieu créateur reste le gouverneur du monde. Calvin unit d'emblée le créateur au gouverneur et gardien qui régit en sa providence. Au total, sa création est continuée (*continuatio creationis*) par la providence dans laquelle la révélation de Dieu est aussi portée¹⁴⁵. Voici comment l'*Institution chrétienne* exprime la providence qui est une création continuée :

« C'est que non seulement ayant une fois créé ce monde, il le soutient par sa puissance infinie, il le gouverne par sa sagesse, garde et préserve par sa bonté, et surtout a le soin de régir le genre humain en justice et droiture, le supporter par sa miséricorde, l'avoir sous sa protection : mais aussi qu'il nous faut croire qu'il ne se trouvera ailleurs qu'en lui une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droiture, ou vérité : afin que comme ces choses découlent de lui et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes de lui, et les y chercher ; et sur cela, que nous apprenions de lui rapporter le tout, et le tenir de lui avec action de grâces »¹⁴⁶.

Mais, même si Dieu est en fait le pouvoir créateur à l'œuvre dans et au-dessus de la créature, on ne doit jamais confondre le Créateur avec la créature, puis identifier le premier avec la seconde. La distinction de Dieu et de son œuvre doit être assurée. Calvin réfute également tout ce que Dieu est détaché de sa créature comme un Dieu déiste. Emile Doumergue en a brillamment mis en évidence les deux facettes : « Si Calvin n'est pas

¹⁴³ Eric Kayayan, « La portée épistémologique de la métaphore du miroir dans l'*Institution de la religion chrétienne* de J. Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 77, p. 431-51.

¹⁴⁴ Pierre Gisel, *La création : Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, 2^e édition, Genève, Labor et Fides, 1987 (1^{re} édition 1980), p. 226. Commentant Genèse 2,2, Calvin déclare aussi : « on ne peut bien reconnaître Dieu créateur du ciel et de la terre, qu'en lui attribuant un perpétuel entretien et renfort qu'il donne à toute créature ». Pour lui, le repos de Dieu au septième jour représente Dieu « à l'œuvre, en tant qu'il soutient le monde par sa vertu, le gouverne par sa providence, entretient les créatures et les multiplie ».

¹⁴⁵ « Par sa providence il (Dieu) continue à maintenir tout ». *IRC* I. xvi. 1, p. 220.

¹⁴⁶ *IRC* I. ii. 1, p. 56.

panthéiste, il est encore moins déiste »¹⁴⁷.

Le « réel donné » au titre du « monde créé » est une voie qui s'approche de la majesté inaccessible. Mais cette voie était niée fortement chez Calvin en raison de la chute adamique. La radicalisation du péché l'avait fait rompre avec toute théologie naturelle dans le sens que par la « révélation générale », l'homme peut avoir la « pure connaissance de Dieu » sans s'appuyer sur la « révélation spéciale »¹⁴⁸. Calvin se sert principalement de la théologie naturelle comme un motif de l'« inexpcusabilité »¹⁴⁹.

L'abaissement de la « tension ontologique » culmine, puis se complète, d'autre part, dans la personne du Christ en tant que moyen final de l'« accommodation ». C'est en Christ que la fin de l'accommodation se trouve :

« Il ne restoit donc nul remède, que tout ne fust désespéré, sinon que la maiesté mesme de Dieu (*maiestas ipsa Dei*) descendist à nous, puisqu'il n'estoit pas en nostre pouvoir de montrer à icelle. Parquoy il a fallu que le Fils de Dieu nous fust fait Immanuel, c'est à dire : Dieu avec nous (*nobiscum Deus*). Voire à telle condition que sa divinité et la nature des hommes fussent unies ensemble (...) »¹⁵⁰

On s'approche de la majesté de Dieu par l'« appointment » du Christ¹⁵¹. Par le moyen du Médiateur comme une fontaine, on se rapproche de la majesté incompréhensible, cachée. « Pour ceste cause i'ay accoustumé de dire, que Christ nous est comme une fontaine, dont chacun peut puiser et boire à son aise et à souhait : et que par son moyen les biens celestes sourdent et découlent à nous, lesquels ne nous profiteroyent rien demeurans en la maiesté de Dieu, qui est comme une source profonde »¹⁵². L'Évangile du Christ est le seul lieu où reluit légitimement la majesté de Dieu. « L'Évangile est de gloire, c'est à dire que c'est une doctrine glorieuse, en laquelle la maiesté de Dieu reluit »¹⁵³. Dans le premier sermon sur *la première épître à Timothée*, Calvin insiste sur le point, ainsi :

¹⁴⁷ Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps IV*, p. 46.

¹⁴⁸ *Infra*, première partie, chapitre II, section 2.1.1

¹⁴⁹ Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, p. 68.

¹⁵⁰ IRC II. xii. 1, p. 232. Dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,13, Calvin insiste dans la même souffle que « la fin et le but de toutes choses, c'est la sanctification du nom de Dieu : mais ici est exprimée la vraie façon de le sanctifier, à savoir en son Fils et par son Fils. Car de même que la haute majesté de Dieu, nous étant cachée de soi, reluit en Jésus-Christ, de même sa main étant invisible nous est visible en Christ ».

¹⁵¹ *Sermon 1^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 9.

¹⁵² IRC III. xi. 9, p. 214.

¹⁵³ *Sermon 5^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 62. « Nous adorions la maiesté de Dieu qui reluit en l'Évangile ». *Sermon 8^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 63.

« Car comme S. Paul a nommé Dieu notre Sauveur, et Iesus Christ nostre esperance, ainsi il entend que tout ce qui appartient à une pleine et parfaite félicité, nous est donné, de tous deux en commun. Car si nous séparons Dieu d'avec Iesus Christ, nous ne pouvons avoir aucun accès à luy, pource que sa maiesté est trop haute. Nous sommes ici comme aux abysmes de mort. Il faut donc qu'il y ait *ce moyen d'union en la personne de Iesus Christ*, ou autrement Dieu ne nous sera jamais propice, que nous ne pourrons pas l'invoquer, n'attendre nul bien qui soit de luy, iusques à tant que nostre Seigneur Iesus Christ nous apparaisse, et qu'il se mette là pour nous conduire à Dieu son Père, et qu'il approche de nous, en nous testifiant que Dieu nous sera prochain en sa personne »¹⁵⁴.

Dieu déclare familièrement sa volonté pour que Christ soit notre chef et nous recueille en son corps. Voici ce qu'il prêche :

« Et ce pendant, puis que Dieu nous a fait la grace de nous donner son evangille, et que Iesus Christ se monstre estre nostre chef et nous declare qu'il nous veult recueillir en son corps, puis que nous avons aussi ceste mesme doctrine, par laquelle Dieu nous instruit si privement de sa volonté, et nous declares ses secretz, que nous pouvons estre estimez tous prophetes, voire les plus idiotz, qui ont seulement gousté que vault nostre Seigneur Iesus Christ, et laquelle est sa vertu, qui ont congneu le sommaire de l'evangille, selon leur petite capacité »¹⁵⁵.

¹⁵⁴ CO 53, col. 10-11.

¹⁵⁵ *Sermons sur la Genèse chapitres 11,5-20,7 SC*, Max Engammare (éd.), Neukirchener Verlag, 2000, p. 650-1. « Car de même que la haute majesté de Dieu nous étant cachée de soi reluit en Jésus-Christ, de même sa main étant invisible nous est invisible en Christ ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 16,13 « Ou pour parler plus clairement, que la majesté divine qu'il avait toujours eue, reluit en la personne du Médiateur et en la chair humaine qu'il avait vêtue ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,5. « Il se communique à nous par son Fils. Ceci donc est autant à dire, comme s'il disoit, En lieu que Dieu estoit bien eslongné de nous, il s'est approché de nous en Christ. Et par ce moyen, Christ nous a esté fait le vray Immanuel, qui est à dire, Dieu avec nous : et son advènement a esté un rapprochement de Dieu aux hommes ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,19. « Parquoy, toutes fois et quantes que nous devons prier Dieu, si ceste haute majesté et inaccessible nous vient en mémoire, afin que la crainte d'icelle ne nous face reculer, ou empesché d'approcher, que quant et quant il nous souviene de Christ homme, qui nous convie tant bénignement, et par manière de dire, nous prend par la main : afin qu'il nous rende le Père propice et favorable, lequel autrement nous ne pouvons concevoir sinon espovantable et terrible. C'est-ci la seule clef par laquelle la porte du Royaume céleste nous est ouverte, afin que comparaissons devant la majesté de Dieu avec fiance assurée ». *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 2,5.

Notre travail nous affectué jusqu'ici, permet de soutenir que le « théocentrisme » de Calvin se dirige vers son « christocentrisme » et que l'union avec Christ manifeste, en outre, mieux son sens et sa valeur dans son « théocentrisme ». Calvin souligne d'une part la gloire, la majesté et l'omnipotence de Dieu en tant qu'il nous est caché et inaccessible¹⁵⁶, et avec le même niveau d'importance, d'autre part, le salut de l'homme en Christ accessible en tant qu'il nous est révélé¹⁵⁷. Le principe de la souveraineté absolue de Dieu se traduit dans la vie en Christ par une attitude de dépendance et de confiance. En somme, le « théocentrisme » de Calvin et son « christocentrisme » sont réciproques.

¹⁵⁶ *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 4,16.

¹⁵⁷ « Il faut donc que nécessairement que nous regardions en Christ. C'est le moyen d'avoir accès à la lumière, qui autrement est appelée inaccessible ». *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 2,23.

2. L'autre : l'union avec Christ

2.1 La connaissance et l'union

K. Keller a relevé les problématiques fondamentales qui animent Luther et Calvin, et qui déterminent leur action : c'est la justice devant Dieu chez l'un, la connaissance de Dieu chez l'autre¹⁵⁸. La problématique de la connaissance est fréquente et essentielle chez Calvin. Selon William J. Bouwsma, Calvin fait ressortir l'importance de la connaissance (the light of learning) dans l'intention de justifier la Réforme, parce que cette connaissance avait péri sous le domaine de la papauté, qui était dans la barbarie et l'ignorance au Moyen Age¹⁵⁹.

Tout d'abord, Calvin se met à chercher la certitude de la connaissance. Autrement dit, d'où la connaissance certaine vient-elle ? Quel est son fondement ? Ces questions sont la problématique de l'autorité de la connaissance. Chez Calvin, la certitude de la connaissance dépend principalement de la grâce de Dieu, non pas de la raison humaine et de la philosophie¹⁶⁰. Telle est l'Écriture. Pour cette raison, il a avant tout établi l'autorité de l'Écriture sur laquelle il développe toute sa théologie.

Calvin n'a pas commencé son *Institution chrétienne* en traitant de l'être de Dieu, de son essence, de ses attributs, mais plutôt de la connaissance de Dieu et de celle de l'homme. S'il choisit la connaissance de Dieu au lieu de son être et de ses attributs, c'est qu'il souligne dans sa pensée théologique la matière de la connaissance divine, c'est-à-dire, la révélation divine, pour ainsi dire, le fondement et l'autorité de la connaissance divine. Telle est la problématique foncière de Calvin. Car la chute adamique a altéré toute connaissance religieuse et tout jugement. Le péché avait effacé et détruit la « pure connaissance » de Dieu, de telle sorte que l'être humain avait perdu la connaissance de Dieu. Dieu lui devenant étranger, il était demeuré dans toutes sortes de superstitions et d'idolâtries. L'homme n'avait, pour autant, pas perdu la compréhension des choses terrestres qui tombent sous ses sens. Même s'il ne s'élève pas au-dessus de la « vie présente » et s'il ne goûte que peu aux « choses supérieures », sa raison est capable de s'élever très haut dans l'ordre naturel¹⁶¹.

¹⁵⁸ Keller, *op. cit.*, p. 131.

¹⁵⁹ Bouwsma, *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait*, p. 153.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁶¹ *IRC II. ii. 13*, p. 38-9.

« Cependant cognoissons, constate t-il, que nostre raison et intelligence ne s'estend point plus loin qu'aux choses d'icy bas, et qui concernent la vie presente : mais quand nous voulons monter iusques au royaume des cieux, et nous enquérir de ce qui appartient à la vie éternelle, là nous défailons, et y sommes du tout aveugles »¹⁶².

Avant tout, Calvin comprend le péché comme « obscurcissement de l'intelligence »¹⁶³, intelligence qui avait à l'origine saisi le contenu de la connaissance de Dieu. Du fait de l'obscurcissement de l'intelligence, l'humain ne put plus voir les « choses célestes », avoir la « pure et claire connaissance de Dieu ». La théologie naturelle est impossible à ce point-ci. Certes, Calvin parle de « quelques flammettes » qui étincellent au cœur de l'homme, il reconnaît aussi que « toutes les créatures depuis le firmament jusque au centre de la terre, pourroient être tesmoins et messagers de sa gloire à tous hommes », mais cela n'autorise pas à fonder sur ces passages une théologie naturelle certaine¹⁶⁴.

On pourrait trancher les controverses à propos de la théologie naturelle par l'affirmation de Niesel : « The self-disclosure of God in the worlds of nature and history is *objectively real*. As creator He has left in the world traces of His glory and still manifests His sovereignty in the processes of nature and in the events of history. But the knowledge of God which we may acquire from His works and deeds is *subjective and unreal* »¹⁶⁵. Voilà le cœur de l'enseignement de Calvin sur ce point.

« Tenons donc cette distinction, que *la démonstration de Dieu*, par laquelle il déclare sa gloire en ses créatures, est *assez évidente* quant à la lumière qui est en elle, mais *quant à notre aveuglement, qu'elle n'est pas suffisante* »¹⁶⁶.

La théologie naturelle suffit pour notre condamnation, non pour notre salut ! C'est pourquoi Calvin continue à dire que « notre aveuglement nous empêche de parvenir jusqu'au but qu'il faut. Nous y voyons assez pour qu'il nous soit impossible d'échapper par excuse ou réplique aucune »¹⁶⁷.

¹⁶² *Sermon 28^e sur Job*, CO 34, col. 509.

¹⁶³ Gilbert Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 196.

¹⁶⁴ Gilbert Rist, « Modernité de la méthode théologique de Calvin », *Revue de théologie et de philosophie* 115, 1968, p. 24.

¹⁶⁵ Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 126.

¹⁶⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,20.

¹⁶⁷ *Ibid.*

Etant données la chute humaine et l'impossibilité de la connaissance naturelle de Dieu, celui-ci lui a fourni par la suite une voie qui permet de revenir de la connaissance déformante à la vraie connaissance, à savoir : toute la connaissance qui est nécessaire pour notre salut est révélée clairement en l'Écriture. Même si dans l'Écriture est révélée la vraie connaissance, pour Calvin cette révélation ne permet pas à la connaissance de pénétrer Dieu en soi, d'atteindre pour ainsi dire l'essence divine cachée. Elle permet de connaître Dieu dans la mesure où il se montre en Christ : « Nous apprenons qu'il ne faut point chercher Dieu en sa hauteur incompréhensible mais il le faut cognoistre entant qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ »¹⁶⁸. « Dieu est connu des hommes quand le Médiateur est mis entre-deux »¹⁶⁹.

Dans ce passage où Calvin traite l'image de Dieu, il met en avant le fait que la régénération qui procède de l'union avec Christ se renouvelle, en premier lieu, dans la connaissance selon l'image de Dieu¹⁷⁰. Parce que seuls ceux qui sont régénérés par l'Esprit de Dieu peuvent connaître la « voie de salut » et se connaître en même temps « eux-mêmes », en « chassant les ténèbres ». « Pource qu'estans illuminez par son Esprit, non seulement ils voyent pour eux-mesmes, mais aussi adressent les autres par leur exemple à la voye de salut »¹⁷¹. Il dit aussi ailleurs : « L'Apostre donc entend par la lumière, celle que Christ allume audedans és cœurs de ses fidèles, et laquelle, après qu'elle est une fois allumée, ne s'esteint jamais »¹⁷².

La connaissance que Calvin met en lumière est personnelle, existentielle et pratique. Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec le sujet religieux¹⁷³. Quant au siège de la connaissance, il le découvre de ce fait principalement, non pas dans le « cerveau », mais dans le « cœur », centre de l'intériorité, de l'être humain où a lieu la rencontre avec Dieu. Une connaissance droite, ferme, vraie, et solide y produit ses fruits.

« Derechef nous avons ici à noter que nous sommes conviés à une cognoissance de Dieu, non pas telle que plusieurs imaginent, à savoir qui voltige seulement au cerveau (*cerebro*) en spéculant, mais laquelle ait une droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est dûment comprise de nous et enracinée au cœur (*corde*) »¹⁷⁴.

¹⁶⁸ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,6.

¹⁶⁹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,3.

¹⁷⁰ *IRC* I. xv. 4, p. 71-2.

¹⁷¹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,7.

¹⁷² *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 5,20.

¹⁷³ Lobstein Paul, *Études sur la pensée et l'œuvre de Calvin*, Neuilly, La cause, 1927, p. 53.

¹⁷⁴ *IRC* I. v. 9, p. 77.

S'approchant de la connaissance divine, l'être humain ne doit pas penser à Dieu simplement avec sa « vaine curiosité » et avec sa « froide ou frivole spéculation ». Parce que celles-ci, comme antithèses de la connaissance divine, ne font pas parvenir à la vraie connaissance religieuse. Écoutons Calvin : « D'où aussi nous avons à recueillir que la droite voie de chercher Dieu, et le meilleur ordre que nous puissions tenir est, non pas de nous fourrer avec une curiosité trop hardie à éplucher sa maiesté, que nous devons plutôt adorer que sonder trop curieusement »¹⁷⁵. Arnold Huijgen affirme le caractère limité de la connaissance de Dieu sur ce point : « The limited character of revelation serves an anti-speculative goal : true knowledge of God is not the result of any human endeavor, but as limited beings we are utterly dependent on God's revelation, which is tailor-made for our situation »¹⁷⁶.

Ayant suivi la formule d'une thèse de Mélanchthon selon laquelle « nous devons adorer les mystères de la divinité plutôt que de les rechercher » (*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus*), Calvin a tenu compte, de la même manière, de la finalité de la connaissance, c'est-à-dire *ne pas acquérir* les choses divines ou célestes mais *adorer* Dieu dans un sens plus pratique. Voici ce qu'il écrit dans l'*Instruction et Confession de foi* : « Or puisque la maieste de Dieu surmonte en soy la capacite de l'humain entendement et mesmes ne peult pas estre comprinse d'icelluy, il nous fault adorer sa haultesse plustost que de l'enquerir, affin que ne soyons du tout accablez dune si grande clarte »¹⁷⁷.

C'est pourquoi la question de l'essence est remplacée par celle de l'usage. Calvin ne pose plus la question objective : *ce qu'est Dieu (quid sit Deus)* ; mais la question subjective et pratique : pour l'essentiel, c'est la chose utile. Il dit : « il nous est expédient de savoir *quel il est, ce qui convient à sa nature* »¹⁷⁸.

Le caractère pratique et existentiel de la connaissance divine permet de transformer radicalement le fondement de la théologie qui est l'acte de connaissance, ainsi que le sens de la

¹⁷⁵ IRC I. v. 9, p. 77. « Dont il s'ensuit que leur follie n'est point excusable, laquelle procède non seulement de vaine curiosité ». I. iv. 1, p. 64. « Parquoy ceux qui s'appliquent à decider ceste question, assavoir que c'est que Dieu, ne font que se iouer en *speculations frivoles* ». I. ii. 2, p. 56. « Nous avons dit au commencement, que la cognoissance de Dieu n'est pas située en quelque *froide speculation* ». I. xii. 1, p. 140. « Ceste cognoissance qui gist en pratique et experience, est beaucoup plus certaine que toutes *speculations oisives* ». I. xiii. 13, p. 162.

¹⁷⁶ Arnold Huijgen « The Dynamic Character of Accommodated Revelation. The Metaphors of the Ladder and the Pilgrim's Way », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus Clarissimus Theologus : Papers of the Tenth International Congress on Calvin Research*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012, p. 327.

¹⁷⁷ *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*, CO 22, col. 35.

¹⁷⁸ IRC I. ii. 2, p. 56. Voir R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation : Calvin's first commentaries*, Boston, Brill, 2006, p. 23.

théologie. L'un est l'Écriture éclairée par le Saint-Esprit et non par la raison humaine¹⁷⁹. La théologie a comme première fonction de guider la lecture du texte biblique, en lui permettant de « tenir le bon chemin et droit sans choper »¹⁸⁰. L'autre s'affirme comme un service à l'égard de tous et non pas comme un but en soi, intelligible aux seuls clercs. Le théologien ne cherche donc pas à connaître Dieu pour lui-même, mais comme nous l'avons déjà indiqué, il s'enquiert auprès de lui seulement de ce qui est utile, « expédient », c'est-à-dire de ce qui concourt à la gloire de Dieu et au salut de l'homme.

C'est pour cela que la théologie n'est plus, selon Calvin, un acte de satisfaction de l'intelligence et une chose purement théorique, une vérité impersonnelle pour ainsi dire, les informations de la connaissance religieuse telle qu'on pourrait la posséder sans la foi et sa participation. La théologie n'a pas pour but d'enseigner un certain nombre de propositions concernant Dieu - même si celles-ci sont vraies - mais seulement de faire connaître le Dieu sauveur¹⁸¹. Parce que le fait de participer à toutes les connaissances divines veut dire être transformé en elles :

« Qu'est-ce que nous sçaurions demander d'avantage pour la doctrine spirituelle de noz ames, que de congnoistre Dieu, *pour estre transformez en luy*, et avoir son image glorieuse imprimée en nous, pour estre participans de sa iustice, pour estre heritiers de son Royaume, pour le posseder en la fin pleinement ? »¹⁸²

Nous parlons à ce point-ci du rapport entre la connaissance éclairée en Christ et notre union avec lui. Pour établir le rapport entre ces deux notions, nous avons besoin de traiter la compréhension calvinienne de l'intelligence, puisque, grâce à son fonctionnement, l'acquisition de connaissances est possible. Dans l'ensemble des six premiers chapitres du deuxième livre de l'*Institution chrétienne*, Calvin décrit la condition humaine misérable qui

¹⁷⁹ Rist, « Modernité de la méthode théologique de Calvin », p. 22-3.

¹⁸⁰ Calvin, « Au lecteur », CO 3, col. 7-8.

¹⁸¹ Rist, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸² CO 9, col. 815. Dans le *Commentaire sur la première épître de Jean* 1,3, cette idée est réapparue : Calvin dit que : « Que la *cognoissance de Dieu n'est point sans effet* (...)... Combien toutesfois que la cognoissance de Dieu apporte cela avec soy, que nous le craignons et aimions. Car nous ne le pourrions cognoistre pour Seigneur et Père (tel qu'il se monstre) que nous de nostre costé ne nous montrions estre enfans obéissans et serviteurs rendans le devoir. Brief, la doctrine de l'Évangile est un vif miroir, auquel contemplant la face de Dieu, *nous sommes transfigurez en icelle* ». « Il monstre premièrement, que la nouveauté de vie consiste en cognoissance : non pas qu'une cognoissance nue et simple soit suffisante, mais il parle de l'illumination du S. Esprit, laquelle est vive et plene d'efficace, en sorte que non seulement elle esclaire à l'esprit en allumant la lumière de la vérité, mais aussi elle transforme l'homme tout entier ». *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 3,10.

résulte de la séparation de son Créateur. Le fond du problème qui y est traité se rapporte surtout à l'âme, qui est la partie censée être la plus élevée de l'homme¹⁸³. Calvin divise l'« âme » en l'« intelligence » et la « volonté »¹⁸⁴ et leurs facultés sont l'« entendement » et le « cœur »¹⁸⁵. Pour lui le terme « raison » s'emploie au sens large, refermant l'entendement et l'intelligence. Il nous semble que l'intelligence, l'entendement et la raison chez Calvin ne se distinguent pas rigoureusement au sens philosophique du terme. Définissant l'âme, Calvin veut éviter les discussions complexes, parce qu'il lui suffisait d'édifier en piété¹⁸⁶.

Dans l'état intégral, l'intelligence fonctionne correctement. Mais comme nous avons déjà dit, après la chute, elle n'agit plus selon le véritable fonctionnement. Elle agit même en sens inverse. La caractéristique essentielle du péché est en effet la cécité de la connaissance religieuse¹⁸⁷. Cela veut dire que l'intelligence humaine est aveugle quant à la vérité de Dieu. C'est-à-dire que la conséquence de la chute produit l'inconnaissance, l'incapacité foncière de l'homme à faire le bien et à connaître la vérité. En face de ce drame, le salut ne saurait être autre chose que l'« illumination de l'intelligence », le « renouvellement de la volonté ».

« Il y a deux principaux articles en cette alliance. Le premier traite de la rémission gratuite des péchés ; le second de la réformation intérieure des cœurs ; le troisième dépend du second, à savoir de l'illumination des esprits en la connaissance de Dieu (*de illuminandis in Dei notitiam mentibus*) »¹⁸⁸.

¹⁸³ Louise Goumaz, *La doctrine du salut (doctrina salutis) d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne, Librairie Payot, 1917, p. 135.

¹⁸⁴ IRC II. ii. 12, p. 36-7.

¹⁸⁵ IRC II. ii. 2, p. 23-4.

¹⁸⁶ IRC I. xv. 6, p. 215-6. « Or quant aux facultés, je laisse aux philosophes à les déchiffrer mieux par le menu ; il nous suffira d'en avoir une simple déclaration pour nous édifier en piété ». Calvin explique la fonction de l'intelligence et de la volonté : « L'intelligence est pour discerner entre toutes choses qui nous sont proposées, et juger ce qui nous doit être approuvé ou condamné. L'office de la volonté est d'élire et suivre ce que l'entendement aura jugé être bon, ou au contraire rejeter et fuir ce qu'il aura réprouvé ». IRC I. xv. 7, p. 217-8. Un plus loin : « Dieu donc a garni l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste, et voir ce qu'elle doit suivre ou fuir, étant conduite par la clarté de raison. C'est pourquoi cette partie qui dirige a été nommée par les philosophes : gouvernante comme en supériorité. Il lui a en même temps ajouté la volonté, laquelle a avec soi l'élection. Telles sont les facultés dont la première condition de l'homme a été ornée et anoblie : c'est qu'il y eût engin, prudence, jugement et discrétion non seulement pour le régime de la vie terrestre, mais pour parvenir jusqu'à Dieu et à parfaite félicité ». IRC I. xv. 8, p. 219-20.

¹⁸⁷ « ... les hommes sont maintenant bien loin de la nature entière dont ils avaient été doués au commencement, parce que leur entendement, qui devait jeter de toutes parts des rayons de lumière, était plongé en d'obscures ténèbres, est misérablement aveuglé, de telle manière qu'à bon droit on peut dire qu'il est assoupi et accablé de ténèbres ». *Le Commentaire sur l'Évangile selon Jean* 1,5.

¹⁸⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 8,10.

Traitant « la ressemblance entre les deux Testaments », Calvin établit la relation entre la connaissance et l'union. Il écrit que par la « grâce singulière » de l'Esprit Saint, les âmes des fidèles sont *illuminées en la connaissance de Dieu et en quelque sorte conjointes à Dieu*¹⁸⁹. Ce passage nous dit que l'effet de la connaissance religieuse consiste en la conjonction avec Dieu.

D'après Ward Holder, la connaissance de Dieu et de soi s'origine dans l'Écriture dont l'enjeu permet de préparer l'union avec Christ¹⁹⁰. En débutant le « traité de la vie chrétienne », Calvin dit que personne n'a de relation avec Christ sans la vraie connaissance religieuse qui est en la Parole de l'Évangile¹⁹¹. Chez Calvin, connaître Dieu, qui se manifeste en Christ, s'oriente donc finalement vers l'union sacrée entre lui et nous. L'union est le sommet de toute connaissance, et par conséquent le bien suprême de l'homme¹⁹². La connaissance vise à l'union avec Christ, le salut en Christ.

« Par ce mot il montre de quelle efficace est cette connaissance dont il a fait mention, à savoir que par elle nous sommes entés en Christ, et faits un avec Dieu. Car elle a une racine vivante, et vivement plantée au plus profond de nos cœurs, qui fait que Dieu vit en nous, et nous en lui »¹⁹³.

Par la connaissance de l'Évangile et l'illumination du Saint-Esprit, les fidèles ont été appelés en la « compagnie du Christ ». La vie éternelle a alors commencée en eux¹⁹⁴. En outre, la connaissance et le salut sont ainsi corrélatifs. La connaissance est à la fois la cause et l'effet (fruit) du salut, puisque hors la connaissance, le salut ne nous atteint pas, en même temps il ne pourrait pas exister, sans disposer de la connaissance. Le salut permet de produire continuellement la droite connaissance divine. Dans l'*Institution chrétienne* de 1541, Calvin identifie la connaissance religieuse avec le salut. « J'ay exposé icy dessus la somme de la doctrine chrestienne : laquelle gist en la congnoissance de Dieu, et de nous : et par laquelle nous obtenons salut »¹⁹⁵. Comme Jésus Christ se nomme lui-même « le chemin, la vérité et la vie », chez Calvin la révélation (la vérité) est directement liée au salut.

¹⁸⁹ IRC II. x. 7, p. 201. « C'est qu'en luy communiquant sa Parolle, il s'est conioint à lui pour estre appelé et estimé son Dieu ». IRC II. xi. 11, p. 228.

¹⁹⁰ Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation : Calvin's first commentaries*, p. 87.

¹⁹¹ IRC III. vi. 4, p. 162-3.

¹⁹² *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,25.

¹⁹³ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 5,20.

¹⁹⁴ IRC III. xviii.1, p. 299.

¹⁹⁵ IRC 1541, O. Millet (éd.), Tome. I, p. 965. Dans *le Commentaire de l'Évangile de Jean*, il

L'illumination de l'intelligence, qui était en état de cécité, par l'Évangile, message du salut, nous entraîne à connaître Dieu. Ce salut n'est pas autre que l'union avec Christ.

2.2 L'expérience et l'union

Luther place son expérience personnelle au centre de sa démarche réformatrice et théologique. Rappelons une phrase selon laquelle « l'expérience seule fait le théologien » (*sola experientia facit theologum*)¹⁹⁶. Luther a fait l'expérience religieuse de la Parole de Dieu, comme « le juste vivra par la foi, *Romains* 1,17 » « il y a un seul Dieu, qui justifiera par la foi, *Romains* 3,30 ». Ce qui chez Luther a pour nom justification par la foi ne consiste pas dans une doctrine qui serait à croire. Elle consiste, au contraire, dans le don personnel de Dieu qui lui permet d'expérimenter cette doctrine. Il en est de même pour Calvin. L'expérience joue un rôle important tant dans sa pensée que dans sa vie religieuse. Calvin a mentionné son expérience de foi dite de la « *subita conversio* » dans la préface *au commentaire des Psaumes* de 1557. Il s'y souvient :

« Et premièrement, comme ainsi soit que je fusse si obstinément adonné aux superstitions de la Papauté, qu'il était bien mal aisé qu'on me pût tirer de ce borbier si profond, *par une conversion subite il dompta et rangea à docilité mon cœur*, lequel, en égard à l'âge, était par trop endurci en telles choses. *Ayant donc reçu quelque goût et connaissance de la vraie piété*, je fus incontient enflammé d'un si grand désir de profiter, qu'encore que je ne quittasse pas du tout les autres études, je m'y employais toutefois plus lâchement. Or je fus tout ébahi que devant que l'an passât, tous ceux qui avaient quelque désir de la pure doctrine se rangeaient à moi pour apprendre, combien que je ne fisse quasi que commencer moi-même »¹⁹⁷.

écrit également 17,3 : « mais celle (connaissance) qui nous réforme à l'image de Dieu de foi en foi, ou plutôt qui est une avec la foi, par laquelle étant insérés au corps de Jésus-Christ, nous sommes faits participants de l'adoption divine, qui nous fait enfants et héritiers du royaume des cieux ».

¹⁹⁶ Luther, *WATR* 1:16, 13 No 46 (1531), cité par Lohse, *Martin Luther's Theology : Its Historical and Systematic Development*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, p. 35. Sur le concept d'« expérience » de Luther, voir Dom Pierre Miquel, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 126-9.

¹⁹⁷ *Calvin Œuvres*, Francis Higman - Bernard Roussel (éd.), Paris, Gallimard, 2009, p. 112.

Pour Calvin, l'expérience de foi est vitale et décisive en rapport à son interprétation de l'Écriture¹⁹⁸. Après avoir fait l'expérience de l'Évangile dans l'Écriture, Calvin s'est désormais mis à commenter l'Écriture. Le but de toute la vie du théologien consiste à exposer la Parole de Dieu. Sans parler des commentaires bibliques et des sermons, l'*Institution chrétienne* n'en est, en quelque sorte que l'exposition.

Il y a longtemps, Hermann Bauke posait une question dans un livre intitulé : *le problème de la théologie de Calvin* : « Calvin est-il à considérer comme théologien spéculatif ou comme théologien de l'expérience ? »¹⁹⁹ Il répond par la phrase suivante : « Il n'est en aucune manière philosophe ou théologien spéculatif mais entièrement théologien de l'expérience, tout en étant pourtant un dialecticien formé, un théologien qui travaille philosophiquement »²⁰⁰. Ayant qualifié Calvin de rhétoricien français, non pas de métaphysicien ou de logicien, il a saisi une « *complexio oppositorum* »²⁰¹ qui produit une sorte de tension dialectique, dans la pensée calvinienne²⁰². Attachant une grande importance à l'expérience religieuse, Calvin élargit en effet la portée de l'Écriture à l'expérience individuelle, qui à ce moment de l'histoire était réservée aux seuls prêtres.

Dans la perspective réformée, l'expérience est le lieu d'actualisation de la compréhension que l'homme peut avoir de la réalité de Dieu²⁰³. Les fidèles goûtent et apprennent par leur expérience la bonté de Dieu. Selon Calvin, la connaissance de Dieu consiste en une vive expérience²⁰⁴. Dieu n'arrête jamais de leur donner sa grâce et son amour parce qu'il est le Dieu vivant. Le Dieu calvinien étant vivant, celui-ci se distingue des idoles mortes. Connaître Dieu comme être vivant n'est autre que le rencontrer, qu'en faire l'expérience.

En plus, comme Gottfried Hamman l'a remarqué, le concept de l'expérience est utilisé abondamment par Calvin comme « élément épistémologique fondamental de sa pensée »²⁰⁵. C'est pourquoi il fait appel à l'expérience pour qu'elle confirme les données de la Bible. La

¹⁹⁸ W. Balke, « The Word of God and Experientia according to Calvin », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Congrès International de Recherches Calviniennes, Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kor B.V, 1978, p. 20.

¹⁹⁹ H. Bauke, *Der Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig, Hinrichs, 1922, p. 39.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 43.

²⁰¹ Pour ce qui est de sa méthodologie théologique, Calvin emploie souvent le principe de la « *complexio oppositorum* » dont Bauke parle, c'est-à-dire, Calvin expose deux opposés et trouve le juste milieu entre les deux, ce qui est une tentative de les concilier. Voir deuxième partie, chapitre I, section 1.2.

²⁰² *Ibid.*, p. 16-19.

²⁰³ Gottfried Hamann, « Y a-t-il une spiritualité Réformée ? », *Positions luthériennes* 51, 2003, p. 132.

²⁰⁴ « Tellement que ceste cognoissance consiste plus en vive expérience qu'en vaine spéculation ». *IRC* I. x. 3, p. 117.

²⁰⁵ Hamann, *ibid.*

véracité de la Parole de Dieu se prouve par l'expérience : « Tellement se donne Dieu à sentir tel par expérience qu'il se déclare par sa parole »²⁰⁶. « L'Écriture nous enseigne que c'est un don singulier du saint Esprit : et l'expérience aussi le montre »²⁰⁷. L'expérience du fidèle s'assure la fidélité de la Parole de Dieu : « L'expérience de la grâce de Dieu, tant envers nous qu'envers les autres, est une aide non petite pour confirmer la fidélité de sa parole »²⁰⁸. C'est-à-dire, l'usage du terme « expérience » a pour but de confirmer le témoignage de l'Écriture. G. Hamman le met en lumière : « cette accentuation fait de l'expérience un champ de connaissance de Dieu, et confère à l'élément cognitif son caractère existentiel, non pas spéculatif »²⁰⁹. Telle est la compréhension de Calvin sur l'expérience. Il faut dégager deux remarques à partir de cette compréhension.

1. Pour Calvin, l'expérience religieuse ne se produit que par l'Écriture. Cela se joue ainsi au même niveau que son rapport à la théologie naturelle. A cause de la déchéance totale de l'homme, celui-ci n'a pas la possibilité de connaître Dieu par ses œuvres, comme nous avons déjà indiqué. Il en est de même pour l'expérience religieuse. Depuis l'homme adamique, aucun homme ne peut connaître Dieu par l'expérience sans l'Écriture. Bien que Calvin juxtapose souvent l'expérience et l'Écriture, quand l'expérience correspond bien à la doctrine de l'Écriture, il exploite l'argument de l'expérience²¹⁰. Il conçoit la véritable expérience de la foi uniquement comme l'expérience par l'Écriture. Dans *l'épître à Sadolet*, Calvin énonce clairement : « Apprends donc par ta faute, qu'il n'est point moins insupportable se vanter de l'Esprit sans la Parole qu'il est maussade de mettre en avant la Parole sans l'Esprit »²¹¹. Face à ses autres adversaires, ceux que Calvin appelle « anabaptistes », il a étroitement conjoint l'Esprit qui nous donne la vraie expérience, et la parole de Dieu. Abordant la doctrine de l'Écriture, il procède de la même manière.

²⁰⁶ IRC I. x. 3, p. 70.

²⁰⁷ *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 46.

²⁰⁸ IRC III. xx. 26, p. 365. Traitant de l'Oraison, Calvin affirme « ils (les humains) l'admonestent et quasi le somment présentement de ses promesses, afin que par expérience il leur montre, quand la nécessité le requiert, que ce qu'ils ont creu à sa simple parole estre vray, n'a pas esté mensonge ne chose vaine ». IRC III. xx. 2, p. 328. Dans le sermon de la Genèse, il prêche de même : « Or nous ne sommes qu'herbage, comme l'Écriture le montre, et l'expérience aussi nous le confirme tant plus ». SC V. XI/2 *Sermon de Genèse chapitre 15,1-4*, p. 734.

²⁰⁹ Hammann, *op. cit.*, p. 132.

²¹⁰ Francis Higman, « Calvin et l'expérience », dans *Expérience, coutume, Tradition au temps de la Renaissance*, Publications du Centre de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance, Université de Paris-Sorbonne, Paris, Klincksieck, 1992, p. 254-6.

²¹¹ « Épître à Sadolet », dans I. Backus - C. Chimelli (éd.) *La vraie piété*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 91.

« En délaissant l'Écriture... ils (les fantastiques) prétendent orgueilleusement la doctrine de l'Esprit, méprisant quant à eux toute lecture, et se moquent de la simplicité de ceux qui suivent encore la lettre morte et meurtrissante, comme ils l'appellent. Mais je voudrais bien savoir d'eux, qui est cet esprit par l'inspiration duquel ils sont si haut ravis, qu'ils osent contemner toute doctrine de l'Écriture, comme puérile et trop vile »²¹².

D'après Calvin, l'esprit qu'affirment les fantastiques, ceux qui cherchent la nouvelle révélation, n'était pas l'Esprit du Christ, parce qu'il ne se réfère pas à la parole du Christ. L'Esprit que Christ avait enseigné et promis était celui même qui rappelle ce que Christ avait enseigné aux Apôtres. « Ce n'est pas donc l'office du Saint-Esprit de songer nouvelles révélations et inconnues auparavant, ou forger nouvelle espèce de doctrine, pour nous retirer de la doctrine de l'Évangile après l'avoir une fois reçue ; mais *plutôt de sceller et confirmer en nos cœurs la doctrine qui nous y est dispensée* »²¹³. La vraie expérience que l'Esprit nous procure confirme l'enseignement scripturaire et celui du Christ.

2. Il faut que l'expérience religieuse se trouve finalement en Christ. Hors de Christ, de sa Parole, la vraie expérience religieuse n'existe jamais. Ainsi, le critère de l'expérience de la foi doit être le Christ dans l'Écriture. L'union avec Christ, le but de l'Écriture, est le sommet et la fin de l'expérience religieuse. En plus, l'union avec Christ s'actualise par notre expérience personnelle de la foi d'autant plus que l'entendement humain ne saurait l'entendre et le saisir. « *Par expérience* il (Dieu) nous declare qu'*il se conioint à nous*, qu'il en a le soin, qu'il veille non seulement pour le salut de nos âmes, mais pour la nourriture de nos corps »²¹⁴. « Il (Dieu) nous montre et nous fait sentir par expérience, et par la foi que nous sommes vivans, voire en lui, que nous sommes participans de sa vie, il nous fait voir comme en un miroir ceste immortalité que nous attendons »²¹⁵. Il souligne que nous pouvons connaître par *expérience*, que nous avons été faits *participants du salut*²¹⁶. Chez Calvin, le chrétien n'accède qu'à l'union par l'« expérience de la foi » : commentant l'Évangile de Jean 14,17, il écrit : « ...rien ne peut être connu par le sens humain de ce qui concerne le Saint-Esprit, mais qu'*il est seulement*

²¹² IRC I. ix. 1, p. 112.

²¹³ IRC I. ix.1, p. 113.

²¹⁴ *Sermon 47^e sur le Deutéronome*, CO 26, col. 451.

²¹⁵ *Sermon 56^e sur Job*, CO 33, col. 676.

²¹⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,13.

connu par l'expérience de la foi ». Pour lui, l' « expérience de la foi » est le seul moyen de savoir quelle est l'union sainte et spirituelle qui est entre Christ et nous²¹⁷. « La présence du Christ est connue par une expérience certaine de la foi »²¹⁸. Calvin prêche également : « connaissons qu'il faut que nous ayons l'expérience de foy, au lieu du iugement et opinion commune, pour sçavoir et estre persuadez comment Iesus Christ habite en nous »²¹⁹.

Selon Calvin l'expérience du fidèle se produit aussi dans les sacrements et elle met en évidence la certitude de l'union : en ouvrant le livre IV de l'*Institution chrétienne*, Calvin insiste sur ce caractère : « Surtout il a institué les Sacremens, lesquels nous cognoissons par expérience estre moyens plus qu'utiles à nourrir et conformer nostre foy »²²⁰. Lorsqu'il explique la présence réelle du Christ en la cène, il avance que sa présence (l'union avec lui) s'expérimente, mais ne se comprend pas²²¹. Ainsi, on s'approprie par l'expérience la réalité de l'union avec Christ.

La fin de cette expérience religieuse ne s'oriente pas vers l'extase mystique mais vers l'union avec Christ, qui est la vérité elle-même qui se révèle dans l'Écriture. Je cite une phrase de Bernard McGinn : « For Calvin, as for Luther, this union remains an experience of faith, and it is not developed in terms of contemplative prayer or even in the language of rapture or ecstasy »²²².

2.3 La piété et l'union

La Réforme de Calvin est non seulement un mouvement théologique ou dogmatique, mais aussi un mouvement spirituel, celui de la piété. Thomas d'Aquin appelle sa grande œuvre *Summa theologica*, ce qui signifie une somme de théologie. Or Calvin entend appeler son œuvre une « somme de piété » (*Summa pietatis*). Le titre de l'*Institution chrétienne* de 1536 exprime clairement son insistance à propos de la piété. « *Christianae religionis institutio totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complec-*

²¹⁷ *Le commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,20.

²¹⁸ *Ibid.*, 16,16.

²¹⁹ *Sermon 24^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 550.

²²⁰ *IRC* IV. i. 1, p. 7.

²²¹ « Si quelcun m'interroge plus outre, comment cela se fait, ie n'auray point de honte de confesser que c'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit, ou pour l'expliquer de parolles. Et pour en dire brièvement ce qui en est, i'en sen plus par experience, que ie n'en puis entendre ». *IRC* IV. xvii. 32, p. 420.

²²² Bernard McGinn, « Mysticism », dans Hans Hillerbrand (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Vol.3, New York, Oxford University Press, 1996, p. 122.

tens ». La première édition française de son *Institution chrétienne* reprend également pour titre : « Institution de la religion chrestienne : en laquelle est comprinse *une somme de pieté*, et quasi tout ce qui est necessaire à congnoistre en la doctrine de salut ». Aussi, rappelons le fait que le thème de la dogmatique de Schleiermacher était *die Frömmigkeit*, comme Calvin. Pour Calvin comme pour Schleiermacher, le thème de la piété élargi dans une explication de l'*homo religiosus*, est devenu le premier article d'une dogmatique²²³. Selon Benoît : « l'*Institution* plus encore peut-être qu'un traité de dogmatique est un livre religieux, à certains égards *un livre de piété* »²²⁴.

Bien que son œuvre en tant que *summa pietatis* se destine à l'enseignement de la piété, le mot « piété » ne figure cependant dans aucun titre des quatre-vingts chapitres de l'*Institution chrétienne*. Le fait que Calvin n'avait pas réservé un chapitre dans son œuvre pour la piété, nous montre qu'il y a consacré le livre entier²²⁵. La piété en tant que déroulement de son livre entier est en même temps le but de ce livre. Dans la lettre au roi de France, qui par manière de préface ouvrait le volume, il explique que son intention avait d'abord été de présenter aux français désireux de la sainte doctrine quelques rudiments qui les introduiraient à la « *vraie piété* ».

« Seulement mon propos de quelque bonne affection de Dieu, fussent *instruits à la vraie piété*. Et principalement je voulais par ce mien labeur servir à nos Français, desquels j'en voyais plusieurs avoir faim et soif de Jésus-Christ, et bien peu qui en eussent reçu droite connaissance ».

²²³ B. A. Gerrish, « From Calvin to Schleiermacher », dans *Continuing the Reformation*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 190. F. Schleiermacher définit que « la piété qui est la base de toute communauté ecclésiale, n'est envisagée purement en elle-même, ni un savoir ni un agir, mais une détermination du sentiment ou conscience de soi immédiate ». Il voit que « la piété qui se communie est aussi ancienne que l'espèce qui se reproduit. Il n'en doit pas être autrement si la piété est un élément essentiel de notre nature ». *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, Paris, 1888, p. 132. Il tend à substituer le terme de piété à celui de religion. Dans le passage où Barth touche à « la tâche de la dogmatique », il insiste aussi sur l'importance de la prière c'est-à-dire un des actes de la piété : « Humainement parlant, nous ne disons rien pour amoindrir cette difficulté, nous ne faisons, au contraire, que confesser le mystère qui la fonde, quand nous rappelons que *la prière est la seule attitude dans laquelle il soit possible de faire de la dogmatique*. Nous ne faisons, en le rappelant, que répéter : la dogmatique n'est possible que comme un acte de foi ». K. Barth, *Dogmatique. La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, Tome I (trans. par F. Ryser), Genève, Labor et Fides, 1953, p. 22.

²²⁴ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 14.

²²⁵ Lee Sou-Young, « La notion d'expérience chez Calvin d'après son *Institution de la religion chrétienne* », Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 1984, p.173.

Le thème de la dogmatique de Calvin était la piété, même si celui de l'*Institution chrétienne* est la connaissance de Dieu, comme nous l'avons déjà dit. Car ces deux notions sont inséparable l'une de l'autre²²⁶ ; c'est la piété qui définit de quelle sorte est la droite connaissance religieuse²²⁷. C'est pourquoi la théologie se borne à la portée de la piété²²⁸. La piété permet de distinguer la foi et la fausse connaissance : « Parquoy la certitude de la foy réside en la seule grâce de Christ : mais la piété et saintete de vie discernent la vraye foy d'avec la cognoissance de Dieu morte et feinte »²²⁹. « Au reste, pource que la certitude de l'Evangile est le fondement de toute piété et vraye religion »²³⁰. Traitant l'angélologie, Calvin souligne que la théologie trouve sa limite dans l'édification et la piété sans dépasser sa limite²³¹. La théologie se fait finalement un devoir de servir à piété sans tomber dans « un labyrinthe de questions »²³².

En dépit de l'importance de ce sujet, il n'est pas facile de présenter une synthèse de la notion calvinienne de piété. Parce que Calvin lui-même n'a pas synthétisé à part ses idées sur ce thème, et la notion calvinienne de la piété est complètement enracinée en l'Écriture. C'est évident que le terme « εὐσέβεια », « εὐσεβής » s'y utilise dans des sens divers²³³.

Dans l'*Institution chrétienne*, Calvin commence à parler sérieusement de la piété aux passages où il trouve exposée une corrélation entre la connaissance de Dieu et celle de

²²⁶ *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 1,3. « Car la cognoissance de Dieu est le commencement de vie, et la première entrée à piété. En somme, nous ne pouvons jamais user des dons spirituels à salut, jusques à ce qu'estans illuminez par la doctrine de l'Evangile, nous congnoissions Dieu ». Calvin écrit une relation essentielle entre la vraie connaissance et la piété : « Tous s'escartent de la vraye cognoissance d'iceluy: don't il advient qu'il n'y demeure nulle pieté bien reiglée au monde ». *IRC* I. iv. 1, p. 63.

²²⁷ Gerrish, « From Calvin to Schleiermacher », p. 189.

²²⁸ Joel R. Beeke, « Calvin on Piety », dans D. K. McKim (éd.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 125.

²²⁹ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 2,3.

²³⁰ *Argument du Commentaire de la deuxième épître de Pierre*.

²³¹ « Afin de ne faire plus long procès, qu'il nous souviene qu'ici, aussi bien qu'en toute la doctrine chrétienne, il nous faut régler en humilité et modestie, pour ne parler ou sentir autrement des choses obscures, même pour ne chercher d'en savoir, que comme Dieu en traite par sa Parole ; puis après que nous devons aussi tenir une autre règle : c'est qu'en lisant l'Écriture nous cherchions continuellement et méditations ce qui appartient à l'édification, ne lâchant point la bride à notre curiosité, ni à un désir d'apprendre les choses qui ne nous sont point utiles. Et d'autant que *Dieu nous a voulu instruire*, non point en questions frivoles, mais *en vraie piété*, c'est-à-dire en la crainte de son nom, en sa fiance, en sainteté de vie, contentons-nous de cette science ». *IRC* I. xiv. 3, p. 186-7.

²³² « Brief, saint Paul condamne yci tout ce que les eholes Sorboniques estiment digne de singulière louange. Car toute la théologie des Papistes n'est autre chose qu'un labyrinthe de questions. Il les appelle foles, non pas que de prime face elles semblent estre telles : (car plustost elles deceoyvent par une vaine monstre et apparence de sagesse) mais pource qu'elles ne servent de rien à piété ». *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 3,9.

²³³ Voir, Foerster, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol.7, Gerhard Kittel - Gerhard Friedrich (éd.), Grand Rapids, Eerdmans, p. 175-85.

l'homme. Ayant établi le principe de sa méthodologie théologique, il a saisi une constante corrélation dialectique entre les deux connaissances qui produisent l'interaction. En plus, ces connaissances permettent d'exiger un engagement de celui qui les possède et y participe. Car, séparée et exclue du connaisseur, la connaissance de foi n'existe pas chez Calvin. Puisque la religion et la piété sont exigées de celui qui connaît, sans cela il n'y aura pas accès. Le début du premier paragraphe du deuxième chapitre nous le confirme clairement : « Nous ne dirons pas que Dieu soit connu où il n'y a nulle religion ni piété »²³⁴.

Pour mieux entendre la notion calvinienne de piété, il nous faut noter que Calvin distingue la connaissance du Créateur et la connaissance du Rédempteur. Le Créateur est, pour lui, en même temps celui qui soutient et gouverne le monde une fois créé. Le Créateur avec sa providence est la source des biens, la seule cause de sagesse, clarté, justice, vertu, droiture, et vérité. Mais la connaissance du Créateur ne s'éclaire que dans la connaissance de Dieu Rédempteur.

« Parquoy entant que Dieu est en premier lieu cogneu simplement créateur, tant par ce beau chef d'œuvre du monde qu'en la doctrine générale de l'Escriture, puis après apparoist rédempteur en la face et personne de Iesus Christ, de là s'engendre et sort double cognoissance »²³⁵.

Ce texte donne des fondements importants non seulement pour la discussion de Calvin sur le péché humain dans le deuxième livre de l'*Institution chrétienne*, mais pour sa compréhension de la piété. Car comme Calvin le dit, la piété dérive essentiellement « du sentiment des vertus du Dieu créateur », celui qui est la source et la cause de tous biens²³⁶, pour ainsi dire, cela procède de la connaissance du vrai Dieu. « *L'âme bien réglée*, dit-il, ne se forge point un Dieu tel quel, mais *regarde celui qui est vrai Dieu et unique* »²³⁷. Dans le texte latin, « l'âme bien réglée » était « *pia mens* ». Traitant de la vie chrétienne, Calvin insiste dans la même dimension sur le fait que l'« homme pieux » (*vir pius*) doit *ordonner bien sa vie*²³⁸. Si la piété est « l'âme bien réglée », elle signifie le « rétablissement » de l'âme en la vraie connaissance religieuse, de l'âme qui a été dérégulée à la suite de la chute d'Adam²³⁹. C'est pour-

²³⁴ IRC I. ii. 1, p. 55.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ IRC I. ii. 2, p. 57.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ IRC III. vi. 1, p. 160.

²³⁹ « Il met les vraies œuvres de piété, après lesquelles le Seigneur veut que nous-nous occupions. Et

quoi la piété vient de la double connaissance de Dieu²⁴⁰, puisque chez Calvin, n'existe pas la connaissance du Créateur sans connaître le rédempteur, pour toute personne, sauf Adam qu'à l'origine avait été en intégrité.

Dans *le Commentaire sur l'épître à Tite* 2,1, Calvin écrit « il appelle saine doctrine (c'est-à-dire la vraie connaissance de Dieu), celle qui peut instruire les hommes à la piété ». La piété enracinée dans la double connaissance de Dieu, Calvin l'appelle « une révérence et amour de Dieu conjointes ensemble »²⁴¹. Pour Calvin, la piété se rattache principalement à la chose divine comme le service de Dieu²⁴², la crainte de Dieu²⁴³, la religion envers Dieu²⁴⁴, alors qu'elle n'est pas indépendante de la chose humaine²⁴⁵.

« Mais il faut voir pourquoi il comprend tous les commandements de la Loi sous la charité, vu que la Loi est comprise en deux tables, et que la première de celles-ci démontre quel est le service de Dieu et quel sont les devoirs de piété, et la seconde enseigne ce qui concerne la charité »²⁴⁶.

En plus, Calvin entend la piété comme une problématique non seulement de la dogmatique mais aussi de la vie chrétienne. Dans la perspective réformée, toute la vie des chrétiens est une méditation et un exercice de piété²⁴⁷. Commentant la première épître à Timothée 4,8, il écrit donc :

« C'est-à-dire, que rien ne défaut à celui qui ha piété : combien qu'il n'ait pas ces petites aides. Car la piété ha assez de soy pour amener l'homme à une perfection accomplie. *C'est le commencement, le milieu, la fin de la vie Chrestienne* ».

commence par la source, asçavoir par la mortification de la chair, et la nouveauté de vie ». Argument *du Commentaire sur l'épître aux Colossiens*. « « La retransformation » en ce nouvel état d'âme est le signe des vrais fidèles ». Lee Sou-Young, *op. cit.*, p. 184.

²⁴⁰ Serene Jones, *Calvin and The Rhetoric of Piety*, Louisville/Kentucky, Westminster John Know Press, 1995, p. 128-9.

²⁴¹ *IRC* I. ii. 1, p. 56.

²⁴² « Par ce mot de piété, il entend le service spirituel de Dieu, lequel gist en pureté de conscience ». *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 4,7.

²⁴³ « De gens, esquels demeurait une vraye crainte de Dieu et pure piété ». *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 1,18.

²⁴⁴ « La piété, c'est la religion envers Dieu ». *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 2,12.

²⁴⁵ « La doctrine qui est selon piété, signifie une mesme chose. Car elle ne s'accordera point à piété, sinon qu'elle nous intruise en la crainte et service de Dieu, qu'elle édifie nostre foy, et nous duise à patience, humilité, et à tous devoirs de charité ». *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 6,3.

²⁴⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Galates* 5,14.

²⁴⁷ *IRC* III. xix. 2, p. 312.

Calvin identifie presque la piété et la foi : « Voilà ce qu'est la vraie et pure religion : à savoir la foi conjointe avec une vive crainte de Dieu »²⁴⁸. Bien que la foi et la piété soient identiques dans la mesure où elles dénotent une droite réponse humaine sur la bonne volonté paternelle de Dieu, elles diffèrent en ce sens que la foi est d'une part dirigée vers l'assurance de la bonne volonté de Dieu en Christ, et que la piété est, d'autre part, la restauration de la foi²⁴⁹, c'est-à-dire, le commencement de la piété, c'est la foi²⁵⁰. Elle commence à partir du mouvement de Dieu, et non pas à partir d'un mouvement humain²⁵¹. En somme, la piété pour Calvin serait toute activité spirituelle et son état, ce qui permet de créer la vie de la foi et de la soutenir à bon droit.

Nous examinons finalement une relation entre la piété et l'union avec Christ. Selon Calvin, la piété nous purifie de toute pollution du monde, si bien que cela permet nous rejoindre à Dieu en sainteté. C'est-à-dire, elle est une purification, par cela, nous sommes conjoints à Dieu²⁵². Chez Calvin la conjonction à Dieu veut dire celle au Christ dans l'économie du salut. Dans *le Commentaire sur la première épître à Timothée* 6,6, prétend Calvin, par la piété, nous possédons Christ et jouissons de toutes ses richesses. Il y écrit : « La vraie félicité et béatitude gît en la piété ».

Calvin fait valoir que toute la manière de vivre selon la piété chrétienne consiste à avoir la communion de la mort et de la résurrection avec Christ qui est « le but de notre perfection, auquel il nous faut tendre toute notre vie »²⁵³. Aussi, elle prend son origine du règne de Christ. Car celui-ci offre la somme de piété²⁵⁴. Pour Calvin, la piété est enracinée en l'union avec Christ. Ainsi, cette union avec Christ est le point de départ de la piété²⁵⁵.

²⁴⁸ IRC I. ii. 2, p. 58.

²⁴⁹ Gerrish, « From Calvin to Schleiermacher », p. 188.

²⁵⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,6.

²⁵¹ « Comme si S. Paul eust dit, que les fidèles ne s'acquièrent pas piété et crainte de Dieu par leur propre mouvement : mais plustost qu'ils y sont menez par la main de Dieu entant qu'il les choisit pour son héritage péculier ». *Ibid.*, 8,28.

²⁵² IRC III. vii. 3, p. 168.

²⁵³ *Argument du Commentaire sur l'épître aux Philippiens*.

²⁵⁴ « Mais saint Pierre choisit les dons qui sont propres et particuliers à la vie nouvelle et spirituelle, lesquels prennent leur origine du règne de Christ. Or si tout ce qui appartient à piété et salut, est réputé entre les dons de Dieu supernaturels : que les hommes apprenent à ne se rien attribuer, ains demander humblement à Dieu tout ce qu'ils voyent leur défailir : et semblablement à reconnoistre tout le bien qu'ils ont, estre procédé de luy. Car saint Pierre en attribuant à la puissance Divine de Christ toute la somme de piété, et toutes aides de salut, oste tout cela à la nature commune des hommes : en sorte qu'il ne nous laisse pas une seule goutte de vertu, tant petite que ce soit ». *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 1,3.

²⁵⁵ Beeke, « Calvin on Piety », p. 128. Et voir Howard G. Hageman, « Reformed Spirituality », dans Frank C. Senn (éd.), *Protestant Spiritual Traditions*, New York, Paulist Press, 1986, p. 55-79.

Chapitre II. Le développement historique de la pensée de l'union avec Christ

1. L'union avec Christ d'après l'*Institution chrétienne* de 1536

1.1 Le catéchisme ayant le caractère apologétique et confessionnel

La première édition de l'*Institution chrétienne* parut au mois de mars 1536 chez les imprimeurs bâlois Thomas Platter et Balthasar Ladius, en latin. Le texte était précédé d'une Epître au roi de France. Le titre est le suivant « *Institution de la religion chrétienne renfermant la somme presque entière de la piété, ainsi que tout ce qui est nécessaire à la connaissance de la doctrine du salut. Ouvrage très digne d'être lu par tous ceux qui aiment la piété, et publié tout récemment. Préface au très chrétien Roi de France, par laquelle ce livre-ci lui est offert pour confession de foi. Par Jean Calvin, de Noyon* »²⁵⁶.

C'est un livre qui contient l'essentiel de ses idées sur *pietas* et *doctrina pietatis*, pour ceux qui s'efforcent de *pietas* ou *vera religio*. Son propos fut de présenter avec une perspective d'instruction la doctrine essentielle pour le salut et la piété. C'est pourquoi Calvin proclame clairement quelle est la doctrine (*qualis sit doctrina*) en expliquant une somme de cette même doctrine (*summa fere eius ipsius doctrinae*) par la plus simple forme d'enseigner (*ad simplicem scilicet rudemque docendi formam*)²⁵⁷.

L'œuvre est écrite en vue de donner une droite connaissance de Jésus-Christ aux protestants français qui manquent de cette connaissance, mais en ont faim et soif. Calvin veut se rendre utile aux fidèles par son travail afin qu'ils parviennent à la doctrine de la vraie piété, en quittant ce qu'il nomme la foi implicite (*implicita fide*)²⁵⁸.

Ce livre avait un double but. Suite à l'affaire des Placards et aux persécutions menées contre les protestants français, Calvin entend d'une part en prendre la défense et d'autre part donner leur confession de foi par un exposé concis des points essentiels de la doctrine réformée²⁵⁹. Le caractère apologétique de l'ouvrage se trouve visible et présent dans la dédicace

²⁵⁶ Cité par Matthieu Arnold, *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538-1541*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009, p. 79.

²⁵⁷ *IRC 1536, OS 1*, p. 21, *CO 1*, col. 9.

²⁵⁸ Au contraire de la foi implicite, Calvin insiste sur la foi très explicite qui entraîne à la vraie piété.

²⁵⁹ Quant à l'*Institution* de 1536, Calvin la qualifie de « *libellus* » (*CO 10/b*, col. 63 ; *CO 2*, col. 3-4), de « *breve enchiridion* » (*CO 31*, col. 23), et de *catechismus* (*OS III*, p. x-xi) dans sa correspondance,

adressée au roi François I^{er} :

« Et même je doute que je n'aie été trop long : vu que cette préface a quasi la grandeur d'une défense entière, bien que par elle, je n'aie prétendu composer une défense, mais seulement adoucir ton cœur pour donner audience à notre cause. Lequel bien qu'il soit à présent détourné et aliéné de nous, j'ajoute même enflammé : toutefois j'espère que nous pourrons regagner sa grâce, s'il te plaît une fois, hors d'indignation et courroux, lire notre confession, laquelle nous voulons être pour défense envers ta Majesté »²⁶⁰.

En face d'une circonstance où la vraie religion (*veram religionem quae scripturis tradita est*) est méprisée et persécutée, Calvin avait pour devoir de faire œuvre apologétique devant le roi français en défendant la cause des protestants persécutés devant deux sortes de juges : les persécuteurs français, cruels, et les apprécieurs étrangers, méfiants²⁶¹.

Son plaidoyer se fonde sur la source de leur doctrine. La saine doctrine (*sana doctrina*), selon Calvin, n'est pas nôtre, mais celle *de Dieu vivant et de son Christ*, si bien qu'elle doit être soutenue à un niveau supérieur²⁶². Le réformateur français a expliqué que leur doctrine, c'est-à-dire, leur foi n'est ni nouvelle ni douteuse ni incertaine²⁶³. « Or c'estoit le point de la deffence : non pas desadvouer icelle doctrine, mais la soustenir pour vraye »²⁶⁴.

Aussi ce livre est-il confessionnel. Parce que cette saine doctrine est la *confessio nostra* : Calvin adresse à François I^{er} ce livre comme « *ipse confessionem nostram legendo* »²⁶⁵. Employant le terme « *confessio nostra* » comme synonyme du terme « *doctrina nostra* », il relève que la confession des fidèles n'est autre chose que leur foi, c'est-à-dire celle recevant la

cité par Rodolphe Peter, *Bibliotheca Calviniana*, Genève, Droz, 1991, p. 38, puis par Olivier Millet, *Institution de la religion chrétienne* (1541) Tome I, Genève, Droz, 2008, p. 23.

²⁶⁰ IRC 1536, OS 1, p. 36, CO 1, col. 26.

²⁶¹ IRC 1536, OS 1, p. 24, CO 1, col. 13-14. Épître au Roi François I^{er}. Préface de la première édition française de l'Institution de la Religion chrétienne (1541). Texte publié, pour la première fois, d'après l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale avec Introduction et Notes par Jacques Pannier, Paris, Librairie Fischbacher, 1927, xvii.

²⁶² « Mais toutesfois il fault que nostre doctrine consiste eslevée et insuperable par-dessus toute la gloire et puissance du monde. Car elle n'est pas nostre, mais *de Dieu vivant, et de son Christ* ». IRC 1536, OS 1, p. 23, CO 1, col. 12.

²⁶³ IRC 1536, OS 1, p. 25, CO 1, col. 14.

²⁶⁴ « Id autem erat *defensionis* praesidium : non doctrinam ipsam abnegare, sed pro vera tueri ». IRC 1536, OS 1, p. 22, CO 1, col. 11. « si hanc *nostram confessionem*, quam pro *defensione* apud tuam maiestatem esse volumus, placidus compositusque semel legeris ». OS 1, p. 36, CO 1, col. 26.

²⁶⁵ IRC 1536, OS 1, p. 23, CO 1, col. 12. « en lisant nostre Confession ». Calvin comprend le symbole des apôtres comme simple confession sur la vérité (*simplicem veritatis confessionem*). IRC 1536, OS 1, p. 75, CO 1, col. 62.

*doctrina*²⁶⁶. Par cette confession, Calvin a en vue de rectifier les notions erronées qu'ont données au roi leurs adversaires²⁶⁷.

1.2 L'union avec Christ

« Ce bref manuel » (*breve enchiridion*), cette confession de foi, un petit exposé de la doctrine réformée, était un volume de 514 pages, renfermant six chapitres dont voici les titres : 1. De la loi, contenant une explication du Décalogue. 2. De la foi, où se trouve aussi l'exposition du symbole des apôtres. 3. De la prière, où est expliquée l'oraison dominicale. 4. Des sacrements, traitant du baptême et de la cène du Seigneur. 5. Des sacrements, où est démontré qu'il n'y a point cinq autres sacrements vulgairement tenus pour tels jusqu'ici. 6. De la liberté chrétienne, du pouvoir ecclésiastique, de l'administration politique.

Les quatre premiers traitent les matières ordinaires des catéchismes : le décalogue, le symbole des apôtres, l'oraison dominicale, et les sacrements : baptême et sainte cène. Calvin y ajoute les faux sacrements du catholicisme et la liberté chrétienne. L'ordre de ces six chapitres se rapproche beaucoup de celui qu'avait suivi Luther dans son petit catéchisme²⁶⁸.

²⁶⁶ IRC 1536, OS 1, p. 21, CO 1, col. 9.

²⁶⁷ « Bien est vray que noz adversaires contredisent, reprochans que faulcement nous pretendons la parole de Dieu, de laquelle nous sommes, comme ilz disent, pervers corrupteurs. Mais toymesme selon ta prudence pourras juger, en lisant nostre confession, combien ceste reproche est non seulement malicieuse calumnie, mais impudence trop effrontée ». IRC 1536, OS 1, p. 23, CO 1, col. 12.

²⁶⁸ August Lang, « The Sources of Calvin's Institutes of 1536 », *Evangelical Quarterly* 8, 1936, p. 34. Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 23. Cottret, *Calvin*, p. 316. Arnold, « Le grand œuvre : L'Institution de la chrétienne », *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538-1541*, p. 78. « L'opuscule (L'Institution de 1536) a sans doute été influencé par les Catéchismes de Luther (1529), dont il (Calvin) reprend le plan ». *Le Petit Catéchisme* de Luther se compose de cinq parties : ce sont les Dix commandements, la Foi, le Notre Père, le sacrement du saint baptême, et le sacrement de La Sainte Cène. *La Foi des Eglises Luthériennes : Confessions et Catéchismes*. Textes publiés par André Birmelé et Marc Lienhard. Traductions d'André et Pierre Jundt, avec le concours de Michel Dautry et Robert Wolff. Paris, Cerf, 1991, p. 297-326. Wendel parle de l'influence luthérienne dans le plan de l'Institution de 1536 : « Extérieurement, l'influence luthérienne se révèle déjà dans le plan de l'Institution de 1536 qui reproduit l'ordre des matières du Petit Catéchisme de Luther. Mais le fond lui-même est souvent tributaire de la pensée luthérienne, surtout dans l'exposé sur le Décalogue et sur le premier (et peut-être aussi sur le troisième) article du Credo. Calvin commence son chapitre sur la Loi, en montrant que la somme de la science consiste dans la connaissance de Dieu et dans la connaissance de nous-mêmes. On sait que, dans la deuxième édition, il détachera ce fragment, pour en faire la matière de deux chapitres nouveaux. Or, continue Calvin, Adam a perdu, du fait de la chute, les dons de la grâce et la communion initiale avec Dieu ; l'homme est devenu enfant de la colère. Dès lors, l'amour propre l'aveugle au point qu'il ne se rend pas compte lui-même de la misère de son état. Aussi la Loi a-t-elle été donnée à l'homme pour lui montrer combien il s'est écarté du droit chemin. Dans la Loi, nous apercevons, comme dans un miroir, nos péchés et notre condamnation. La conscience du péché nous ramène ainsi vers Dieu qui nous accorde à nouveau sa grâce en Jésus-Christ, pourvu que nous la recevions avec foi.

Le terme « *unio* », « *unitas* », Calvin ne l'emploie, dans l'*Institution chrétienne* de 1536, que deux fois ; une seule fois par rapport à notre sujet. De plus, ces termes ne sont pas employés, d'une manière bien définitive, tel qu'ils s'utiliseront dans l'*Institution chrétienne* de 1560.

En dépit de l'usage rare de ce terme, Calvin développe, dans l'*Institution chrétienne* de 1536, le thème de l'union avec Christ avec ses synonymes, par exemple, *communio*, *participatio*, *adoptio*, *insitor*, *vestio*, dans les trois chapitres, la Loi consacrés à la Loi, au Credo et aux sacrements.

Le réformateur a mis volontairement la doctrine de la justification au premier chapitre où il traite de la Loi. Car cette Loi suggère et prévoit le Christ, plus précisément, la justification en Christ. La Loi révèle d'abord quel (Dieu) est Dieu (*qualis sit Deus*) pour ainsi dire, il est Créateur, Seigneur, et notre Père (*Deum creatorem esse, dominum ac patrem nostrum*) et elle enseigne à fond sa volonté (*lex, dum nos voluntatem Dei edocet*).

Dans la Loi, on apprend trois choses : 1. « quelle est la justice parfaite » (*qualis illa (perfecta iustitia) sit*) 2. comment on la conserve (*quibus numeris absolvatur*), 3. Nous nous regardons nous-mêmes qui nous sommes écartés loin de la voie droite (*quam procul absimus a recta via*)²⁶⁹.

D'après Calvin, l'observation de toute la Loi qui a visé à indiquer la perfection de la vie (*vitae perfectionem*)²⁷⁰, revient au salaire du salut éternel (*mercedem salutis aeternae*), au contraire, tous ceux qui n'observent pas pleinement sans exception toute la justice de la Loi, sont réservés seulement à la mort éternelle (*aeternae mortis*)²⁷¹. En face de la Loi à observer, l'être humain bute sur la limitée mortelle. Car la Loi est comme miroir dans lequel l'être humain ne regarde que son péché et sa malédiction (*speculum, in quo peccatum et maledictionem nostram cernere ac contemplari liceat*). Aux yeux de la Loi, tout en nous n'est autre que souillure (*inquinatio*) et ordure (*sordes*)²⁷².

Il faut donc chercher l'autre chemin du salut (*aliam salutis viam*), non de nous-mêmes,

Cette connaissance de notre péché et la foi qui nous permet de bénéficier de la miséricorde de Dieu sont des dons gratuits. Dans tout cet exposé, on n'a pas de peine à reconnaître quelques-unes des idées fondamentales de Luther, celles même qui président à tout le Catéchisme. De même, Calvin définit, en accord avec Luther, la foi non pas comme une simple croyance, mais comme une pleine confiance en Christ et en la bonté de Dieu. Et d'autres rapprochements du même genre pourraient encore être établis ». Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 96.

²⁶⁹ IRC 1536, OS 1, p. 39, 40, CO 1, col. 29, 30.

²⁷⁰ IRC 1536, OS 1, p. 39, CO 1, col. 29.

²⁷¹ IRC 1536, OS 1, p. 39, CO 1, col. 29.

²⁷² IRC 1536, OS 1, p. 39,57, CO 1, col. 29, 45

c'est-à-dire, par la justice de nos œuvres propres (*per operum nostrorum iustitiam*)²⁷³. Il insiste sur *aliunde*, c'est-à-dire, justice qui vient d'ailleurs²⁷⁴. C'est du Christ. L'idée de l'union avec Christ apparaît ici. Nous lisons deux textes.

« Tous ces dons nous sont accordés à cause de Jésus-Christ notre Seigneur qui, ne faisant qu'un avec Dieu le Père, a revêtu notre chair, afin de créer une alliance avec nous et de nous joindre le plus intimement à Dieu, alors que les péchés nous avaient entraînés loin de Dieu »²⁷⁵.

Ce texte nous montre en premier lieu l'union du Christ avec nous (l'incarnation). Cette dernière est une condition antécédente et indispensable d'une union d'un chrétien avec Christ²⁷⁶. Ensuite cette citation parle de la longue distance entre Dieu et nous. Enfin, le but de l'union consiste dans la proximité ou l'unité entre les deux êtres.

« *Si nous communions avec Christ*, nous posséderons en lui tous les trésors célestes et les dons du Saint-Esprit qui nous conduisent à la vie et au salut »²⁷⁷.

Ce texte-ci montre fortement l'idée d'une union avec Christ, en utilisant le verbe « *communicare* ». Lorsque nous communiquons avec Christ, en celui-ci nous pouvons posséder toute la bénédiction qui appartient au salut. Par contre, ceux qui n'ont pas part en Christ (*qui partem in Christo non habent*), autrement dit, ceux qui sont hors Christ, sont rejetés par Dieu et sont exclus de toute attente du salut²⁷⁸.

L'« anthropologie pessimiste » de Calvin constitue un point de rencontre essentiel entre la loi et la justification en Christ²⁷⁹. « Donc, en l'être humain, il est considéré comme le dons

²⁷³ IRC 1536, OS 1, p. 40, CO 1, col. 30.

²⁷⁴ IRC 1536, OS 1, p. 40, CO 1, col. 30.

²⁷⁵ « *Atque haec quidem omnia nobis largitur propter Iesum Christum Dominum nostrum, qui unus cum patre Deus cum esset (Ioan. 1), carnem nostram induit, quo nobiscum foedus iniret, ac Deo nos proxime adiungeret, quos peccata longo intervallo ab eo distraxerant (Ies. 53)* ». IRC 1536, OS 1, p. 40, CO 1, col. 30. Le texte du français est la traduction de Keller, *Calvin mystique*, p. 39-40,

²⁷⁶ En expliquant le deuxième article du symbole des apôtres, Calvin affirme dans le même sens « Christ revêt notre chair qu'il a conjointe à sa divinité (*ut carnem nostram indueret, quam suae divinitati coniunxit*). Voici le but pour lequel Christ revêt notre chair : il a pris notre condition pour qu'il nous transfère la sienne. IRC 1536, OS 1, p. 78, CO 1, col. 65.

²⁷⁷ IRC 1536, OS 1, p. 41, CO 1, col. 31.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Paul Tillich dit : « Calvin a de la nature humaine une conception bien plus pessimiste que Luther ». *Histoire de la pensée chrétienne* (trad. par L. Jospin), Paris, Payot, 1970, p. 295.

naturel, du sommet de la tête à la plante des pieds, dans lesquels ne se trouve aucune trace de bien »²⁸⁰. En outre, « Certes tout ce qui est en la Loi, jusqu'au moindre point, est haut, et difficile à notre imbécillité »²⁸¹. « Or comme ainsi soit que ceste vie mortelle ne soit iamais pure ou vuide de peché, tout ce que nous aurions acquis de iustice seroit corrompu, oppressé et perdu à chacune heure par les pechez qui s'ensuyvroyent ; ainsi ne viendrait point en compte devant Dieu, pour nous estre imputé à justice »²⁸². C'est la loi par laquelle nous pouvons et devons réaliser combien nous sommes loin de la condition qui nous était proposée²⁸³.

A cause de la faiblesse (*imbecillitatem*), qui est l'héritage adamique que nous avons reçue, nous ne pouvons pas accomplir la Loi par nos œuvres (*operibus*)²⁸⁴. La moindre proposition de notre salut ne saurait dériver de nos œuvres propres (*ad opera derivet*). Ainsi, notre salut n'est pas de nous, de notre dignité, il se fonde exclusivement sur la miséricorde de Dieu en Christ : « La force de justifier qui ne gît pas en quelque dignité de l'œuvre : notre justification consiste en la seule miséricorde de Dieu »²⁸⁵. Christ est venu à nous en vue de perfectionner notre salut²⁸⁶. Par conséquent, « nous voyons que toute la somme et toutes les parties de notre salut sont comprises en Jésus-Christ »²⁸⁷. Le salut est le « don du Christ » (*Christi donum*)²⁸⁸.

Grace à la justice de Christ, nous devenons justes nous-mêmes et devenons ceux qui accomplissent la loi (*legis impletores*). Car, ce que nous revêtons, c'est sa justice²⁸⁹. Grace à la justice du Christ, nous devenons Fils de Dieu par « adoption » et par grâce, non pas selon la nature²⁹⁰.

Calvin explique l'union avec Christ avec la notion de « l'insero » (incorporer ou greffer). L'être greffé en Christ signifie qu'on participe à la vie éternelle et entre au royaume de

²⁸⁰ « *In homine igitur, si naturalibus suis dotibus censeatur, a vertice capitis ad plantam usque pedis scintilla boni non reperietur* ». IRC 1536, OS 1, p. 57, CO 1, col. 45.

²⁸¹ « *Omnia certe nostrae imbecillitati ardua sunt et difficilia, vel ad minimum usque legis apicem* ». IRC 1536, OS 1, p. 55, CO 1, col. 44.

²⁸² « *Iam cum vita haec mortalis nunquam a peccato pura sit (Prov. 24.1 Ioan. 1), quidquid iustitiae a nobis comparatum esset. Id sequentibus peccatis corruptum, oppressum et perditum, in conspectum Dei non veniret, nec ad iustitiam nobis imputaretur* ». IRC 1536, OS 1, p. 57, CO 1, col. 46.

²⁸³ « *quamque longe distaret ab imposita sibi conditione* ». IRC 1536, OS 1, p. 58, CO 1, col. 47.

²⁸⁴ « *cum ob imbecillitatem quam ex patre Adam haereditariam accepimus, legem operibus nostris implere non possimus* ». IRC 1536, OS 1, p. 60, CO 1, col. 48.

²⁸⁵ « *Vis enim iustificandi, in dignitate operis sita non est, Sola Dei misericordia constat nostra iustificatio* ». IRC 1536, OS 1, p. 95, CO 1, col. 81.

²⁸⁶ IRC 1536, OS 1, p. 82, CO 1, col. 69.

²⁸⁷ « *Totam salutis nostrae summam, ac omnes etiam partes in Christo comprehensas videmus* ». IRC 1536, OS 1, p. 84, CO 1, col. 71.

²⁸⁸ IRC 1536, OS 1, p. 60, CO 1, col. 48.

²⁸⁹ IRC 1536, OS 1, p. 60, CO 1, col. 48. Calvin écrit également dans le quatrième article du Credo : « *Iustificat, dum eos Christi iustitia vestit, qua et pro sua perfectione ornentur et suam imperfectionem obtegant, ac sancti sui spiritus benedictionibus eos irrigat* ». IRC 1536, OS 1, p. 86, CO 1, col. 73.

²⁹⁰ IRC 1536, OS 1, p. 77, CO 1, col. 64.

Dieu²⁹¹. Cela nous entraîne à l' « échange admirable » qui se réalisera entre Christ et nous : selon Calvin, « bien que nous soyons pécheurs, il nous est justice. Bien que nous soyons impurs, il nous est pureté »²⁹². Toutes choses du Christ, ce qui lui est propre de nature, sont fait nôtres en lui par la grâce. Calvin a vu cette œuvre de Christ en tant qu'office du médiateur (*officium mediatoris*) : voici l'office que le médiateur a accompli : il fait du fils d'homme celui de Dieu : il fait de nous qui étions héritiers des enfers, les héritiers du Royaume céleste²⁹³.

L'union avec Christ se réalise par le Saint-Esprit : « Par la grâce de son Saint-Esprit, Christ habite en nous et règne »²⁹⁴. La vraie foi en tant que ferme persuasion de l'âme (*vera haec fides.... firma animi persuasio*)²⁹⁵ est le « don du Saint-Esprit » (*fidem... Spiritus sancti dona*). Elle commence et se conserve à partir de la grâce de Dieu²⁹⁶, elle est « propre et entière œuvre du Saint Esprit ». Elle fait recevoir la miséricorde du Seigneur qui se manifeste en Christ. Chez Calvin, la foi et la confiance se rejoignent (*fides est fiducia*) : il s'agit de la foi (*viva fides*) en tant que confiance²⁹⁷. C'est par la foi que le chrétien possède Christ et tous ses dons²⁹⁸. En participant aux biens en Christ par la foi, nous recevons tout de son abondance.

La foi est une sûreté (*securitas*) permettant de posséder les choses qu'on ne voit pas²⁹⁹. Les mystères divins qui appartiennent à notre salut ne peuvent pas être discernés par la nature (*natura*), mais par la foi (*fide*). Elle surmonte toute la capacité de notre esprit et élève notre intelligence par dessus tout ce qui est au monde³⁰⁰. C'est pourquoi sans la foi, la connaissance religieuse n'est pas comprise³⁰¹.

Le Saint-Esprit nous sanctifie journallement, c'est-à-dire ce qui fait mourir notre concupiscence. Quelque bonne œuvre en nous que ce soit, c'est le fruit du Saint-Esprit et sa vertu. Bien que cette sanctification soit continuée jusque à ce que l'heure vienne de la mort de notre vieil homme, l'être humain n'atteint toutefois pas à sa perfection : ce sont là les limites de la chair données pour permettre notre humiliation³⁰².

²⁹¹ IRC 1536, OS 1, p. 63, CO 1, col. 51.

²⁹² « *Ut peccatores simus, ipse est nobis iustitia; ut immundi simus, ipse est nobis sanctificatio* ». IRC 1536, OS 1, p. 63, CO 1, col. 51.

²⁹³ IRC 1536, OS 1, p. 78, CO 1, col. 65.

²⁹⁴ « *Per gratias sancti sui spiritus in nobis habitat ac regnat* ». IRC 1536, OS 1, p. 61, CO 1, col. 49.

²⁹⁵ IRC 1536, OS 1, p. 69, CO 1, col. 57. Calvin dit ailleurs que la foi est « une certaine persuasion sur la vérité de Dieu » (*persuasio de veritate Dei*). IRC 1536, OS 1, p. 94, CO 1, col. 79.

²⁹⁶ IRC 1536, OS 1, p. 69, CO 1, col. 57.

²⁹⁷ IRC 1536, OS 1, p. 93, CO 1, col. 89. Calvin affirme aussi que la foi est la confiance certaine de l'âme (*certa animi fiducia*). IRC 1536, OS 1, p. 65, CO 1, col. 53

²⁹⁸ IRC 1536, OS 1, p. 88, CO 1, col. 74.

²⁹⁹ IRC 1536, OS 1, p. 68-9, CO 1, col. 56-7.

³⁰⁰ IRC 1536, OS 1, p. 88, CO 1, col. 74.

³⁰¹ IRC 1536, OS 1, p. 91, CO 1, col. 77.

³⁰² Donc, le chrétien a toujours besoin de la rémission des péchés

« Bien que nous soyons conduits par le Saint-Esprit sur la voie du Seigneur, afin de ne nous oublier, il y demeure des reliques d'imperfection en nous, qui nous donnent occasion de nous humilier »³⁰³.

Etant donné cette débilité de la chair, pour tenir les fidèles en éveil alors que le Saint-Esprit vit déjà et règne dans leurs cœurs, la loi s'emploie comme « fouet » (*flagrum*) par lequel les ânes paresseux sont stimulés, incités³⁰⁴. C'est ce troisième usage de la Loi qui se rattache aux fidèles. Calvin la qualifie de « *non mediocris usus legis* »³⁰⁵.

Calvin saisit l'union avec Christ dans la doctrine de l'élection et dans celle de l'Eglise, les deux étant profondément liées chez lui. La source de l'union avec Christ est placée dans l'*electio* en Christ. « De toute éternité, avant la création du monde nous avons été élus en lui, non pas selon quelque mérite, mais selon le bon plaisir de Dieu »³⁰⁶. L'élection divine en Christ devient efficace en entrant dans le « corps mystique du Christ » (*corpus Christi mysticum* et *in societatem ac unitatem ecclesiae*), à savoir, l'« Eglise catholique ou universelle » (*ecclesia catholica*)³⁰⁷. Les élus qui se mettent en relation avec Christ doivent être reçus et incorporés dans le « corps de l'Eglise » (*in ecclesiae corpus asciti et inserti*)³⁰⁸. Chez Calvin, communiquer avec Christ, veut dire appartenir à son Eglise. C'est pourquoi Calvin enseigne la nécessité de l'Eglise pour le salut dans cette thèse cyprienne. « Hors cette Eglise et communion des saints il n'y a point de salut »³⁰⁹.

A partir de l'édition de l'*Institution chrétienne* de 1536, la justification est déjà liée étroitement à la sanctification, puisque Christ est à la fois « notre justice, notre sanctification » (*nostra iustitia, nostra sanctificatio*)³¹⁰. Il nous semble que la sanctification est accentuée, en particulier comme une « des marques certaines » (*certae notae*) pour les élus³¹¹. Bien que

³⁰³ « *Etiam dum sancti spiritus ductu in viis Domini ambulamus, ne tamen nostri obliti animos tollamus, remanet quiddam in nobis imperfectum, quod nobis humilitatis argumentum praebeat* ». IRC 1536, OS 1, p. 61, CO 1, col. 49.

³⁰⁴ IRC 1536, OS 1, p. 62, CO 1, col. 50.

³⁰⁵ IRC 1536, OS 1, p. 62, CO 1, col. 50. Calvin change cette expression de « *non mediocre usum* » pour celle de « *Tertius usus, qui et praecipuus est, et in proprium legis* » dans l'*Institution* de 1559. IRC II. vii. 12.

³⁰⁶ « *Sed quod in eo (Christ) electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito, sed secundum propositum beneplaciti Dei* ». IRC 1536, OS 1, p. 63, CO 1, col. 51.

³⁰⁷ IRC 1536, OS 1, p. 91-2, CO 1, col. 77-8.

³⁰⁸ IRC 1536, OS 1, p. 9, CO 1, col. 76.

³⁰⁹ « *Quando extra hanc ecclesiam et hanc sanctorum communionem, nulla est salus* ». IRC 1536, OS 1, p. 92, CO 1, col. 78.

³¹⁰ IRC 1536, OS 1, p. 94, CO 1, col. 80.

³¹¹ IRC 1536, OS 1, p. 89, CO 1, col. 75.

« les bonnes œuvres » ne constituent pas le salut, Calvin insiste sur le fait qu'elles proviennent de Dieu³¹². Pour Calvin, le pécheur est justifié en Christ, le Saint-Esprit y œuvre en même temps pour se transformer en Christ, qui est notre modèle (*exemplar*) de manière que nous suivrons ses pas.

L'accent calvinien de l'union avec Christ se trouve particulièrement dans le baptême. Car celui-ci représente en Christ notre mort et notre nouvelle vie. Chez Calvin le baptême s'inscrit dans l'union avec Christ. Nous citons ces quelques lignes :

« Finalement notre foi reçoit aussi cette utilité du baptême, que non seulement il nous est affirmé que nous sommes entés en la mort et la vie de Jésus-Christ : mais que nous sommes tellement unis à lui, qu'il nous fait participants de tous ses biens. Car pour cette cause il a dédié et sanctifié le baptême en son corps, afin que ce fût un ferme lien de la société et union, laquelle il a voulu avoir avec nous »³¹³.

Ces passages nous montrent que la primauté de l'union d'un chrétien avec Christ est Christ lui-même, c'est-à-dire, il participe à nous par son baptême, que son baptême nous permet de participer à tous ses bienfaits par notre baptême, que le baptême du Christ et le nôtre veut dire finalement une ferme union entre deux êtres.

D'un autre côté, Calvin a compris et vu la sainte cène dans la perspective de l'union avec Christ. Traitant de ce sujet, Calvin n'entend pas définir comment le corps de Jésus Christ est présent au pain comme Luther et Zwingli l'ont fait, plutôt, il entend s'y approcher dans la dimension de l'union avec Christ : il nous faut « chercher comment le corps de Jésus-Christ serait fait nôtre, comment son sang serait fait nôtre »³¹⁴. Le corps du Christ est « une nourri-

³¹² IRC 1536, OS 1, p. 64-5, CO 1, col. 52. « Paroles par lesquelles il ne nous exhorte pas seulement à une imitation de lui : comme s'il disait que nous sommes admonestés par le baptême, afin qu'à quelque similitude et exemple de la mort de Jésus-Christ nous mourions à nos concupiscences, et qu'à l'exemple de sa résurrection nous soyons ressuscités à justice : mais il le prend bien plus haut. C'est à savoir que Jésus-Christ par le baptême nous a fait participants de sa mort, afin que nous soyons entés en elle » (*Quibus verbis non ad imitationem eius nos solum exhortatur; ac si diceret, admoneri nos per baptismum, ut quodam mortis Christi exemplo concupiscentiis nostris moriamur, et exemplo resurrectionis, ut in iustitiam suscitetur; sed rem longe altius repetit: nempe quod per baptismum Christus nos mortis suae fecerit participes, ut in eam inseramur*). IRC 1536, OS 1, p. 129, CO 1, col. 111,

³¹³ « Postremo, et hanc e baptismo consolationem fides nostra accipit, quod certo nobis testificatur, non modo in mortem et vitam Christi nos insitos esse, sed sic ipsi Christo unitos et compactes, ut omnium eius bonorum participes simus (Matth. 3). Ideo enim baptismum in suo corpore dedicavit et sanctificavit (Matth. 3, 13), ut communem eum nobiscum haberet: ceu firmissimum unionis ac societatis, quam nobiscum inire dignatus est, vinculum ». IRC 1536, OS 1, p. 132, CO 1, col. 114.

³¹⁴ IRC 1536, OS 1, p. 139, CO 1, col. 120-1.

ture et une protection de notre vie spirituelle »³¹⁵.

Dans la cène, Christ est selon Calvin « fait une même substance avec nous » (*unam nobiscum substantiam fieri*), ce qui signifie la ferme union avec Christ. Néanmoins, il critique ceux qui affirment que Christ y est présent « réellement et en substance » (*realiter ac substantialiter*) et il constate que « la substance elle-même du corps du Christ » ou « le corps véritable et naturel du Christ » n'est pas donnée dans la cène³¹⁶. Cependant, Calvin parle du Christ comme étant vraiment présent et donné dans la cène et il emploie les termes *exhibere*, *offerre* pour la présence du Christ dans la cène. Le Christ y est « véritablement et efficacement » (*vere et efficaciter*) « offert » (*offerre*) et « présenté » (*exhibere*), mais non pas naturellement (*naturaliter*). C'est pourquoi Calvin nie la présence réelle du corps (*reali corporis praesentia*)³¹⁷.

Toutefois, une grave question surgit ici. Puisque le Christ est assis à la droite du Père, comment le Christ peut-il véritablement et efficacement être présenté (*exhibitus*) dans la cène ? Pour sa réponse il insiste sur l'ascension. C'est possible que le Christ qui se tient à la droite de Dieu, puisse manifester sa puissance et sa force³¹⁸.

³¹⁵ IRC 1536, OS 1, p. 138, CO 1, col. 119.

³¹⁶ Richard Muller, « De Zurich ou Bâle à Strasbourg ? Etude sur les prémices de la pensée eucharistique de Calvin », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 155, 2009, p. 45. IRC 1536, OS 1, p. 138-140, CO 1, col. 119-122

³¹⁷ IRC 1536, OS 1, p. 140-147. CO 1, col. 121-127.

³¹⁸ « Car combien qu'il ait transporté de nous sa chair et soit en corps monté au ciel, néanmoins il est assis à la droite du Père, c'est-à-dire, qu'il règne en la puissance, majesté et gloire du Père. Ce règne n'est pas limité en aucuns espaces de lieux et n'est point déterminé en aucune mesure, que Jésus Christ ne montre sa vertu partout où il lui plait, au ciel et en la terre, qu'il ne se déclare présent par puissance et vertu, qu'il ne assiste toujours aux siens, vive en eux, les soutienne, les confirme, leur donne vigueur, et leur serve non pas moins que s'il était présent corporellement, en somme, qu'il les nourrisse de son propre corps, duquel il fait découler la participation en eux par la vertu de son Esprit ». IRC 1536, OS 1, p. 142, CO 1, col. 123.

2. L'union avec Christ d'après l'*Institution chrétienne* de 1539/41

2.1 La nouvelle structure de l'*Institution chrétienne* de 1539/41

Le premier séjour de Calvin à Genève ne fut pas réussi. Pierre Caroli, théologien protestant français, qui était entré en conflit avec Farel en raison de la doctrine de la Trinité, accusa Calvin et Farel de pactiser avec l'arianisme. Aux élections de février 1538, les partis d'opposition l'emportent sans difficulté. A cause de la question liturgique, Calvin et Farel souffrirent de graves conflits avec les autorités genevoises qui étaient issues des élections de 1538. Ils durent quitter la ville³¹⁹.

Passé à Bâle, Calvin se rendit à Strasbourg où il devint pasteur auprès des réfugiés français et professeur à la Haute Ecole. Cette ville libre d'Empire est passée à la Réforme depuis 1524, avec Martin Bucer. Notre réformateur y passa trois ans (1538-41), époque capitale dans l'histoire de son œuvre. Bernard Cottret met l'accent sur le fait que cette période de la vie de Calvin fut particulièrement importante et décisive :

« C'est à Strasbourg que Calvin devint « Calvin ». Ou plus précisément, au tournant de sa trentième année, Calvin trouva la formule d'une Réformation distincte de celle de ses prédécesseurs (...) Calvin proclame clairement à la face du monde qu'il n'est ni Melancthon, ni Bucer, ni Bullinger, mais Calvin tout simplement. Enfin, l'intronisation de Calvin par Bucer, le Réformateur de Strasbourg, confirme le sens d'une vocation exceptionnelle, déjà reconnue par Farel. Oui, Calvin a sans doute vécu à Strasbourg les années les plus heureuses de son existence »³²⁰.

Il faut rappeler que c'est à Strasbourg que Calvin publia en latin une nouvelle édition, entièrement remaniée, de son *Institution chrétienne*. L'*Institution chrétienne* de 1536 ayant porté un caractère catéchétique n'avait que six chapitres, ce qui n'est pas adéquat comme moyen pour développer sa théologie tout entière. Il y avait dix-sept chapitres dans l'*Institution chrétienne* de 1541. C'est désormais un livre fondant le dogme de la nouvelle Eglise : « Le bref manuel » de 1536 est devenu une véritable « somme » destinée à préparer les étudiants en

³¹⁹ Wendel, *op. cit.*, p. 32-34

³²⁰ Bernard Cottret, *Calvin*, Paris, Editions Payot/Rivages, 1998, p. 143.

théologie à l'étude de l'Écriture sainte³²¹. A la différence de la première édition, l'*Institution chrétienne* de 1541 s'ouvre sur deux chapitres à part consacrés au problème de la connaissance de Dieu et de la connaissance de l'homme. Calvin y ajoute le chapitre « pénitence », « de la similitude et différence du vieil et nouveau Testament », « de la prédestination et providence de Dieu », et « de la vie chrétienne ».

2.2 L'union avec Christ

Ce que Calvin avait écrit de l'union avec Christ dans l'*Institution chrétienne* de 1536 reste encore dans l'édition de 1541. Il nous faut trouver les choses nouvelles que Calvin y ajoute. A partir de la version de 1541, Calvin développe la notion de la communion avec Christ qui est synonyme de celle de l'union avec Christ.

En parlant de la cause de la corruption héréditaire, c'est-à-dire, du « péché originel », dans le chapitre II de « la connaissance de l'homme », Calvin s'oppose à l'opinion pélagienne. Après avoir établi l'analogie classique Adam et Christ, il compare la portée du péché adamique à celle de la communication avec Christ. Par comparaison à la communication avec Christ, il explique que le péché était descendu dans l'humanité comme par génération, non pas par imitation d'Adam. Il écrit :

« Or s'il n'y a nulle doute, que la grace de Christ ne soit nostre, par communication : et que par icelle nous ayons vie : il s'ensuit pareillement, que l'une et l'autre a esté perdue en Adam, comme nous les recouvrons en Christ : et que le péché et la mort ont esté engendrez en nous par Adam, comme ilz sont abolis par Christ »³²².

Calvin déclare précisément que nous recevons tous les bien que Dieu a mis en Christ, par la communication avec Christ, non pas comme Christ en tant qu'exemple à suivre ; l'imitation de Jésus-Christ est plutôt un effet de la communication.

Le réformateur a développé plus profondément la quatrième partie du symbole des Apôtres, à savoir « Je croy la sainte Eglise catholique, la communion des Saintz ». A partir de la version de 1541, l'Eglise apparaît comme la « mère qui conçoit ses enfants ». En tant que mère elle est le « corps et plénitude de Christ, pilier et fondement de vérité, et perpétuel

³²¹ Arnold, *op. cit.*, p. 80.

³²² Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), éd. Jacques Pannier, tome I, p. 88.

habitable de sa Majesté ». Calvin y tient compte de l'union avec Christ en particulier comme incorporation à l'Eglise du Christ. En outre, les membres de l'Eglise sont appelés pour son unité. Il y trouve le principe de l'unité de l'Eglise non seulement dans « une même foi, espérance et charité », « un même Esprit de Dieu », « un même héritage », mais aussi dans « la communion avec Dieu et avec Christ », qui est « un Chef » de l'Eglise³²³. Christ en est, selon Calvin, « Prince et Capitaine ». Abordant l'ecclésiologie, il confirme davantage le lien entre l'élection divine et l'entrée dans la communion de l'Eglise³²⁴.

La condition préalable de l'union entre nous et Christ serait l'union des deux natures du Christ. Après avoir établi la divinité et l'humanité du Christ, Calvin aborde la question de l'union de ces deux natures en une seule personne. Ce faisant, Calvin recourt à la notion de la « communication des idiomes » des anciens théologiens : « Et mesmes exprime si diligemment ceste union des deux natures qui est en Jesus Christ, qu'elle communique à l'une ce qui appartient à l'autre ; laquelle forme de parler a esté nommée par les Anciens docteurs communication des proprietéz »³²⁵.

La communion avec Christ apparaît au chapitre V de « la pénitence ». En définissant le troisième article de la notion de pénitence, il accorde de l'importance à la communication avec Christ. L'Esprit de Dieu transforme l'âme du fidèle en sa sainteté. Il lui donne de nouvelles pensées et de nouvelles affections. La mortification et la vivification viennent de la communication que nous avons avec Christ³²⁶. A propos de cette communication, l'Esprit

³²³ « D'avantage ceste compaignie est appellée catholique, ou universelle : pource qu'il n'y a ne deux ne trois Eglises mais aucontraire, tous les esleuz de Dieu sont tellement uniz et liez en Christ : que, comme ilz depend d'un Chef, aussi ilz sont incorporez en un corps, s'entretiens ensemble comme vrais membres. Et à la vérité, ilz sont bien faitz tous un, entant qu'en une mesme Foy, Espérance et Charité, ilz vivent d'un mesme Esprit de Dieu, et sont appellez non seulement à un mesme Heritage : mais à une mesme communication de Dieu et de Jesus Christ ». *IRC* (1541), tome. II, p. 122. Puis « Or d'autant que nous croyons la sainte Eglise, par la communion d'icelle, à telle condition, que par le moyen que nous avons de la Foy en Christ, nous avons confiance d'en estre membres : il est expedient de considérer quel fruit nous en revient. Or ce n'est pas petite chose, de reconnoistre que nous sommes appellez en l'unité de l'Eglise : laquelle a esté esleüe et segregée du Seigneur Dieu pour estre le corps et plenitude de Christ, pillier et fondement de vérité, et perpétuel habitacle de sa Majesté divine ». *Ibid.*, p. 125-6.

³²⁴ « Ainsi nostre vocation et justification, n'est autre chose, qu'un tesmoignage de l'eslection Divine, entant que le Seigneur introduyt en la communion de son Eglise, ceux qu'il avoit préordonnez devant qu'ilz fussent nayz ». *Ibid.*, p. 123.

³²⁵ *Ibid.*, p. 94.

³²⁶ « Or cela se fait, quand l'Esprit de Dieu, ayant transformé noz âmes en sa sainteté, les dirige tellement à nouvelles pensées et affections, qu'on puisse dire qu'elles sont autres, qu'elles n'estoient auparavant. L'une et l'autre (la mortification et la vivification) nous vient de la communication que nous avons avec Christ. Car si nous sommes vraiment participans de sa mort : par la vertu d'icelle nostre vieil homme est crucifié, et la masse de péché qui réside en nous est mortifiée : à ce que la corruption de nostre premiere nature n'ayt plus de vigueur. Si nous sommes participans de sa resurrection par icelle nous sommés ressuscitez en nouvelleté de vie : laquelle respond à la Justice de Dieu ». *Ibid.*,

occupe une place plus centrale dans cette version de 1541 que dans l'*Institution chrétienne* de 1536³²⁷.

L'insistance calvinienne sur la sanctification se retrouve dans la réflexion sur la communion avec Christ, les deux étant plus liées : « Finalement il est certain que ce sont mauvais arbres, veu qu'*il n'y a nulle sanctification, sinon en la communion de Christ* »³²⁸. Dans le chapitre VII où il traite de « la similitude et difference du viel et nouveau Testament », Calvin dit que la grâce du salut est parvenue par la doctrine de la connaissance de Dieu et l'homme, que le peuple de Dieu ont été unit avec Dieu par le lien de doctrine³²⁹.

A partir de l'édition de 1541, Calvin commence à mentionner la double grâce que le fidèle reçoit de Christ, en participant de lui.

« Il me semble advis que j'ay assez diligemment exposé cy-dessus, comment il ne reste qu'un seul refuge de salut aux hommes, à sçavoir en la Foy, puisque par la Loy ils sont tous maudictz. Il me semble aussi que j'ay suffisamment traicté, que c'est que Foy, et quelles grâces de Dieu elle communique à l'homme, et quelz fruitz elle produit en luy. Or la somme a esté : que nous recevons et possédons par Foy Jesus Christ, comme il nous est présenté par la bonté de Dieu, et *qu'en participant à luy, nous en avons double grâce. La première est que, estans par son innocence reconciliez à Dieu, au lieu d'avoir un juge au ciel pour nous condamner, nous y avons un père tresclément. La seconde est, que nous sommes sanctifiez par son Esprit, pour méditer sainteté et innocence de vie* »³³⁰.

Cette double grâce signifie celle de justification et celle de sanctification. Comme cela, Calvin les fait associer forcément avec la notion de double grâce que Christ rend sans la séparation et la division aux fidèles. Dans l'édition de 1560, cela réapparaît de manière définitive

p. 179.

³²⁷ « Car après qu'il a esté declairé, que par la justice de Christ, Dieu nous est rendu propice, et nous veut estre bon Père : qu'il a aussi esté parlé *du Saint Esprit, par lequel nous sommes sanctifiez, pour communiquer avec Christ* : finalement de l'Eglise : laquelle est produicte de cela. Maintenant conséquemment il est fait mention de la remission des péchés : par laquelle nous sommes faitz membres de l'Eglise. Par lequel ordre il est signifié, que ceste remission ne dépend d'ailleurs, et ne consiste en autre, qu'en un seul Christ, par la vertu du Saint Esprit ». *Ibid.*, p. 179.

³²⁸ *Ibid.*, p. 284.

³²⁹ « C'est que tous les hommes, que Dieu a jamais depuis le commencement du monde appelez en la compagnie de son peuple, sont parvenuz en une telle grace par ceste doctrine : et ont esté uniz avec Dieu par le lyen d'icelle ». *IRC* (1541), tome III, p. 7.

³³⁰ *IRC* (1541), tome II, p. 251.

en l'idée calvinienne lors de son débat avec Osiander³³¹. C'est pourquoi la justification et la sanctification parlent simplement non pas de l'étape de la foi, c'est-à-dire, soit la sanctification subordonne, soit la sanctification suit la justification comme sa conséquence, mais de l'événement simultané de la foi.

Calvin insiste sur la grâce de justification par la foi dans l'union à Christ : « Car comment est-ce que la vraye Foy justifie ; sinon en nous adjoignant à Jésus Christ ; à *fin qu'estans faictz uniz avec Luy ; nous jouyssions de la participation de sa justice ?* »³³² A partir de cette version de 1541, Calvin qualifie la justification par la foi comme le « principal article de la religion Chrestienne », ce qui montre bien que Calvin est sur ce point luthérien. Employant le verbe « communiquer » dans le chapitre XII « De la Cene du Seigneur », Calvin insiste sur l'unité entre Christ et nous dans la sainte cène : « Car nostre Seigneur ainsi nous communique là son corps, qu'il est entièrement faict un avec nous, et nous avec luy »³³³.

³³¹ Andreas (André) Osiander, 1498-1557, théologien luthérien, professeur à Kœnigsberg. Sur la controverse entre Calvin et Osiander, *Infra*, troisième partie, chapitre I, section 1.1

³³² *IRC (1541)* tome II, p. 341.

³³³ *IRC (1541)*, tome. IV, p. 37,

3. L'union avec Christ d'après le *commentaire sur l'épître aux Romains* de 1540

3.1 Pourquoi Calvin choisit-il le *commentaire sur l'épître aux Romains* ?

Les commentaires de Calvin occupent la plus large place dans la série de ses œuvres complètes. Selon Philip Schaff, un historien de l'Eglise chrétienne, « si Luther était le prince des traducteurs, Calvin était le prince des exégètes »³³⁴.

Au début de son séjour à Strasbourg, Calvin a pu publier son *Commentaire sur l'épître aux Romains* (publié en mars 1540, la dédicace au bâlois Simon Grynaeus est datée du 18 octobre 1539), puisque l'enseignement de l'Ecriture dès le séjour à Genève avait probablement porté sur le commentaire sur l'épître aux Romains³³⁵. Pourquoi a-t-il choisi l'épître aux Romains comme son premier commentaire. Parce que l'épître aux Romains véhiculait, aux yeux du Réformateur, l'enseignement central de l'Ecriture. Pour Calvin, cette épître est « comme une ouverture et entrée à l'intelligence de toute l'Ecriture »³³⁶. Dans l'argument qui sert de préambule à son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Calvin estime très haut l'utilité de l'épître aux Romains de Paul : « c'est que quiconque est parvenu à la véritable compréhension de cette épître a comme la porte ouverte pour entrer jusqu'au plus secret trésor de l'Ecriture ». On sait que cette épître est déjà valorisée et commentée par Luther : selon lui, elle est le centre et la clé de compréhension de toute l'Ecriture³³⁷.

³³⁴ Chaff, *History of the Christian Church, Vol. 8, The Swiss Reformation* : « If Luther was the king of translators, Calvin was the king of commentators ». p. 371.

³³⁵ Jean-François Gimont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, p. 72. Wulfert de Greef, *The writings of John Calvin : an introductory guide*, Louisville/Kentucky, Westminster John Knox Press, 2008, p. 75. Parker présume sur ce point suivant: « Geneva provided a settled life from the autumn of 1536 until the spring of 1538, and perhaps helped also towards the writing of the commentary by appointing him a reader in Holy Scripture. We do not know that he lectured on Romans at this time, but what evidence there is points in this direction. Oporinus, writing to him from Basel, congratulates him that "I hear you are lecturing with great applause and usefulness on St. Paul's epistles". It would not be surprising if he began with the first epistle in the canon. Moreover, when he entered on his ministry in Strasbourg in September 1538, he lectured on I Corinthians; from which we might infer that he had completed his work on Romans in Geneva. It is also noteworthy that we have no record of his either preaching or lecturing on Romans at any time in Geneva. Can we really believe that he omitted this major epistle? That he did not treat it after 1549 is certain. He may have done so between 1541 and 1549. But it seems more probable that he lectured on Romans during his first Genevan ministry ». T. H. L. Parker, « Calvin the Exegete : Change and Development », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Kampen, J. H. Kok, 1978, p. 34.

³³⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains*, dans la dédicace à Simon Grynaeus.

³³⁷ « Cette épître est la véritable pièce maîtresse du Nouveau Testament et l'Evangile sous sa forme la plus pure... elle est en elle-même une lumière brillante, presque suffisante pour illuminer l'Ecriture

En outre, ce commentaire affectera les éditions successives de l'*Institution chrétienne* de Calvin³³⁸ : dans *le Commentaire sur l'épître aux Romains*, Calvin a traité des sujets tels que la théologie naturelle, la loi et l'Évangile, la justification par la foi, la sanctification, la prédestination, et l'éthique chrétienne. Calvin a cité cette épître, 162 fois dans l'*Institution chrétienne* de 1536, 573 fois dans l'édition de 1559/1560³³⁹. A la différence de Bullinger qui a commencé par l'Évangile de Matthieu ou Bucer qui a commencé par les synoptiques, Calvin a commencé par l'épître aux Romains, ensuite il se consacre aux autres épîtres pauliniennes du Nouveau Testament, puis à l'Évangile de Jean et aux trois Évangiles synoptiques³⁴⁰. Pour Calvin, parmi les épîtres pauliniennes en particulier, l'épître aux Romains est sans aucun doute importante et essentielle !

Selon Calvin, l'épître est tout entière disposée méthodiquement. Dans sa dédicace-préface du *commentaire sur l'épître aux Romains*, Calvin se souvient de sa conversation avec Simon Grinée sur la meilleure méthode d'interprétation biblique : « La principale vertu d'un herméneute » (*praecipua interpretis virtus*) consistait de prime abord en une « brièveté perspicace » (*perspicua brevitate*) puis en une capacité de « déclarer bien et découvrir l'intention de l'auteur (*mentem scriptoris*) »³⁴¹. Par conséquent, l'exégèse remarquable doit éviter les digressions inutiles, proscrire les bavardages superflus et plutôt être en quête de l'édification du fidèle³⁴². L'esprit nécessaire du présentateur consiste, selon Calvin, surtout en la révérence de la Parole de Dieu puisque celle-ci renferme « les saints mystères de Dieu ». Par rapport à cela,

tout entière (...). Nous trouvons donc exposé dans cette épître de la manière la plus riche tout ce qu'un chrétien doit savoir : ce que sont la Loi, l'Évangile, le Péché, le jugement, la grâce, la foi, la justice, le Christ, Dieu, les bonnes œuvres, l'amour, l'espérance et la Croix, et comment nous devons nous comporter envers chaque homme, qu'il soit juste ou pécheur, fort ou faible, ami ou ennemi et envers nous-mêmes. De plus, tout cela est si excellemment fondé à l'aide de citations de l'Écriture et prouvé par des exemples tirés de Paul lui-même et des prophètes qu'il n'y a rien de plus à souhaiter ici. C'est pourquoi il semble aussi que saint Paul ait voulu résumer brièvement dans cette épître toute la doctrine chrétienne et évangélique et préparer un chemin d'accès à tout l'Ancien Testament. En effet, sans aucun doute, celui qui possède bien cette épître dans son cœur possède aussi en lui la lumière et la force de l'Ancien Testament ». Luther, « Préface à l'Épître de Paul aux Romains », dans (éd. M. Lienhard - M. Arnold ; trad. par M. Arnold, J. Bosc, R-H. Esnault), *Œuvres*, T. I, Paris, Gallimard, 1999, p. 1055, p. 1070.

³³⁸ J. Todd Billings écrit : « Romans was used by Calvin as an exegetical key and to the rest of Scripture, as well as a doctrinal key for the *Institutes* ». « John Calvin's Soteriology : On the Multifaceted Sum of the Gospel », *International Journal of Systematic Theology* 11, 2009, p. 433.

³³⁹ David C. Steinmetz, *Calvin in Context*, New York, OUP, 1995, p. 65.

³⁴⁰ Arnold, *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538-1541*, p. 128.

³⁴¹ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains*, à la dédicace à Simon Grynaeus, p. 7.

³⁴² « Quant à moi, certes, dit Calvin, je n'ai pu me tenir d'essayer si mon labeur pourrait en cet endroit apporter quelque profit à l'Église de Dieu (...) mais seulement en étant contraints par la nécessité et en ne cherchant qu'à profiter aux autres ; de plus aussi, que cela se fasse en l'exposition de l'Écriture ». *Ibid.*, p. 7, 10.

Calvin insiste sur l'attitude de l'exégète, à savoir la piété et la sobriété³⁴³. *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* de Calvin est présenté comme un guide permettant de lire correctement toute l'Écriture, en outre, il nous montre bien sa méthode d'exposition selon le principe « *brevitas et facilitas* »³⁴⁴.

3.2 Le développement de l'union avec Christ par le commentaire sur l'épître aux Romains

3.2.1 La justice en Christ

En la personne de Jésus-Christ sont unies les deux natures, à savoir, la divinité et l'humanité. Selon Calvin, l'une contient en soi la puissance, la justice et la vie, qui nous sont communiquées par l'autre³⁴⁵. Par la personne de Jésus Christ tous les bienfaits de Dieu parviennent aux fidèles. C'est pourquoi l'incarnation du Christ est nécessaire.

Pour Calvin, le salut est la « vie auprès de Dieu », ce qui présuppose la justice, c'est-à-dire, la réconciliation avec lui³⁴⁶. Les théologiens catholiques pensaient que « cette justice ne consiste pas seulement en la rémission gratuite des péchés mais en partie aussi en la grâce de la régénération ». Calvin répond à cette question par une déclaration : « Quant à moi, j'entends que nous sommes établis en la vie, par ce que le Seigneur nous réconcilie à soi gratuitement »³⁴⁷. Ce passage dit que la justice de Dieu est en premier lieu « gratuite ». En second lieu, seul le Christ peut nous transférer la justice nécessaire pour la justice de Dieu. Donc, la justice de Dieu est la justice de Christ³⁴⁸.

Par le moyen de l'« Évangile en Christ », Dieu nous manifeste sa justice. Comme Madame Annie Noblesse-Rocher le dit, chez Calvin salut, justice et Évangile s'unissent les uns

³⁴³ « Il est vrai que la Parole de Dieu doit nous être en telle révérence, que nous la disjoignons le moins possible par diverses interprétations ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains*, dans la dédicace à Simon Grynaeus, p. 9.

³⁴⁴ Voir, Richard C. Gamble, « *Brevitas et Facilitas* : Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic », *Westminster Theological Journal* 47, 1985, p. 1-17. Puis, Hans-Joachim Kraus, « Calvin's Exegetical Principles », *Interpretation* 31, 1977, p. 12-4.

³⁴⁵ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,3. « Christ est le gage de l'amour infini de Dieu envers nous, ainsi il nous a été envoyé non pas nu ou vide, mais rempli de tous les trésors célestes, afin que ceux qui le posséderont aient en lui toutes choses requises à une pleine félicité ». *Ibid.*, 8,32.

³⁴⁶ *Ibid.*, 1,17. Il affirme « la justification gratuite ou le pardon par lequel Dieu nous réconcilie avec Lui ». *Ibid.*, 8,3.

³⁴⁷ *Ibid.*, 1,17. « Il ne nous faut point chercher d'amour de Dieu hors de Christ (...) Notre foi contemple dans les rayons de la grâce de Christ la face bénigne du Père ». *Ibid.*, 8,35.

³⁴⁸ Garcia, *Life in Christ : Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, p. 118.

aux autres comme un lien³⁴⁹ : « cette justice, qui est le fondement du salut, est révélée en l'Évangile »³⁵⁰. Calvin nomme ce trésor que le Seigneur nous octroie en l'Évangile, la « communication de sa justice »³⁵¹.

La possession de la justice revient à la question de la foi. « La justice nous est offerte par l'Évangile, et nous la recevons par la foi (...) Si nous ne vivons devant Dieu que par la justice, il s'ensuit donc que notre justice gît en la foi »³⁵². Pour Calvin, sur ce point, la question de la justification par la foi est le sujet principal de l'épître aux Romains³⁵³. La justification par la foi se réalise en permanence dans la communion avec Christ³⁵⁴ : « pour jouir de la justice du Christ, il faut nécessairement être fidèle, puisque *la communion avec lui s'acquiert par la foi* »³⁵⁵. La justification est donnée par l'imputation dans l'union avec Christ, ce qui veut dire la passivité du croyant pour être justifié. Le Réformateur appelle la justice de la foi « justice imputative »³⁵⁶. « Les hommes sont justifiés, dit Calvin, par imputation et *non parce que de fait et à la vérité ils seraient tels* »³⁵⁷.

3.2.2 L'union avec Christ et la double justification

La cause efficiente (*causa efficiens*) de notre justification ou de notre salut est la miséricorde de Dieu, sa matière est Christ, et la cause instrumentale (formelle) est la « foi » ou la « Parole avec la foi ». Mais comment le Christ nous communique-t-il sa justice ? L'idée d'union avec le Christ joue encore une fois le rôle central. Pour parler plus exactement, l'union avec Christ devient centre des centres de la sotériologie calvinienne, en même temps cette doctrine ne néglige pas l'importance des bonnes œuvres :

³⁴⁹ Annie Noblesse-Rocher, « Justice et grâce dans les commentaires sur l'épître aux Romains de Jacques Sadolet et de Jean Calvin », dans Annie Noblesse-Rocher - Christian Krieger (éd.), *Justice et grâce dans les commentaires sur l'épître aux Romains*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, 2008, p. 143.

³⁵⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,17.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ Noblesse-Rocher, *op. cit.*, p. 141.

³⁵⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,7.

³⁵⁵ *Ibid.*, 5,17.

³⁵⁶ *Ibid.*, 4,3. Se réalise l'échange entre Christ et nous. « Ainsi donc Christ a pris, dit-il, sur soi ce qui était nôtre, afin de faire découler sur nous ce qui était sien. Car ayant pris notre malédiction, il nous a donné sa bénédiction » *Ibid.*, 8,3.

³⁵⁷ *Ibid.*, 3,25.

« Ainsi donc, pour que nous soyons justifiés, la cause efficiente qu'on appelle efficiente est la miséricorde de Dieu ; Christ en est la matière ; la Parole avec la foi en est l'instrument. Partant, quand il est dit que la foi justifie, c'est parce qu'elle est l'instrument pour recevoir Christ, en qui est la justice nous est communiquée. Après que nous avons été faits participants de Christ, non seulement nous sommes justes quant à nos personnes, mais nos œuvres même sont réputées justes devant Dieu »³⁵⁸.

Mark Garcia écrit que « Union with the Christ who is righteousness renders both believers and their works acceptable to God »³⁵⁹. C'est-à-dire, en Christ, sa justice nous est communiquée en deux dimensions. L'un des aspects de l'union a rapport avec « nos personnes ». L'autre se rapporte à « nos œuvres ». Calvin commence à maintes reprises à faire ressentir la « double justification » ou la « double acceptation ». Nous écoutons Calvin :

« ... l'homme est justifié par la foi par la grâce de Jésus-Christ, et que toutefois *il est justifié par les œuvres qui procèdent de la régénération spirituelle*, puisque Dieu nous renouvelle gratuitement, et que nous recevons ce don de lui par la foi »³⁶⁰.

« Certes il fallait qu'auparavant il fût justifié par la grâce de Dieu. Car ceux qui sont déjà revêtus de la justice de Christ, ont Dieu propice non seulement à *leurs personnes mais aussi à leurs œuvres*, dont les macules et les taches sont couvertes de la pureté du Christ, afin qu'elles ne leur soient point ramenées en compte »³⁶¹.

La conception de la double justification permet de renforcer davantage la justification par la foi, puisque si l'homme n'est pas justifié par la foi seule, toutes ses œuvres seront condamnées à l'injustice³⁶². Pour notre réformateur, la justification sur les œuvres des chrétiens en tant que deuxième justification, c'est mettre l'accent sur l'*effet* justifié par la foi : « La justice des œuvres est un effet de la justice de la foi et la béatitude qui procède des œuvres est un effet de la béatitude qui consiste en la rémission des péchés »³⁶³. Dans cette perspective, Calvin interprète à bon droit l'épître de Jacques qui fait ressortir les bonnes

³⁵⁸ *Ibid.*, 3,22.

³⁵⁹ Garcia, *op. cit.* p. 119.

³⁶⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,21.

³⁶¹ *Ibid.*, 4,8.

³⁶² Girardin Benoît, *Rhétorique et théologique : Calvin, le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 136.

³⁶³ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 4,8.

œuvres des chrétiens :

« Au reste, ce qui est dit en S. Jacques, que l'homme n'est pas justifié par la foi seule, mais par les œuvres (Jacq. 2,24), n'est point contraire à la sentence précédente. Le moyen d'accorder les deux ensemble dépend principalement de la considération du propos dont S. Jacques traite. Pour lui la question n'est point comment les hommes acquièrent justice devant Dieu, mais *comment ils peuvent donner à connaître qu'ils sont justes* »³⁶⁴.

La doctrine calvinienne de la double justification amène donc à souligner les bonnes œuvres des fidèles et à les y exhorter, sans nier la justification par la foi. Il nous semble que Calvin identifie la double justification avec la double grâce. La justification sur les œuvres désigne leur sanctification. Calvin en souligne l'importance dans *le Commentaire sur l'épître aux Romains* lorsqu'il écrit :

« mais quand on viendra à Christ, premièrement on trouve en lui la parfaite justice de la Loi, laquelle est même faite nôtre par imputation ; puis la sanctification, par laquelle nos cœurs sont formés à l'observation de la Loi »³⁶⁵.

Christ nous donne à la fois la justification et la sanctification, qui s'appelle « nouveauté de vie ». Par *le commentaire sur l'épître aux Romains*, Calvin met en évidence la double grâce qui vient *de l'union avec Christ* :

« Sous le mot de grâce, nous entendons semblablement les deux parties de la rédemption, à savoir : la rémission des péchés, par laquelle Dieu nous impute justice, et la sanctification de l'Esprit, par laquelle il nous réforme aux bonnes œuvres, et par manière de dire, nous crée de nouveau »³⁶⁶.

La justification et la sanctification que l'on peut appeler double justification sont liées ensemble et sont « toutes deux tributaires de l'union avec Christ »³⁶⁷.

³⁶⁴ *Ibid.*, 3,28.

³⁶⁵ *Ibid.*, 3,31.

³⁶⁶ *Ibid.*, 6,14.

³⁶⁷ P. Wells, « L'union avec Christ : Au cœur de la doctrine chrétienne selon Jean Calvin », *Revue réformée* 257, 2011, p. 53.

3.2.3 La participation et la greffe

Le chapitre 5 de l'épître aux Romains se concentre sur la justification, le chapitre 6 sur la sanctification, dans la doctrine de l'union avec Christ³⁶⁸. D'imaginer la justification sans nouveauté de vie, c'est « déchirer Christ » (*Christum discerpere*). Pour souligner le lien indissoluble de la justification et de la sanctification, Calvin dit que « Christ ne communique sa justice qu'à ceux qu'il conjoint à soi par le lien de son Esprit, la régénération »³⁶⁹. De même que la justification, la sanctification est une grâce qu'Dieu donne à ses élus³⁷⁰.

Dans le sixième chapitre, en particulier, l'idée de l'union avec Christ réapparaît avec la question de la sanctification. En plus l'union (communion) est ici utilisée comme synonyme de la participation, de l'adoption, de la greffe et de la similitude³⁷¹. L'union avec Christ n'est pas possible sans la destruction et la mort au péché. Le baptême montre ce fait. Il n'est pas simplement lavement et purification. Quand nous devenons un avec Christ par le baptême, l'efficacité de sa mort se manifeste : « nous sommes donc ensevelis avec lui en sa mort par le baptême ».

Il est important que « le vieil homme » diminue et s'anéantisse petit à petit selon la participation à Christ³⁷². Etant morts à nous-mêmes, nous devenons de nouvelles créatures. La communication de la mort du Christ et la participation de la vie tiennent ensemble par un lien inséparable. Il écrit : « ... que le vieil homme est aboli par la mort de Christ, afin que sa résurrection rétablisse la justice, et nous fasse nouvelles créatures »³⁷³. La mort du Christ et sa résurrection sont efficaces pour éteindre et exterminer la dépravation de notre chair, puis pour susciter en nous un état nouveau de meilleure nature. Participer au Christ, c'est cheminer en nouveauté de vie ; cheminer en nouveauté vie, c'est vivre de la vie incorruptible du Christ. Le

³⁶⁸ Garcia, *op. cit.*, p. 125. Billings, « John Calvin's Soteriology : On the Multifaceted 'Sum' of the Gospel », p. 434-4.

³⁶⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,4 « Mais S. Paul déclare, explique-t-il, au contraire que nous ne pouvons recevoir la justice en Christ sans qu'en même temps nous n'y prenions la sanctification ». A l'argument, *Le Commentaire sur l'épître aux Romains*.

³⁷⁰ *Ibid.*, 8,14.

³⁷¹ Marijn de Kroon, *The Honour of God and Human Salvation. Calvin's Theology According to his Institutes* (trad. par John Vriend - Lyle D. Bierma), Edinburgh, T&T Clark, 2001, p. 19-20.

³⁷² « Au reste, ce mot désigne toute la nature que nous apportons du ventre de notre mère, et qui est si peu capable du Royaume de Dieu, qu'il est nécessaire qu'elle soit détruite et anéantie lorsque nous venons à être rétablis en la vraie vie.... Nous ne sommes point mortifiés d'ailleurs que par la participation à sa mort ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,6.

³⁷³ *Ibid.*, 6,4.

Christ est mort à notre place pour paralyser la force du péché. « Il a souffert la mort à cause du péché, afin que, se constituant rançon et satisfaction, il réduisît à néant la force et la puissance du péché »³⁷⁴.

Calvin utilise la terminologie « d'enter » pour l'union avec Christ. Commentant le verset 11 du chapitre 6, il préfère le mot « en Christ » à celui « par Christ », puisque cette traduction exprime mieux l'idée de « l'entement (*insitio*) qui nous fait être un avec Christ ». La greffe signifie non seulement une « imitation du Christ », mais aussi une « conjonction secrète » par laquelle, nous sommes unis à Christ³⁷⁵. La greffe qui est l'union avec Christ est de participer autant de la mort du Christ que de sa vie. Cela veut dire que « non seulement nous tirons du Christ vigueur et comme une moelle de vie, mais *nous passons de notre nature en la sienne* »³⁷⁶. La greffe exprime la transformation de notre nature. Pour Calvin le fait d'être un chrétien veut dire se manifester par son témoignage : «...s'il est chrétien, il faut qu'on voie en lui signe et témoignage de la communion avec la mort de Christ, dont le fruit est que sa chair, avec toutes ses concupiscences, soit crucifiée »³⁷⁷. La sanctification joue un rôle démonstratif du fait que nous nous unissons au Christ³⁷⁸.

En résumé, la justification par la foi est principalement le sujet central de ce commentaire, mais elle est contenue dans la double grâce. La notion de l'union avec Christ y est saisie d'une manière particulièrement dynamique. La ferme union ou communion avec Christ mène à la fois à la paix et au repos de l'âme et à la vie en sainteté. L'union des croyants avec Christ accomplit à la fois la mort de leur vieille nature coupable pour qu'ils soient libérés

³⁷⁴ *Ibid.*, 6,10. Sur ce point, la Loi est investie d'une fonction positive pour le croyant, puisque ce dernier est mort à la Loi par le corps du Christ. Elle est de même manière morte quant à nous. Nous sommes délivrés et affranchis de sa puissance. *Ibid.*, 7,1-3. Calvin distingue « la justice qui nous est enseignée en la Loi et l'exigence rigoureuse de cette dernière et de la malédiction qui s'en ensuit ». L'autre est abolie, mais l'une demeure toujours. « Car en tant que Dieu a compris en dix commandements ce qui est droit et bon à faire, et a réglé notre vie, il ne nous faut point en cela songer à aucune abrogation de la Loi, vu que la volonté de Dieu doit demeurer toujours en vigueur. Ainsi donc, qu'il nous souvienne bien que ce n'est point ici une délivrance ou exemption de la justice qui nous est enseignée en la Loi, mais d'exigence rigoureuse de cette dernière, et de la malédiction qui s'en suit. La règle donc de bien vivre que la Loi nous prescrit n'est point abolie, mais bien cette qualité qui est à l'opposite de la liberté acquise par Christ, à savoir quand elle requiert une perfection entière ». *Ibid.*, 7,3.

³⁷⁵ *Ibid.*, 6,5.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, 6,7.

³⁷⁸ « Il commence maintenant une exhortation, qui d'elle-même s'ensuit de cette doctrine qu'il a déduite touchant la participation et communion que nous avons avec Christ. C'est que, bien que le péché réside en nous, il n'est toutefois pas convenable qu'il y ait vigueur pour exercer son règne, puisque la vertu de sanctification doit être éminente, et apparaître par-dessus le péché, en sorte que *notre vie rende témoignage que nous sommes vraiment membres de Christ* ». *Ibid.*, 6,12.

du contrôle et de la pénalité du péché, et le renouvellement de leur nature entière par la puissance de l'Esprit Saint. Après avoir reçu la rémission des péchés et la puissance de l'Esprit à l'œuvre en eux, ils suivent Christ et son chemin de croix, étant vraiment devenus disciples :

« L'héritage de Dieu est nôtre, parce que par sa grâce il nous a adoptés pour ses enfants. Et afin que nous n'en soyons en doute, la possession en a déjà été mise entre les mains du Christ, de qui nous avons été faits consorts et comme compagnons. Or Christ en a pris possession par la croix. *Il s'ensuit donc qu'il faut aussi que nous y entrions par le même moyen* »³⁷⁹.

Ce texte met en avant le fait que l'*unio mystica* se trouve dans le disciple souffrant qui suit Jésus souffrant. La voie d'une union avec le Christ crucifié et élevé exige de suivre véritablement Christ chez Calvin, comme Jürgen Moltmann dit que « en prison, l'âme trouve l'*unio mystica* »³⁸⁰.

³⁷⁹ *Ibid.*, 8,17.

³⁸⁰ Jürgen Moltmann, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (trad. par Joseph Hoffmann), Paris, Cerf, 1999, p. 285. Pour Moltmann, croire à la croix de Christ signifie certes aussi se laisser crucifier avec Christ, en plus « être crucifié avec le Christ » n'est plus la privatisation et la spiritualisation de la participation à la croix mais cela se développe dans la ligne de la « théologie politique » de la suite du Christ crucifié. Heureux ceux qui sont persécutés et emprisonnés à cause de la justice : ils montrent la voie de l'*unio mystica* avec Christ (Dieu). *Le Dieu crucifié* (trad. par B. Fraigneau-Julien), Paris, Cerf, 1990, p. 76-8.

4. L'union avec Christ d'après *le Petit traité de la Sainte Cène* de 1541

Le Petit traité de la Sainte Cène a été écrit directement en français par Calvin pendant son séjour à Strasbourg. La première édition est parue chez Michel Du Bois de Genève à la fin de l'année 1541. Avant l'édition *du Petit traité de la Sainte Cène*, Calvin avait déjà commencé à traiter la question de la Cène. En particulier, le chapitre XII de *l'Institution chrétienne* de 1541 comporte plus de pages que *le Petit traité de la Sainte Cène*. Malgré cela, celui-ci est particulièrement important. Nous avons sans cesse à nous reporter à ce chef-d'œuvre de clarté et de spiritualité où l'auteur vise un public de non spécialistes³⁸¹.

Dans le préambule, Calvin clarifie les motifs du livre. Alors que l'intelligence de la cène de notre Seigneur Jésus est requise pour notre salut, il y avait différentes opinions, disputes et controverses sur la cène sans parvenir à la concorde. Ce livre était une réponse de Calvin à la demande de personnes, qui avaient espéré voir paraître l'ouvrage complet concernant la cène. Calvin en a traité brièvement mais il a néanmoins précisé « la somme principale de ce qu'il faut en savoir ».

Calvin commence son traité en insistant sur la paternité de Dieu qui fournit la nourriture à ses enfants³⁸² : « Il reste, pour faire l'office d'un bon père, qu'il nous nourrisse et pourvoie de tout ce qui nous est nécessaire pour vivre »³⁸³. Le bon Père nous donne non seulement la nourriture corporelle qui, elle, est commune à tous même aux infidèles, mais aussi celle spirituelle, qui est particulière à sa famille, pour laquelle il la conserve et la confirme.

Pour ceux qui sont régénérés par la semence d'immortalité, qui est sa Parole, la vie spirituelle que Dieu a constituée en Jésus, est essentielle. Selon Calvin, Dieu les mène à la communion avec Christ non seulement par le moyen de sa Parole, mais aussi par celui du sacrement. Même si « le sacrement apparaît comme redondant, second par rapport à la Parole, et lié à la faiblesse humaine », il n'en est pas moins d'institution divine³⁸⁴. Le Réformateur souligne que l'institution de la sainte cène se rattache étroitement à notre faiblesse radicale : le Seigneur a institué *pour nous* sa Cène !

« Car d'autant que nous sommes si faibles que nous ne le (Christ) pouvons pas recevoir avec une vraie confiance de cœur quand il nous est présenté par la simple

³⁸¹ Calvin, *Petit traité de la Sainte Cène*, Marianne Carbonnier-Burkhard et Laurent Gagnebin (éd.), Lyon, Olivétan, 2008, Introduction, p. 6-7.

³⁸² Introduction, p. 11.

³⁸³ Calvin, *Petit traité de la Sainte Cène*, p. 39.

³⁸⁴ Introduction, p. 11.

doctrine et la prédication, le Père de miséricorde, ne dédaignant point de descendre en cet endroit à notre faiblesse,³⁸⁵ a bien voulu ajouter à sa Parole un signe visible par lequel il représentât la substance de ses promesses pour nous confirmer et fortifier, en nous délivrant de tout doute et de toute incertitude »³⁸⁶.

La cène donnée dans le but de confirmer et fortifier les croyants faibles utilise, selon Calvin, pour ainsi dire, « les signes visibles » ou « les signes extérieurs » qui représentent le corps et le sang. Le Seigneur se sert des réalités terrestres, d'autant que la capacité limitée de l'entendement humain saisit mieux la vérité et la substance conjointe dans la figure que constituent le pain et le vin : à cause d'« un mystère si haut et incompréhensible de dire que nous ayons communion au corps et au sang de Jésus-Christ », il nous est donné de le comprendre selon notre capacité, c'est-à-dire de comprendre le mystère de la communion avec lui par des réalités concrètes : voir à l'œil, toucher de la main, manger et boire³⁸⁷.

A la différence de Zwingli, Calvin insiste sur le fait que les signes visibles donnés dans la cène ne peuvent d'aucune manière être séparés de leur vérité et substance. La réalité invisible de notre union à la personne du Christ n'y peut ni ne doit être séparée de son expression visible. Calvin écrit :

« il faut donc que nous recevions vraiment dans la cène le corps et le sang de Jésus-Christ (...) Nous avons donc à confesser que si la représentation que Dieu nous fait en la Cène est véritable, la substance intérieure du sacrement est conjointe aux signes visibles »³⁸⁸.

D'après Calvin, le principal effet de la cène est de nous relier durablement au Christ. Elle

³⁸⁵ Plus loin, Calvin parle de la même façon « toute la représentation que le Seigneur nous a voulu donner, pour descendre à notre faiblesse ». Calvin, *Petit traité de la Sainte Cène*, p. 65.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

³⁸⁷ *Ibid.* Calvin dit plus tard, « Ainsi en est-il de la communion que nous avons au corps et au sang du Seigneur Jésus. C'est un mystère spirituel qui ne peut se voir à l'œil, ni être compris par l'entendement humain. Il nous est donc figuré par des signes visibles, selon que notre faiblesse le requiert ». *Ibid.*, p. 47. Aussi « Or nous ne saurions avoir d'aiguillon pour nous piquer plus au vif, que quand il nous fait, pour ainsi dire, voir à l'œil, toucher de la main et sentir avec évidence un bien si inestimable, qui est de nous repaître de sa propre substance ». *Ibid.*, p. 49.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 48. Calvin accentue dans la Cène la présence réelle de la façon suivante : « que toute l'utilité que nous devons chercher dans la Cène est anéantie si Jésus-Christ ne nous y est pas donné comme la substance (la réalité) et le fondement de tout. Cela résolu, nous confesserons sans aucun doute que nier que la vraie communion avec Jésus-Christ nous soit présentée dans la Cène, c'est rendre ce saint Sacrement frivole et inutile, ce qui est un blasphème exécrationnable et indigne d'être écouté ». *Ibid.*, p. 46.

nous dirige et mène à la personne et à l'œuvre du Christ, en particulier à la croix de Jésus-Christ et à sa résurrection. C'est pourquoi elle est donnée par le Père céleste comme « un miroir dans lequel nous pouvons contempler Jésus Christ crucifié pour nous délivrer de la condamnation, et ressuscité pour nous acquérir la justice et la vie éternelle »³⁸⁹. D'ailleurs « elle nous rend témoignage qu'étant faits participants de la mort et passion de Jésus-Christ, nous avons tout ce qui nous est utile et salutaire »³⁹⁰. Le corps de Christ nous est communiqué dans le pain distribué afin que nous en soyons faits participants. Dans cette communion intime, nous recevons toute la vie du Christ et nous avons part pleinement à tous ses biens.

Communier au Christ, c'est à proprement parler participer tant à son Esprit qu'à son humanité : « Nous, dit Calvin, le possédons *entièrement* »³⁹¹. Cela signifie en effet que le Christ tout entier, non seulement son Esprit, mais aussi son corps, s'unit à ses fidèles afin que nous possédions toutes les richesses de Dieu, qui sont comprises en lui, par conséquent, qu'elles soient nôtres³⁹².

A propos de la présence du Christ, celle-ci ne se trouve pas dans les éléments. Le corps du Christ qui est à droite de Dieu ne descend pas localement. Le Réformateur rejette l'idée d'une présence locale du Christ. Celle-ci conduit à engendrer beaucoup d'autres superstitions, par exemple l'« adoration charnelle » qui n'est que pure idolâtrie. Cette opinion maintient que « Jésus-Christ est contenu sous ces signes, et qu'il l'y faut chercher ». Or pour le prétendre, il faut confesser ou que le corps du Christ est sans mesure, ou qu'il peut être en des lieux différents³⁹³. Selon Calvin, établir une présence locale, c'est détruire ce que nous devons tenir de sa nature humaine. Il met en lumière que :

« L'Écriture nous enseigne partout que, de même que le Seigneur Jésus a pris notre humanité sur la terre, de même il l'a exaltée au ciel, la retirant de sa condition mortelle, mais non pas en changeant sa nature. Ainsi, nous avons deux choses à considérer quand nous parlons de cette humanité : c'est que nous ne lui ôtions pas la vérité de sa nature, et que nous ne portions atteinte en rien à sa condition glorieuse »³⁹⁴.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, p. 46.

³⁹² *Ibid.*, p. 48.

³⁹³ *Ibid.*, p. 66.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 66-7.

En liaison avec l'erreur de la présence locale, nous touchons à un point central de la théologie de Calvin : *sursum corda*. Il faut lever notre regard vers le ciel où le Christ est monté : Représentant le corps et le sang du Christ, le pain et le vin renvoient de manière ultime au Christ maintenant élevé :

« Pour bien observer cela, nous avons à élever toujours nos pensées en haut pour chercher notre Rédempteur (...) En outre, cela a été toujours observé dans l'Eglise ancienne, qu'avant de célébrer la Cène, on exhortait solennellement le peuple à lever les cœurs en haut (*sursum corda*), pour marquer qu'on ne devait point s'arrêter au signe visible pour bien adorer Jésus-Christ »³⁹⁵.

En ce point, Calvin comprend la Cène sur le plan de l'union avec « Christ monté au près du Père ». La Cène nous donne l'union ou la communion au Christ. La finalité de la Cène consiste dans le fait que les biens du Christ sont nôtres.

« Mais parce que les biens de Jésus-Christ ne nous appartiennent en rien, à moins que d'abord *il soit nôtre*, il faut qu'en premier lieu il nous soit donné en la Cène, afin que les choses que nous avons dites soient vraiment accomplies en nous »³⁹⁶.

Pour aider notre faiblesse, la Cène nous exerce à louer Dieu et nous exhorte à toute sainteté, c'est-à-dire en cohérence avec la foi, et singulièrement la charité fraternelle au sens où la Cène est le « lien de la charité »³⁹⁷. Dans cette perspective, Calvin fait élargir la vision de l'union jusqu'au niveau de l'éthique.

En conclusion, l'expression « la communion ou la participation au corps et au sang du Christ » souvent employée par Calvin dans *Le Petit traité de la Sainte Cène*, signifie que nous avons part à Jésus Christ dans toutes les dimensions de sa personne, c'est-à-dire, sa divinité et son humanité. C'est là ce que Dieu nous donne vraiment et réellement pendant la célébration de la cène. C'est en cela qu'il nous unit au Christ.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 67. Pour faire ressortir l'idée de *sursum corda*, Calvin la mentionne encore dans la conclusion du *Petit traité de la Sainte Cène* : « Toutefois il nous faut, d'une part, pour exclure toutes fantaisies charnelles, élever les cœurs en haut au ciel, ne pensant pas que le Seigneur Jésus soit abaissé au point d'être enclos sous quelques éléments corruptibles ». *Ibid.*, p. 79.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 44.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

5. En conclusion

Bien que dans l'*Institution chrétienne* de 1536, Calvin n'emploie pas d'une manière bien définitive le terme « *unio* » elle-même par rapport à notre sujet, il nous semble qu'il a tenu compte déjà de la pensée de l'union avec Christ comme d'un point essentiel au long de l'ouvrage tout entier. De même, il a beau ne pas considérer sous l'angle de la doctrine de l'union la structure même de l'*Institution chrétienne* de 1536, l'idée de l'union avec Christ s'y trouve pourtant comme un fil rouge. Dans l'*Institution chrétienne* de 1536, Calvin insiste fortement sur la doctrine de la justification. Bien que cette dernière soit traitée dans le chapitre « Loi », elle est cependant fréquente dans l'ouvrage tout entier. En outre, l'union avec Christ se rattache plus à la justification qu'à la sanctification.

L'*Institution chrétienne* de 1541 se présente d'emblée comme un traité doctrinal systématique et un manuel du chrétien. L'idée de l'union avec Christ pour la version de 1541 se fonde principalement sur celle de l'*Institution chrétienne* de 1536 ; mais en même temps cette seconde édition développe davantage l'idée de l'union que ne le fait l'édition de 1536 : l'union avec Christ devient de plus en plus une pensée définitive chez Calvin.

Bien entendu, Calvin met en lumière la communion avec Christ, lorsqu'il traite de la Sainte Cène. Pour lui, la communion de la Cène joue un rôle significatif qui donne à expérimenter l'union avec Christ. L'idée de la communion avec Christ qui apparaît dans *Le petit traité de la sainte cène* de 1541 reste dans le chapitre de la Cène de l'*Institution chrétienne* de 1559/60, et l'enrichit.

Dans *le Commentaire sur l'épître aux Romains*, Calvin a saisi que la notion de la « justice du Christ » et de « la participation à la justice du Christ » et la « greffe sur Christ » est centrale. La communion avec Christ et la suivance du Christ y sont ensemble considérées. L'exil de Calvin à Strasbourg a marqué un tournant pour son programme théologique et pastoral. Son travail d'exégèse sur l'épître aux Romains est sur ce point signifiant. Depuis ce commentaire, l'*Institution chrétienne* (la dogmatique) va de pair avec ses commentaires de l'Écriture. Calvin donne à lier intimement l'un à l'autre.

Depuis l'*Institution chrétienne* de 1541 et *le Commentaire sur l'épître aux Romains*, jusqu'à l'édition définitive de l'*Institution chrétienne* de 1559/60, Calvin n'a pas cessé d'élargir et d'enrichir son thème de l'union avec Christ par l'œuvre de l'exégète, celle du prédicateur et celle du dogmaticien. Cela touche aux trois domaines : biblique, homilétique et théologique. Par ailleurs, il tient non seulement aux œuvres du Dieu trinitaire et il s'articule aux autre su-

jets (*loci*) : l'élection, la foi, la justification, la sanctification, la loi, l'imitation du Christ, l'ecclésiologie, les sacrements, l'eschatologie. Nous traitons de ce fait dans la deuxième partie : « l'union avec Christ dans la perspective trinitaire », puis dans la troisième partie : « la nature de l'union avec Christ et ses dimensions ».

DEUXIEME PARTIE

L'UNION AVEC CHRIST DANS LA PERSPECTIVE TRINITAIRE

Chapitre I. La structure centrale de la pensée de Calvin

Pendant longtemps, l'une des questions discutées dans les études calviniennes concernait le centre, la forme, et la structure de sa théologie. Dans les pages suivantes, nous nous proposons de les examiner à travers trois approches différentes puis d'analyser la structure de l'*Institution chrétienne* de 1560.

1. La problématique du dogme central

1.1 La première approche : le dogme central calvinien est la souveraineté de Dieu et la prédestination !

Dans la polémique avec ses adversaires, Calvin a été amené à défendre un point de sa doctrine violemment attaqué dès son vivant : c'est l'élection, la prédestination, la souveraineté absolue de Dieu. Son successeur que Calvin choisit lui-même, Théodore de Bèze, épris d'esprit systématique, en a fait le centre de la doctrine calviniste, le principe dont tout le reste découle : comme H. Strohl le souligne, T. Bèze l'a établi comme la doctrine-clé de la Réforme calvinienne³⁹⁸. Dans la suite, la question de savoir si la souveraineté de Dieu et sa prédestination sont le principe de la théologie calvinienne fut soulevée pendant longtemps par beaucoup de théologiens.

Durant le 19^{ème}, jusqu'au premier 20^{ème} siècle, en particulier, nombre de spécialistes ont essayé de trouver une doctrine (idée) centrale ou un thème de son système d'où tout le reste pourrait être déduit. Ils ont soutenu que la fondation et le cœur de la théologie de Calvin sont la doctrine de la souveraineté divine et de la prédestination³⁹⁹. C'est le cas d'Alexandre Schweizer en 1844 et de Ferdinand Christian Baur en 1847 qui étaient parmi les premiers théologiens ayant tenté de fixer la pensée de Calvin dans un système. Ils ont prétendu que la prédestination était la doctrine centrale de la théologie de Calvin et que d'elle découlait toute

³⁹⁸ Henry Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1951, p. 16. Voir Harro M. Höpfl, « Calvin et le calvinisme », dans John Miller (dir.), *L'Europe protestante aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Belin/De Boeck & Larcier, 1997, p. 100.

³⁹⁹ « For a long time there are general agreement that the doctrine of the absolute sovereignty of God and its logical corollary, double predestination, represented the essence of Calvin's theology. The former was usually regarded as the basic principle and the latter as the distinctive application of Calvin's "central dogma" ». Partee, « Calvin's Central Dogma again », p. 39.

l'originalité de son enseignement⁴⁰⁰.

A leur suite, pour Ernst Troeltsch, le dogme central de sa théologie était la pensée de la prédestination. Troeltsch affirme que « The first distinctive feature of Calvinism, and the most important one, is the idea of predestination, the famous central doctrine of Calvinism »⁴⁰¹. Dans la pensée de la prédestination, selon lui, Calvin a essayé en même temps d'exprimer la caractéristique de Dieu comme la volonté souveraine et absolue. Quant à Calvin, Troeltsch continue d'affirmer : « the chief point is not the self-centered personal salvation of the creature, and the universality the Divine Will of Love, but it is the Glory of God »⁴⁰². En résumé, pour Troeltsch, Calvin était un théologien théocentrique qui avait mis l'accent sur la prédestination, la volonté souveraine et absolue et la gloire de Dieu.

Otto Ritschl considère Calvin comme un des « constructeurs de système », au sommet duquel il place la double prédestination. Il a trouvé une double image de Dieu dans le système théologique de Calvin : celui du bon Père et celui de Dieu qui exige une justice sévère : c'est sur cette dernière image de Dieu, le juge sévère, que Calvin aurait mis l'accent⁴⁰³. Reinhold Seeberg et Hans Emil Weber ont affirmé de la même manière que la théologie calvinienne met en valeur le souverain divin et sa toute puissance⁴⁰⁴.

En outre, il est vrai que des personnes publiques ont connu Calvin quant à son image comme une personne qui maintient la « double prédestination rigoureuse » et son Dieu comme le « despote », tout comme le « dictateur » de Genève, indépendamment des faits de l'histoire réelle⁴⁰⁵.

Le thème de la souveraineté de Dieu, de son honneur, et de la prédestination qui est cité ci-dessus, est mentionné seulement indirectement par les auteurs, historiens du dogme. Mais Emile Doumergue considère directement que la souveraineté de Dieu et son honneur ont joué un rôle de premier plan dans la théologie calvinienne :

⁴⁰⁰ Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*; F. C. Baur, *Lehrbuch der christlichen dogmengeschichte*, cité par Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 199-200.

⁴⁰¹ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* 2 Vol (tran. par Oliver Wyon), London, George Allen/Unwin, 1931, 2: 581, cité par Yang-Ho Lee, « The Young Calvin and Later Calvin : Changes in His Theology », dans D. F. Wright - A. N. S. Lane - J. Balsarak (éd.), *Calvinus Evangelii Propugnator. Calvin, Champion of the Gospel*, Michigan, Grand Rapids, 2006, p. 121.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 583.

⁴⁰³ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* vol. 3, *Calvins theologisches System*, Göttingen, 1926, p. 156-242, cité par De Kroon, *The Honour of God and Human Salvation. Calvin's Theology According to His Institutes*, xiv.

⁴⁰⁴ Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2007, p. 15.

⁴⁰⁵ Bernard Reymond, *Le protestantisme et Calvin*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 121.

« La souveraineté de Dieu, l'honneur de Dieu, c'est le principe qui embrasse, contient, domine, caractérise, détermine tous les autres (...) De ce principe fondamental tout ce qui est spécifiquement réformé peut être dérivé et expliqué »⁴⁰⁶.

Aussi Alexandre Ganoczy affirme-t-il, au sujet des principes fondamentaux par lesquels l'œuvre de Calvin est dirigée : de tels principes, selon lui, sont ceux du « *solī Deo gloria* », du « *solus Christus* », et du « *verbum Dei* »⁴⁰⁷.

Ces recherches interprètent toute la pensée de Calvin en termes d'un thème central. Selon C. Venema : « implicit in this approach is the conviction that Calvin was, in contrast to the other Reformers and to Luther in particular, the author of a theological system whose various aspects constitute an inter-related and inter-connected pattern of ideas »⁴⁰⁸.

Toutefois, bien des calvinologues ont fait opposition à la souveraineté divine et la prédestination comme doctrine centrale de la théologie calvinienne⁴⁰⁹. Selon eux, il est inexact d'attribuer à ces thèmes une place aussi prépondérante dans la pensée de Calvin. R. Stauffer écrit : « 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 »⁴¹⁰. Le problème, c'est que le terme « la souveraineté de Dieu » n'apparaît pas dans le texte original de l'*Institution chrétienne*. En outre, il n'est pas facile de dire que la prédestination serait la doctrine centrale. Car dans l'*Institution chrétienne* de 1536, elle n'apparaît pas encore comme une doctrine indépendante, elle n'est abordée que dans les quatre chapitres de l'édition de 1560. Ce n'est que tardivement que ce dogme a été développé

⁴⁰⁶ Emile Doumergue, *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps, Vol.4, La pensée religieuse de Calvin*, Lausanne, 1910, p. 34-5. Cet auteur écrit : « Pour le calviniste, la doctrine de Dieu est la doctrine des doctrines, en un sens, la seule doctrine. Honneur de Dieu, souveraineté de Dieu, Dieu absolument Dieu, voilà d'où part constamment tout le calvinisme, et voilà où constamment il aboutit ». p. 361.

⁴⁰⁷ Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1966, p. 200-8.

⁴⁰⁸ Venema, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰⁹ Par exemple, Benjamin B. Warfield parle : « The doctrine of predestination is not the formative principle of Calvinism, the root from which it springs. It is one of its logical consequences, one of the branches which it has inevitably thrown out ». *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1956, p. 291-2. André Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 79-87.

⁴¹⁰ Richard Stauffer, « Jean Calvin : L'homme et l'œuvre », *Hokhma* 23, 1983, p. 22

avec une certaine ampleur, en réponse à certaines attaques reçues par le Réformateur⁴¹¹.

De plus, la prédestination n'est pas une déduction logique à partir de la souveraineté de Dieu, ni la pierre angulaire de son édifice théologique, mais elle est plutôt la continuation de sa doctrine de la foi, se rattachant à l'union avec Christ⁴¹². Selon Calvin, il faut que nous trouvions en Christ la certitude de notre élection, parce qu'il nous est comme un miroir où il nous faut contempler notre élection⁴¹³. Heinz Otten nous explicite ce point-ci : « Calvin in his treatment of predestination never starts from the doctrine of God so that he would perhaps construct the gracious election from the idea of sovereignty and sole efficacy of God but rather predestination is for him a part of soteriology »⁴¹⁴.

D'autre part, des calvinologues ont continuellement proposé les interprétations variées comme doctrine centrale, puisque si la prédestination était le sujet central, la même chose pourrait s'appliquer à n'importe quel autre locus théologique. Ainsi, Erwin Mülhaupt, dans son livre *Die Predigt Calvins*, a établi l'idée que la volonté gracieuse de Dieu serait le centre de la théologie calvinienne. Selon Alfred Göhler, la doctrine de la sanctification est « la clé à la compréhension de la théologie de Calvin ». Pour sa part, Walter E. Stuermann déclare que « le concept de la foi est la doctrine-clé principale dans le système de la pensée calvinienne ».⁴¹⁵ Mais, les études des diverses opinions concernant la doctrine centrale que nous avons présentées, ne font-ils pas apparaître de profonds désaccords ?

1.2 La deuxième approche : la forme et la méthode de sa théologie

Hermann Bauke a affirmé, au contraire, que la théologie calvinienne n'a pas un principe fondamental dans la mesure où le sujet central déterminerait toute la doctrine de Calvin. Il a noté les divergences parmi les calvinologues et la diversité de leurs points de vue. Il s'agit en effet de la singularité de la théologie calvinienne elle-même qui rend possible des points de

⁴¹¹ Biéler, *op. cit.*, 82.

⁴¹² Voir *IRC* III. xxiv. 5, p. 456. « Il faut donc, devant que Dieu nous choisisse et appelle, qu'il ait là son patron et miroir, auquel il nous contemple : c'est à sçavoir, nostre Seigneur Iesus Christ ». *Sermon 2^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 269.

⁴¹³ « Eternal election is a crucial component of the more basic confession of God's grace made sure in union with Christ ». Charles Partee, *The Theology of John Calvin*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008, p. 245.

⁴¹⁴ Heinz Otten, *Calvins Theologische Anschauung von der Prädestination*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1938, p. 7-15, cité par Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 245-6.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 15-6.

vue contradictoires et provoque cette diversité. Cette singularité, conclut Bauke, ne devait pas être trouvée dans n'importe quelle doctrine unique qui aurait pu établir un système déductif comme tant d'interprètes précédents l'ont supposé, mais être trouvée en la forme même de sa théologie⁴¹⁶.

Il affirme trois éléments en tant que forme de sa théologie⁴¹⁷ : un rationalisme dialectico-formel, une *complexio oppositorum*, et un biblicisme formel : chacun des trois éléments, insiste Bauke, sont la caractéristique formelle de la théologie de Calvin. Ce que nous trouvons dans la théologie de Calvin, donc, est un contenu compatible avec celui de Luther, mais structuré et représenté dans une nouvelle forme particulière⁴¹⁸.

1) Le rationalisme dialectico-formel ne signifie pas que Calvin était rationaliste au sens où la raison naturelle parvient à la connaissance divine et s'exerce sur le contenu de la théologie. Ce n'est pas un rationalisme de matière, mais formel en lequel les matières dogmatiques apparaissent, par lequel elles sont liées, exprimées et systématisées ensemble. C'est la formalisation logique et argumentative du donné théologique.

2) La *complexio oppositorum* qui réconcilie les deux autres motifs contradictoires que sont biblicisme et rationalisme, c'est la juxtaposition de doctrines logiquement opposées. Cette caractéristique rappelle le fait que coexistent beaucoup d'interprétations contradictoires chez Calvin pour des interprètes qui se sont concentrés sur une doctrine et ont négligé d'autres qui sont également importantes⁴¹⁹. Pour Calvin, l'incohérence logique même pouvait exister à condition de rendre justice à la complexité de la révélation divine et de son expérience.

3) Le biblicisme formel est la façon de synthétiser le témoignage biblique⁴²⁰. Le Réformateur a cherché non seulement à prendre les matières de sa théologie à partir de la Bible,

⁴¹⁶ Bauke, *op. cit.*, p. 7-11.

⁴¹⁷ La notion de la forme dont Bauke dit « Die Form natürlich nicht nur in dem Sinne der äusseren Gewandung, des Stiles, der Anordnung, Einteilung usw., sondern in dem umfassenderen und tieferen Sinne der Verarbeitung sowohl wie der Gestaltung und inneren Formgebung des gesamten theologischen Inhaltes ». *Ibid.*, p. 12.

⁴¹⁸ Bauke, *Ibid.*, p. 11-14, cité par Venema, *Ibid.*, p. 16

⁴¹⁹ Emile Doumergue a décrit, de la même façon, la méthode théologique de Calvin comme la méthode « des contrariétés ou des antinomies ». Il écrit : « La pensée de Calvin, c'est l'arc avec ses deux moitiés et leur deux poussées en sens contraire. Certains critiques approuvent ou désapprouvent la poussée de droite, et d'autre la poussée de gauche. Et la discussion est interminable : ils ont tous des textes.- Mais c'est ne rien comprendre à la psychologie de la vie et tout particulièrement à la théologie de notre Réformateur. Quelques textes de droite, ou quelques textes de gauche, ne sont pas plus la pensée exacte et vraie de Calvin, que la moitié gauche ou la moitié droite d'un arc n'est l'arc lui-même. L'arc, pour être l'arc, a besoin des deux poussées dites contraires, et la pensée de Calvin n'est la pensée de Calvin que grâce à ses contrariétés ou antinomies ». *Le caractère de Calvin*, p. 81.

⁴²⁰ Bauke, *op. cit.*, p. 11-14.

mais aussi à faire de sa théologie une représentation complète et cohérente.

D'après Bauke, ces trois éléments représentent la forme structurale de la théologie du Réformateur et constituent la nature distincte de sa pensée. Il attribue ces propres formes de Calvin à l'influence de l'esprit de la France, comme Jacques Pannier dit que « le génie est essentiellement le génie même de la race française »⁴²¹.

Wendel mentionne le système de Calvin à un niveau peu différent. Ce n'est pas un système fermé, élaboré à partir d'une idée centrale, mais il englobe successivement toute une série de notions bibliques dont quelques-unes sont difficilement conciliables en logique. Refusant l'idée centrale, il met en évidence les « paradoxes » de Calvin.

« Mais elles ne peuvent effacer les oppositions dialectiques elles-mêmes, ce que l'on a appelé les « paradoxes » de Calvin, qu'il s'agisse de l'unité et de la distinction des deux natures en Christ, de l'amour permanent de Dieu pour ses créatures et de sa colère à l'endroit des hommes déchus, de la justification qui laisse l'homme pécheur, de l'imputation parfaite et immédiate de la justice du Christ et de la lente et toujours imparfaite régénération, de la grandeur de l'homme et de sa misère, de l'abolition et de la permanence de la Loi, de la valeur des biens terrestres et de leur mépris, de l'Eglise à la fois visible et imparfaite et invisible et parfaite, de la présence du Christ dans le sacrement et de sa séance à la droite de Dieu »⁴²².

De même, Richard Muller n'a pas vu simplement Calvin comme un théologien systématique au sens moderne du mot. Selon lui, l'*Institution chrétienne* n'est pas clairement un système théologique comparable à *La foi chrétienne* de Schleiermacher ou *La théologie systématique* de Paul Tillich dans la mesure où elle ne se meut pas déductivement de la prémisse à la conclusion logique ou par induction des évidences aux principes généraux, pour cette raison, elle n'a pas « le dogme central ». D'après lui, ceux qui étudient « le dogme central » ont interprété improprement les continuités et les discontinuités entre la théologie de Calvin et celle de l'orthodoxie réformée durant la période scolastique reformée⁴²³.

⁴²¹ *Ibid*, p. 14. Jacques Pannier, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin*, Paris, Librairie Alcan, 1931, p. 55.

⁴²² Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 274.

⁴²³ Voir Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 178. Puis Muller, *After Calvin : Studies in the Development of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 63-80.

La « *complexio oppositorum* » ou la « méthode des contradictoires », cela ne dit pas certes que sa théologie est simplement une collection d'enseignements individuels rassemblés formellement et dialectiquement, ou que l'unité intérieure manque d'ailleurs dans sa théologie. Au contraire, cela met en valeur sa perspective en tant que commentateur de la Bible et prédicateur, non pas en tant que théologien systématique.

Niesel a rejeté d'un autre côté cette thèse de Bauke selon laquelle la théologie de Calvin devrait être interprétée par sa forme, bien qu'il reconnaisse avec Bauke qu'aucune doctrine unique n'est la clé de sa théologie. Selon lui, la forme et le contenu dans la théologie calvinienne ne doivent pas être distingués. Il est convaincu qu'il faut saisir le noyau théologique de Calvin pour comprendre sa pensée, en trouvant le fil d'or qui transperce sa théologie, à savoir Jésus Christ. Il fait valoir que la révélation de Dieu en Christ contrôle tant la forme que le contenu de sa théologie.

1.3 La troisième approche : recherche d'autres dogmes d'importance centrale

La plupart des interprètes maintiennent aujourd'hui qu'il n'y a pas une seule clé pour ouvrir la porte de la théologie de Calvin. Il est impossible de trouver le dogme central qui inclut tout. Il n'est pas pour autant possible de s'approcher de sa théologie sans un certain point de vue. Bien plus, quelques points de vue sont plus adéquats que les autres : une certaine clé autorise à ouvrir mieux la porte que d'autres. Par conséquent, cette approche du dogme central qui inclut tout a été quelque peu modifiée. Ils ont cherché désormais « un dogme d'importance centrale » (a centrally important dogma), pour ainsi dire un point de vue fondamental pour éclairer la théologie de Calvin⁴²⁴. Ces approches ne sont plus une approche unique qui aurait pu établir un thème de système d'où tout le reste pourrait être déduit.

C'est avancé par plusieurs théologiens. T. F. Torrance l'a expliqué avec l'anthropologie de Calvin⁴²⁵. T.H.L. Parker et Edward A. Dowey l'ont traité avec la *duplex cognitio Dei*⁴²⁶,

⁴²⁴ Partee, « Calvin's Central Dogma Again », p. 39. Ricard C. Gamble, « Current Trends in Calvin Research, 1982-90 », dans Wilhelm H. Neuser (éd.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, Michigan Gran Rapids, 1994, p. 106.

⁴²⁵ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, London, Lutterworth Press, 1949.

⁴²⁶ T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1959. Puis Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, Columbia University Press, 1965.

Werner Krusche avec la pneumatologie⁴²⁷, David Willis avec la christologie⁴²⁸, et Benjamin C. Milner avec l'ecclésiologie⁴²⁹. Ces diverses approches nous montrent la caractéristique de la théologie calvinienne, c'est que ses sujets théologiques ne peuvent pas être compris isolément de leur plus grand contexte théologique. Puis, chacune de ces études illumine en partie la théologie de Calvin dans la perspective d'une doctrine particulière, aucune d'elles n'est sûre cependant de démontrer que leur doctrine respective ait été le thème central.

Notre travail ne se rattache pas à la première approche, le dogme central, le principe théologique dont le système entier de pensée pourrait être déduit. Plutôt, nous rechercherons un dogme d'importance centrale. Pour cela, les divers sujets ci-dessus ont beau être approchés, nous proposons pourtant que l'« union avec Christ » est une « clé meilleure » pour la théologie calvinienne, comme Charles Partee a prétendu que « l'union avec Christ ne répond pas à tous les mystères de la pensée calvinienne, mais elle est un passe-partout qui ouvre beaucoup de portes qui ont été fermées pendant longtemps. L'union avec Christ est au cœur de sa théologie »⁴³⁰. Julie Canlis a affirmé sur le même plan que l'union avec Christ était la préoccupation centrale de Calvin souhaitant que toute sa sotériologie se base sur lui⁴³¹. D'après Canlis, malheureusement, l'accent protestant concernant le « salut extra nos » est principalement venu à marquer la tradition protestante, plutôt que la théologie calvinienne chaleureuse et dynamique de la participation⁴³².

Nous soulignons que l'union avec Christ est singulièrement déterminante pour la théologie, la sotériologie, la piété et la spiritualité de Calvin. Pour lui, la notion de l'union avec Christ est la grande réalité qui englobe tout, celle qui embrasse à la fois les dimensions forensique et rénovatrice de la rédemption⁴³³. L'union avec Christ sera un élément fondamental qui domine sa théologie. Ce fait se manifestera par la structure de l'*Institution chrétienne* de 1559/60.

⁴²⁷ Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 1957.

⁴²⁸ E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

⁴²⁹ Benjamin C. Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden, E. J. Brill, 1970.

⁴³⁰ Partee, *The Theology of John Calvin*, preface xvi, et p. 27.

⁴³¹ Julie Canlis, « Calvin, Osiander, and Participation », *International Journal of Systematic Theology* 6, 2004, p. 172-3.

⁴³² *Ibid.*, p. 176.

⁴³³ J. V. Fesko, *Beyond Calvin. Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517–1700)*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012, p. 21.

2. La structure de l'*Institution chrétienne* de 1559/60

C'est un fait indéniable que la première édition de l'*Institution chrétienne* en 1536 qui était « un catéchisme confessionnel » de la foi a progressé dès 1541 jusqu'à une « somme de théologie ». Or, avant de publier l'édition de 1559/1560, notre réformateur ne s'est pas satisfait du plan même du livre ou de sa structure. Dans l'édition définitive de l'*Institution chrétienne*, Calvin écrit ceci à propos de son plan : « Jamais je ne me suis contenté moi-même, jusqu'à ce que j'aie disposé la matière dans l'ordre que vous y verrez maintenant »⁴³⁴. Le changement le plus important qui a eu lieu lorsque Calvin révisa son *Institution chrétienne* pour la dernière fois, a été la réorganisation de la matière. Donc, il est très utile, pour entendre ce que Calvin a tenu à souligner par son *Institution chrétienne*, de bien saisir la structure de la révision finale de 1560.

2.1 Credo

Benjamin Warfield a insisté sur la structure du symbole des apôtres de l'*Institution chrétienne*. Il écrit : « With the edition of 1559 a totally new arrangement was introduced, which reduced the whole to a simple and beautiful order –redacted into four books... These four books treat in turn of the Father, Son, and Holy Ghost, and the Holy Catholic Church... The order was suggested by the consecution of topics in the Apostles' Creed »⁴³⁵.

T.H.L. Parker classe les éditions successives de l'*Institution chrétienne* en trois groupes : Institution catéchétique de 1536, Institution des *Loci Communes* de 1539-50, Institution du Credo de 1559-60⁴³⁶. Selon lui, Calvin a fait la division quadripartite du symbole des apôtres :

« (1) I believe in God the Father almighty, Maker of heaven and earth ;

⁴³⁴ IRC, I, « Au lecteur », p. 23. Avec le mot « évolution » et « révolution », Marc Vial compare les quatre premières éditions de l'*Institution* avec la dernière : « L'*Institution* a connu cinq états textuels successifs : dans les quatre premiers, le plan est en constante évolution ; dans le dernier, il résulte d'une véritable révolution : rien de l'agencement antérieur ne reste, ou presque rien : les matériaux préexistants se coulent désormais dans un plan nouveau ». « La pensée théologique de Calvin d'après l'*Institution de la religion chrétienne* », p. 295.

⁴³⁵ Benjamin Warfield, « On the Literary History of Calvin's Institutes », dans *Calvin and Calvinism*, p. 388, cité par Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 36.

⁴³⁶ T. H. L. Parker, *Calvin : An Introduction to His Thought*, Louisville, Westminster/John Knox, 1995, p. 8.

- (2) I believe in Jesus Christ his only Son our Lord ;
- (3) I believe in the Holy Spirit ;
- (4) I believe the holy catholic Church ».

Sous ces quatre chapitres, les *Loci Communes* de la version antérieure sont réarrangés, souvent réécrits, souvent ajoutés. En final, les quatre livres ont été laissés. Calvin a consacré un chapitre IV dans l'*Institution chrétienne* de 1539 puis le chapitre du V-VIII de 1543 pour le symbole des apôtres. A la différence de cela, il n'a pas traité particulièrement à part les chapitres à propos du Credo dans l'*Institution chrétienne* de 1560. Bien que le chapitre du Credo n'y soit pas visible, qui plus est, la structure du Credo n'y soit pas strictement gardée, Parker a relevé pourtant que nous avons à en tenir compte comme un caractère du Credo. Donc il entend appeler l'*Institution chrétienne* comme « the credal *Institutio* »⁴³⁷. W. H. Neuser était d'avis de la même manière que Calvin estimerait le symbole des apôtres comme plan basique (ground plan) de sa dogmatique⁴³⁸.

Marc Vial met également l'accent sur le plan de l'*Institution chrétienne* comme sur celui du symbole des apôtres. Comme une présentation de la foi chrétienne en son ensemble, l'*Institution chrétienne* suit, selon lui, le mouvement général de l'une des confessions de foi de l'Eglise ancienne. Il prétend que si Calvin choisit le plan du symbole des apôtres, c'est parce qu'il veut montrer que sa théologie est une théologie *catholique*⁴³⁹. Il a tenté de distinguer le plan de l'*Institution chrétienne* avec deux axes « la connaissance véritable de Dieu » et « la connaissance du Dieu véritable ». La dernière suit le plan du symbole des apôtres : voici le plan de Vial⁴⁴⁰ :

- « 1. La connaissance véritable de Dieu (I. i-x. 3)
- 2. La connaissance du Dieu véritable (I. x. 4-IV)
 - 2.1. La doctrine de Dieu en général Je crois en Dieu...
 - 2.1.1. L'être trinitaire de Dieu (I, xiii)
 - 2.1.2. L'œuvre créatrice du Père (I, xiv-viii) créateur
 - 2.2. La doctrine de Dieu en tant qu'il s'est montré rédempteur
 - 2.2.1. L'œuvre rédemptrice du Fils (II) Je crois en Jésus-Christ

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ W. H. Neuser, « The Development of the Institutes 1536 to 1559 », dans W. van't Spijker (éd.), *John Calvin's Institutes : His Opus Magnum*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1986, p. 51-2.

⁴³⁹ Vial, « La pensée théologique de Calvin d'après l'*Institution de la religion chrétienne* », p. 296.

⁴⁴⁰ Marc Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 58.

2.2.2. L'œuvre du Saint-Esprit

2.2.2.1. La foi, ses fruits, sa condition et sa consommation finale (III) Je crois en l'Esprit
Saint

2.2.2.2. Les instruments de l'Esprit Je crois en l'Eglise ».

Contrairement à cela, Wendel affirme que les rapports entre l'*Institution chrétienne* de 1560 et le plan traditionnel du Symbole des Apôtres restent assez extérieurs et formels à cause des divergences assez importantes : « La troisième partie qui normalement aurait dû être consacrée au Saint-Esprit, traite en réalité de sa seule action intérieure dans l'homme. D'autre part, Calvin parle de la résurrection avant d'aborder le problème de l'Eglise, ce qui n'est pas conforme non plus à la suite des idées exprimées dans le Credo »⁴⁴¹.

2.2 La double connaissance de Dieu (*duplex cognitio domini*)

Köstlin affirme pour la première fois que l'*Institution chrétienne* peut être divisée en deux parties, et non pas en quatre. Köstlin insiste :

« I. The doctrines of God the Father, Son, and Spirit, and his creation and world government in general, apart from sin and the redemptive revelation and redemptive activity that sin makes necessary - and similarly of mankind, apart from sin and the necessity for salvation (Book I).

II. The historical revelation and activity of God for the salvation of the sinner, as follows :

1. The establishing of salvation through the incarnate Son, for which preparation had already been made under the Old Covenant (Book II).

2. The application through the Holy Spirit of the salvation given in Christ, as follows :

a. The process of salvation which is realized inwardly by the Spirit in individuals, extending until the perfection of these persons in the resurrection (Book III).

b. The outer means which God uses in this activity of the Spirit (Book

⁴⁴¹ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 87.

IV) »⁴⁴².

Wendel distingue également l'*Institution chrétienne* en deux grandes parties, alors même qu'il ne les développe pas en détail⁴⁴³.

« L'exposé dogmatique comprend, sous son nouvel aspect, deux grandes parties. La première est constituée par le livre premier et concerne la doctrine de Dieu (Trinité, Création, Providence), la révélation scripturaire et l'homme (indépendamment du péché et de la nécessité du salut). La seconde partie s'étend sur les trois autres livres et a trait à la révélation historique et à l'œuvre du salut. Elle peut, à son tour, se subdiviser en deux parties : 1) la préparation de l'œuvre salutaire dans l'ancienne alliance et son accomplissement dans l'incarnation du Fils de Dieu (Livre II) ; 2) l'attribution et l'application du salut par le Saint-Esprit : a) l'opération intérieure du Saint-Esprit dans le fidèle, jusqu'à son achèvement dans la vie future (Livre III) ; b) les moyens extérieurs dont se sert le Saint-Esprit pour compléter et mener à bonne fin cette opération intérieure (Livre IV) ».

Ces divisions sont renforcées par le *Duplex cognitio Domini* de Dowey. Il dépasse la division quadripartite formelle et affirme que la division réelle de l'exposé dogmatique de Calvin serait la double connaissance de Dieu comme le Créateur et comme le Rédempteur. Selon lui, « From the point of view of the knowledge of God, which is the foundation of Calvin's theological writing, Calvin's Institutes of 1559 contains two, not four, divisions »⁴⁴⁴. Pour son argument décisif de cette division, Dowey s'appuie sur les passages suivants qui n'apparaissent que dans l'*Institution chrétienne* de 1559 :

« Parquoy entant que Dieu est en premier lieu cogneu simplement créateur, tant par ce beau chef d'œuvre du monde qu'en la face et personne de Iesus Christ, de là s'engendre et sort double cognoissance. Il nous suffira pour ceste heure de traiter de la première, la seconde suyva en son ordre »⁴⁴⁵.

⁴⁴² Köstlin, « Calvins Institutio nach Form und Inhalt », p. 57, cité par Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, p. 42.

⁴⁴³ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuses*, p. 87.

⁴⁴⁴ Dowey, *The knowledge of God in Calvin's Theology*, p. 41.

⁴⁴⁵ *IRC* I. ii. 1, p. 55

Dowey a tenu compte du *duplex cognitio Domini* comme la déclaration méthodologique plutôt que la proposition théologique. D'après cette affirmation, le premier sujet majeur, la connaissance du Créateur est traitée dans le premier livre, en revanche, le second, la connaissance du rédempteur, est traitée du deuxième au quatrième livre⁴⁴⁶.

Néanmoins, Parker reconnaît que la double connaissance de Dieu est le thème majeur dans l'*Institution chrétienne*, mais il critique la thèse de Dowey comme suit : l'*Institution chrétienne* n'est pas modelée d'après le plan de *duplex cognitio Dei*, mais le *duplex cognitio* que l'*Institution chrétienne* reflète est plutôt la connaissance de Dieu et celle de nous-mêmes⁴⁴⁷.

2.3 L'union avec Christ dans la perspective trinitaire

Chez Calvin, la réflexion sur la Trinité se trouve insérée dans tout un développement sur Dieu. Il ne traite de la Trinité que dans le chapitre XIII du premier livre de l'*Institution chrétienne* de 1560. Elle n'est pas le point de départ d'une dogmatique⁴⁴⁸. Cependant, l'action de Dieu trinitaire que cette doctrine désigne se manifeste tout au long de l'*Institution chrétienne*. Bien plus, on pourrait trouver avant tout une influence de la Trinité dans le plan même de l'*Institution chrétienne*. J'insiste sur le fait que le plan de l'*Institution chrétienne* suit celui de la trinité. Cette thèse pourrait se soutenir pour plusieurs raisons.

(1) Warfield, Parker, Vial et Neuser ont prétendu que Calvin avait en gros suivi le plan du symbole des apôtres. Or ce symbole lui-même est dans un certain sens déjà trinitaire. Karsten Lehmkuhler souligne le fait que le symbole des apôtres est trinitaire. La sainte Eglise universelle, la communion des saints, la rémission des péchés, et la résurrection d'entre les morts appartiennent selon lui à l'œuvre de l'Esprit⁴⁴⁹. De même, dans *La confession de foi de*

⁴⁴⁶ Dowey, *Ibid.*, p. 41-46.

⁴⁴⁷ Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, p. 119.

⁴⁴⁸ Alain Georges Martin, « La place de la Trinité dans l'*Institution* de Calvin », *Revue réformée* 30, 1979, p. 131.

⁴⁴⁹ « L'énumération que nous trouvons dans ce troisième article n'est donc pas une juxtaposition en parallèle (sur le même plan), mais une subordination logique : je crois au Saint-Esprit – et c'est lui qui donne naissance à la sainte Eglise, c'est également lui qui offre la rémission des péchés et qui opère la résurrection d'entre les morts ». Karsten Lehmkuhler, « Parler de Dieu aujourd'hui : le Saint-Esprit », *Positions luthériennes* 51, 2003, p. 408. M. Vial a mentionné cet aspect : « Cela étant, on peut encore raffiner. De fait, la doctrine de l'Eglise peut légitimement être tenue pour un chapitre de la doctrine de

l'Eglise : explication du Symbole des Apôtres d'après le Catéchisme de Calvin qui est un livre apparu par six séminaires de K. Barth, celui-ci appuie le plan trinitaire du symbole en interprétant le texte de Calvin : le troisième livre est le Saint-Esprit, le quatrième ce sont les fruits du Saint-Esprit. Par conséquent, « Calvin lui-même, affirme-t-il, interprète sa quatrième partie comme découlant de la troisième et nous lui resterons fidèles en adoptant *le plan trinitaire du Symbole* »⁴⁵⁰.

Les livres III et IV de *l'Institution chrétienne* de Calvin sont en fait un grandiose traité de pneumatologie, comme le souligne O. Weber⁴⁵¹. Le titre du quatrième livre de *l'Institution chrétienne* qui aborde l'ecclésiologie porte sur : « Qui est des moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus Christ son Fils, et nous retenir en lui ». Nous pourrions constater que le troisième livre et le quatrième livre de *l'Institution chrétienne* parlent de l'œuvre intérieure de l'Esprit qui se lie à l'individuel (au fidèle) et de son œuvre extérieure qui se lie à la communauté (à l'Eglise)⁴⁵². Etant donné que les derniers articles du Credo font partie de l'œuvre du saint Esprit, on pourrait dire que *l'Institution chrétienne* suit le plan de la trinité

(2) Dowey met l'accent sur la double connaissance de Dieu comme la structure fondamentale de *l'Institution*. Mais cette double connaissance de Dieu est aussi trinitaire. Le Réformateur parle d'une double connaissance de Dieu, générale et spéciale⁴⁵³ telle que l'Écriture nous montre nettement la double connaissance de Dieu : le Créateur et le Rédempteur⁴⁵⁴. Mais le Créateur et le Rédempteur comme double connaissance ne se réduisent pas simplement à la connaissance du Père et du Fils⁴⁵⁵. Car chacune des œuvres de la création, de la rédemption et

l'Esprit Saint, si bien que nombre de spécialistes soutiennent que le Symbole des apôtres suit un plan trinitaire. Ce qui est certain en tout cas, c'est que la théologie de *l'Institution*, elle, est trinitairement structurée ». Vial, « La pensée théologique de Calvin d'après *l'Institution de la religion chrétienne* », p. 296.

⁴⁵⁰ Karl Barth, *La confession de foi de l'Eglise : explication du Symbole des Apôtres d'après le Catéchisme de Calvin*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946, p. 66.

⁴⁵¹ *Grundlagen der Dogmatik*, tome II, Neukirchen, 1962, p. 272, cité Gabriel Widmer, « Saint-Esprit et théologie trinitaire », dans *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et fides, 1963, p. 110.

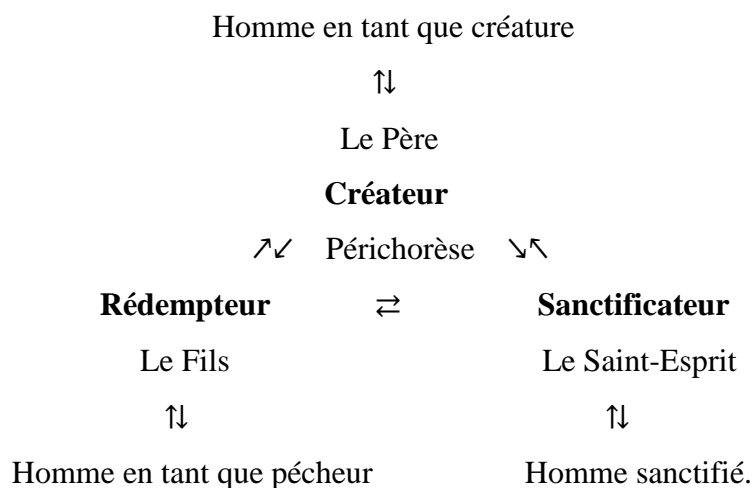
⁴⁵² « The subject of Books III and IV is generally the work of the Holy Spirit, as the subject of Book I is generally God the Creator and of Book II generally the Redeemer ». Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 123.

⁴⁵³ IRC I, ii, 1.

⁴⁵⁴ « Car pour passer de mort à vie, il n'a pas fallu seulement qu'ils connussent Dieu pour leur créateur, mais aussi pour rédempteur : comme aussi ils ont obtenu tous les deux par la Parole ». IRC I. vi. 1.

⁴⁵⁵ Commentant l'Évangile de Jean 1,5, Calvin note que le Christ a deux fonctions différentes : il est Créateur et il est Rédempteur : « Car le Fils de Dieu a deux puissances distinctes : la première est celle qui apparaît en la création du monde et l'ordre de la nature, la seconde est celle par laquelle il renouvelle et restaure la nature déchue. En tant qu'il est la Parole éternelle de Dieu, par lui le monde a été

de la sanctification appartient sans aucun doute à tout, à savoir le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour Calvin, ces œuvres sont finalement celles du Dieu trinitaire⁴⁵⁶. Bien que l'œuvre de la création soit principalement celle du Père, le Fils et le Saint-Esprit y participent également. De même, l'œuvre de la rédemption est avant tout celle du Fils, mais le Père et le Saint-Esprit y participent aussi. L'œuvre de la sanctification est celle du Saint-Esprit, mais le Père et le Fils y participent de la même manière. Pour cette raison le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chez Calvin à la fois le Créateur et le Rédempteur. La double connaissance de Dieu en tant que telle, contient la perspective de la trinité. L'hypothèse s'accorde à la thèse de la première phrase de l'*Institution* : « c'est qu'en cognissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse ». Car l'homme en relation avec Dieu se retrouve sans cesse face au Dieu trinitaire : nous comprenons Dieu et l'homme dans la structure trinitaire comme suit :



Si nous comprenons l'*Institution chrétienne* dans cette perspective, on pourrait constater

créé ; par sa puissance toutes les créatures persistent et sont entretenues en la vie qu'elles ont une fois reçue ; l'homme principalement a été orné de ce don singulier de l'intelligence, et, bien que par sa révolte il ait perdu la lumière de l'intelligence, toutefois il discerne encore et entend, en sorte que ce qu'il a naturellement par la grâce du Fils de Dieu, n'est pas tout à fait aboli. Mais parce que par sa stupidité et perversité, il remplit de ténèbres la lumière qui est encore demeurée en lui, il reste que le Fils de Dieu fasse un office nouveau, celui de médiateur, qui est de réformer par l'Esprit de génération l'homme qui était perdu et détruit ».

⁴⁵⁶ « Calvin's *duplex cognitio Dei* is the knowledge of the one God as he reveals himself in his creative and redemptive activities ; God as he reveals himself in his creative and redemptive activities ; he does not envisage a *cognitio creatoris* which is not Christological-Pneumatological. The two facets of our knowledge of God are not *creatoris* et *Christi* but *creatoris et redemptoris*, because for Calvin Christ is not only the redemptive Word of God but also creative Word of God, just as the Spirit is not only regenerative but also creative. And, equally important, Calvin for the same reasons does not envisage a *cognitio redemptoris* which does not presuppose the *cognitio creatoris* ». Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 121.

que le débat entre Dowey et Parker sur la question de savoir si le plan de l'*Institution chrétienne* suit soit le symbole des apôtres, soit la *duplex cognitio Domini* est vraiment un débat mal placé, car tous les deux reviennent enfin à la trinité.

3) Pour ceux qui mettent en lumière la souveraineté divine et la prédestination, Calvin est un théologien théocentrique. Pour Niesel et Parker, affiliés à l'école de Karl Barth, Calvin est christocentrique. Warfield a souligné combien Calvin pouvait être considéré comme le « théologien du Saint-Esprit »⁴⁵⁷. En résumant ces accents, J. Hesselink a caractérisé de cette façon sa théologie :

« However, it is not very helpful to single out one of these emphases as being the distinctive characteristic of Calvin's theology. *He was indeed theocentric, christocentric, and pneumacentric, but all this says is that Calvin was thoroughly trinitarian* »⁴⁵⁸.

Calvin est le « théologien trinito-centrique ». Pour parler plus exactement, il nous semble que sa théologie est « la théologie trinitaire centrée sur Christ » qui se révèle dans la Bible. La doctrine de la trinité est ainsi au cœur de sa théologie.

Charles Partee, spécialiste de Calvin avait vu l'union avec Christ comme « un dogme central » de l'*Institution chrétienne* dans un article qui s'intitule « Calvin's central dogma again ». A partir de là, il a essayé d'en analyser la structure avec la notion de l'union avec Christ. Il a divisé l'*Institution chrétienne* en deux grandes parties :⁴⁵⁹

« A. God for us

⁴⁵⁷ « The fundamental interest of Calvin as a theologian lay, it is clear, in the region broadly designated soteriological. Perhaps we may go further and add that, within this broad field, his interest was most intense in the application to the sinful soul of the salvation wrought out by Christ, -in a word in what is technically known as the *ordo salutis*. This has even been made his reproach in some quarters, and we have been told that the main fault of the *Institutes* as a treatise in theological science, lies in its too subjective character. Its effect, at all events, has been to constitute Calvin pre-eminently the theologian of the Holy Spirit », cité par Elias Dantas, « Calvin, the theologian of the Holy Spirit », dans Sung Wook Chung (éd.), *John Calvin and Evangelical Theology : Legacy and Prospect*, Westminster, John Knox Press, 2009, p. 128. Hesselink souligne Calvin comme un théologien de l'Esprit : « Calvin has often been acclaimed « the theologian of the Holy Spirit » (as early as 1901 by Charles Lelièvre ; later by B. B. Warfield (1931), Werner Krusche (1957), and others). The same claim has been made for Luther and Bucer, but one can still maintain that the Holy Spirit plays a greater role in Calvin's theology than that of any other reformer », John Hesselink, « Pneumatology », dans *The Calvin Handbook*, p. 299.

⁴⁵⁸ Hesselink, « Calvin's theology », dans *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 79.

⁴⁵⁹ Partee, « Calvin's central dogma again », p. 41-2.

- I. As Creator (Book I)
 - a. His creation
 - b. His providence
 - II. As Redeemer (Book II)
 - a. The revelation
 - b. The natures and person
 - c. The offices
- B. God in us
- I. As individuals (Book III)
 - a. Faith
 - 1. Regeneration
 - 2. Justification
 - b. Election
 - II. As a community (Book IV)
 - a. The ministry
 - b. The sacraments
 - c. The state ».

Partee avait tenté, il y a vingt-quatre ans, de faire cette distinction, il la maintient encore. Dans son ouvrage récent (2008), il affirme que les quatre livres peuvent être divisés en deux parties égales⁴⁶⁰ :

« Part One : God for us

Book I. God the Creator

Book II. God the Redeemer

Part Two : God with us

Book III. The Faithful person(s)

Book IV. The Faithful community ».

Pour cette distinction, il se réfère essentiellement à la première phrase de troisième livre

⁴⁶⁰ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 40.

de l'*Institution chrétienne* de 1560.

« Premièrement il est à noter, cependant que nous sommes hors de Christ (Ephes. 4,15), et séparez d'avec luy, que tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance. Il faut donques, pour nous communiquer les biens desquels le Père l'a enrichi et rempli, qu'il soit fait nostre et habite en nous ».

Partee n'accepte pas le plan trinitaire de l'*Institution chrétienne*, d'autant que le quatrième livre n'est pas, à ses yeux, pas la continuation du troisième livre : car selon lui, la question sans réponse resterait de savoir pourquoi ils se distinguent. Il considère l'union avec Christ comme la structure centrale⁴⁶¹. Il nous semble que cette accentuation à propos de l'union avec Christ est exagérée. Plutôt que de refuser une théorie existante, il convient que nous mettions en valeur l'union avec Christ dans la perspective trinitaire. *C'est ce que nous souhaitons montrer. La doctrine trinitaire constitue une pièce essentielle de la théologie de Calvin. La doctrine de l'union avec Christ est profondément trinitaire. Elle désigne le fondement et le mode de pensée par lesquels le croyant reçoit tous les dons du Christ, que Dieu a mis en lui.*

Cette doctrine se trouve au sommet de la rédemption trinitaire. Dans l'*Institution chrétienne* de 1541, Calvin parle de la rédemption comme suit : « Le second poinct que j'ay dict qu'il nous failloit observer est la division du Symbole, auquel y a troys membres qui comprennent la description du Père et du Fils et du Saint Esprit, dont tout le mystere de toute nostre redemption depend »⁴⁶². Lorsque Calvin commence par traiter la doctrine de l'Eglise, cette idée se manifeste de la même manière clairement : « tous ceux qui, par la clémence de Dieu, Père, et la vertu du *Saint-Esprit* sont venus à la participation de *Christ* (...) »⁴⁶³. L'histoire de la rédemption est principalement trinitaire pour Calvin. Le salut nous vient du Père, par l'intermédiaire du Christ, par l'Esprit⁴⁶⁴. Dieu le Père est Dieu *pour nous*, Dieu le Fils est Dieu *avec nous*, Dieu le Saint-Esprit est Dieu *en nous*. L'union avec Christ est actuali-

⁴⁶¹ *Ibid*, p. 39-43.

⁴⁶² Calvin, *Institution de la Religion chrétienne* (1541) Tome I, Edition critique par Olivier Millet, p. 566.

⁴⁶³ *IRC* IV. i. 3, p. 11.

⁴⁶⁴ « Salvation comes to us from the Father through Christ by the Holy Spirit ». Garcia, *Life in Christ : Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, p. 24.

sée par une œuvre du Saint Esprit, cependant, cela dépend essentiellement de l'œuvre du Père et du Fils. On traitera l'union avec Christ dans la structure trinitaire.

1. Dieu le Père, pour nous, est la source de l'union avec Christ.
2. Dieu le Fils, avec nous, est la matière de l'union avec Christ
3. Dieu le Saint Esprit, en nous, est la réalisation (actualisation) de l'union avec Christ
4. L'Eglise du Dieu trinitaire est l'instrument médiat de l'union avec Christ

Dans notre travail qui se continue, nous voulons souligner que l'union avec Christ qui constitue le pivot de la pensée calvinienne est déclinée en fonction de la théologie trinitaire. Qui plus est, nous souhaitons insister que le but de l'union qui se fait dans l'œuvre trinitaire doit aboutir finalement à la gloire de Dieu.

Chapitre II. L'œuvre trinitaire et l'union avec Christ

L'union avec Christ reste au sommet de la sotériologie calvinienne. La cause du salut n'étant pas en l'œuvre humaine, Calvin a synthétisé sa vision du salut en utilisant la notion des quatre causes d'Aristote. Les causes de ce salut existent absolument « hors de nous ». La « cause efficiente » de notre salut est à ses yeux, la miséricorde du Père céleste et la dilection gratuite qu'il a eue envers nous. Cela veut dire que le Dieu Père est la source de notre union avec Christ. La « cause matérielle », c'est Christ avec son obéissance, par laquelle il nous a acquis la justice. Cela signifie qu'en la personne du Fils, le Dieu Père réalise ses desseins de salut. Le Christ est Dieu avec nous⁴⁶⁵. La « cause instrumentale ou formelle » est la « foi, fondue par la parole » ou la « parole avec la foi », cette foi en tant qu'elle est le « principal chef-d'œuvre » de l'Esprit et cette parole en l'« illumination » de l'Esprit. Celui-ci est Dieu en nous. La « cause finale », c'est-à-dire « le pourquoi » de l'action salutaire divine, c'est la louange de la grâce, la gloire rendue à Dieu. L'union avec Christ n'est autre qu'œuvre trinitaire⁴⁶⁶.

1. Dieu pour nous : le Dieu Père, source de l'union

Dans sa dilection gratuite, Dieu avait choisi ses enfants avant la fondation du monde, puis Dieu a créé l'homme de telle sorte qu'Il s'unisse avec lui. Pour Calvin, le Dieu Père est l'origine et la source de l'union avec Christ, parce que la prédestination de Dieu précède dans l'ordre temporel cette union. Pourtant, cette doctrine ne saurait se saisir à bon droit sans l'union avec Christ. Si la prédestination reste au sommet du « théocentrisme » de Calvin, l'union avec Christ est au sommet de son « christocentrisme ». Ces deux sont en relation. Pour Calvin, l'état prélapsaire d'Adam, pour ainsi dire, chef-d'œuvre de la création, image de Dieu, toute son intégrité, se rattache à l'union adamique avec Dieu Père. La conjonction entre

⁴⁶⁵ « Alors que Dieu était bien éloigné de nous, il s'est rapproché de nous en Christ. Et par ce moyen, Christ nous a été fait le vrai Emmanuel, c'est-à-dire, Dieu avec nous et son avènement a été un rapprochement de Dieu vers les hommes ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,19.

⁴⁶⁶ Pour les quatre causes, voir *IRC* III. xiv. 17, 21. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,5-6. *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,22-24. Louis Gomaz, *La doctrine du Salut d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Nyon, Imprimerie ED. Cherix, 1917. Olivier Fatio, « La conception du salut chez Calvin », dans Jean-Louis Leuba (dir.), *Le salut chrétien, Jésus et Jésus-Christ* N° 66, Paris, Desclée, 1995. p.167-76.

Dieu et Adam avant sa chute nous montre à l'avance le caractère de l'union avec Christ.

1.1 La « prédestination » du Père

L'union avec Christ, le salut de l'homme en Christ est l'effet de la première cause, qui est « la miséricorde à l'héritage de la vie éternelle » de Dieu⁴⁶⁷. C'est dire qu'il ne faut pas chercher hors de Dieu la cause de notre salut : en citant le passage de l'épître aux Romains 6, 23 « le salaire du péché, c'est la mort, la vie éternelle est la grâce de Dieu », Calvin relève que la « vraie cause » de notre salut consiste « en la seule méditation de la miséricorde de Dieu »⁴⁶⁸. Autrement dit, c'est Dieu qui est l'auteur du salut :

« L'origine et l'effet de notre salut gît en la dilection du Père céleste ; la matière et la substance, en l'obéissance du Christ (...) Il (Dieu) veut que nous pensions toujours à son élection gratuite, qui est la fontaine de tous ses bienfaits envers nous »⁴⁶⁹.

N'ayant trouvé dans l'homme aucune raison pour lui faire du bien, c'est par sa seule miséricorde que Dieu peut le sauver. Pour Calvin, notre salut est donc bien l'« œuvre propre de Dieu »⁴⁷⁰. Le fait de chercher notre salut en Dieu seul contient deux significations importantes.

1. Notre salut se fonde sur l'amour du Père, il nous faut chercher en lui la certitude du salut, ce qui permet de libérer l'homme des angoisses de sa conscience. L'assurance du salut

⁴⁶⁷ IRC III. xiv. 21, p. 264. Calvin place la première cause ou la source du salut dans l'« élection éternelle de Dieu par laquelle il nous adopte pour ses enfants avant que nous soyons nés ». Les fidèles « ont été sauvés par le décret éternel et immuable de Dieu, non par cas fortuit ni par quelque soudaine occasion ». Calvin affirme que l'élection éternelle de Dieu, en tant que fondement et cause première provoque tant notre vocation que tous les biens que les fidèles reçoivent de Dieu. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,3-4.

⁴⁶⁸ IRC III. xiv. 21, p. 264. « En ce mot *prédestiner*, il nous faut à nouveau noter l'ordre : nous n'étions point encore alors ; il n'y avait donc aucun mérite qui fût nôtre. C'est pourquoi la cause de notre salut est procédée de Dieu seul, et non point de nous (...) Dieu n'a point cherché la cause hors de soi, mais nous a prédestinés parce qu'il l'a voulu ainsi (...) C'est pourquoi quand le Seigneur nous adopte, il ne regarde point quels nous sommes, et ne se réconcilie point avec nous en raison d'aucune dignité de notre personne ; mais il n'a aucune autre cause de le faire que son bon plaisir éternel par lequel il nous a prédestinés ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,5. « Dieu ne regarde rien hors de soi pour être ému à nous élire, d'autant que le seul décret de sa propre volonté lui est la cause d'élire, ou la cause intérieure ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,11.

⁴⁶⁹ IRC III. xiv. 21, p. 264.

⁴⁷⁰ Fatio, « La conception du salut chez Calvin », p.169.

ne dépend que de la miséricorde gratuite de Dieu. En outre, cette dernière s'est liée à l'élection éternelle. C'est donc au sommet de la miséricorde de Dieu que se situe son élection. En ce point, il existe un paradoxe : la décision de Dieu d'élire ou de rejeter ne se trouve pas dans l'injustice de Dieu, mais plutôt dans son amour gracieux, puisque tous les humains, en tant que fils d'Adam, nous sommes corrompus : nous péchons, nous méritons notre châtiement :

« Jamais nous ne serons clairement persuadés comme il est requis, que la source de notre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusqu'à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide, puisque qu'elle nous esclaircit par comparaison la grâce de Dieu, en ce qu'il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance de salut, mais donne aux uns ce qu'il denie aux autres »⁴⁷¹.

La raison de l'élection divine est dans l'amour de Dieu et non dans « nos mérites » : à juste titre, Calvin a dégagé la raison du salut de son élection : « Iacob donc est esleu, Esau estant repudié : et sont discernés par l'élection de Dieu, combien qu'ils ne différassent point en mérites »⁴⁷². Il nous faut « savoir que nous n'obtenons le salut que par la pure libéralité de Dieu, » par conséquent, « mettre toute la cause de notre salut en Dieu seul »⁴⁷³.

2. C'est pourquoi cette doctrine de la prédestination et de l'élection calvinienne conduit à détourner de la fausse assurance des bonnes œuvres :

« Puisque Dieu établit ton salut en soy tant seulement, pourquoy descendras-tu à toy ? Et puisqu'il t'assigne sa seule miséricorde pour toute cause, pourquoy te détourneras-tu à tes mérites ? Puisqu'il veut retenir toute ta cogitation en sa seule bonté, pourquoy la convertiras-tu en partie à considérer tes œuvres ? »⁴⁷⁴

⁴⁷¹ IRC III. xxi. 1, p. 405. « Mais ce qui choque le plus les adversaires de la doctrine de la prédestination, c'est l'injustice qu'elle semble impliquer : pourquoi les uns sont-ils sauvés, non les autres ? Calvin donne toujours à cette question une double réponse : la première consiste à affirmer que l'inégalité dans la prédestination démontre que la bonté de Dieu est vraiment gratuite. L'autre, qui est plutôt un refus de réponse, c'est que le conseil étroit est « secret ». L'identité de l'étroit et du secret manifeste la nécessité du lien entre la transcendance de Dieu et la symbolique de l'étroitesse(.). La volonté de Dieu est « étroite » parce qu'elle est souverainement transcendante ». Malet, *Dieu selon Calvin*, Lausanne, l'Age d'homme, 1977, p. 114.

⁴⁷² IRC III. xxii. 6, p. 423.

⁴⁷³ IRC III. xxi. 1, p. 405.

⁴⁷⁴ IRC III. xxii. 6, p. 424.

Pour notre salut, ni dévotions ni cultes des saints ni recours aux indulgences ne nous sont donc exigés. Selon Calvin, par rapport à notre élection, le diable suscite l'inquiétude de douter de l'élection et de rechercher la certitude de notre élection hors de la voie légitime⁴⁷⁵. De même, dans *le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens*, Calvin rappelle que le rôle des faux apôtres consiste à ébranler la foi des fidèles, de deux manières, comme si d'une part leur vocation était douteuse, et que d'autre part, il leur fallait chercher un autre moyen de salut⁴⁷⁶.

En introduisant la doctrine de la prédestination, celle qui s'installe dans le « théâtre de l'histoire du salut »⁴⁷⁷, Calvin rappelle souvent quelle est l'attitude convenable pour cette doctrine : il n'est pas possible de la saisir par la raison humaine, puisque la profondeur de la sagesse divine doit être plutôt adorée de nous qu'être comprise afin de se rendre admirable en elle. C'est la raison pour laquelle la prédestination calvinienne n'autorise pas les spéculations qui relèvent d'une curiosité impie. Selon L. Schümmer : « La prédestination ne se présente pas tout d'abord comme une explication mais comme un mystère enveloppant Dieu et l'homme »⁴⁷⁸. C'est un mystère inconnaissable, Calvin aime à parler de la doctrine de la prédestination comme d'un « labyrinthe »⁴⁷⁹.

La connaissance légitime de cette doctrine s'exprime par l'Écriture qui nous fait connaître ce qui nous est utile et salutaire. Selon Calvin, tout ce que nous devons savoir se manifeste en la Parole de Dieu. Il faut donc s'arrêter là sans aller au-delà de ce que la Bible dit⁴⁸⁰. Calvin définit la prédestination de la façon suivante :

« Nous appelons prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi

⁴⁷⁵ IRC III. xxiv. 4, p. 454-5.

⁴⁷⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,3.

⁴⁷⁷ Marianne Carbonnier-Burkard, *Jean Calvin. Une vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 57.

⁴⁷⁸ Léopold Schümmer, *La foi, l'action, le social, actualité du message politique et social de Jean Calvin*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 2006, p. 30.

⁴⁷⁹ IRC III. xxi. 1, p. 406.

⁴⁸⁰ « Les secrets de sa volonté, qu'il a pensé être bon de nous communiquer, il nous les a attestés en sa Parole. Or il a pensé être bon de nous communiquer tout ce qu'il voyait nous appartenir et être profitable (...) La Parole de Dieu est la voie unique pour nous conduire à rechercher tout ce qu'il est licite de connaître de lui ; si elle est la seule lumière pour nous éclairer à contempler tout ce qu'il est licite d'en voir, elle nous pourra facilement retenir et retirer de tout témérité. Car nous saurons qu'étant sortis des limites de l'Écriture, nous cheminerons hors du chemin et en ténèbres, et nous ne pourrions donc qu'errer, trébucher, et nous achopper à chaque pas ». IRC III. xxii. 1-2. « Car comme ceux qui pour être certains de leur élection entrent au conseil éternel de Dieu sans sa Parole, se précipitent et fourrent en un abîme mortel, aussi d'autre part ceux qui la cherchent droitement en tel ordre qu'elle est montrée en l'Écriture, en rapportent une singulière consolation ». IRC III. xxiv. 4, p. 455.

selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie »⁴⁸¹.

Il est bien évident que Calvin met l'accent sur la souveraineté divine dans cette définition. Il l'a explicité :

« La volonté de Dieu est, doit être, la cause de toutes les choses qui se font (...) la volonté de Dieu est tellement la règle suprême et souveraine de justice, que tout ce qu'il veut, il le faut tenir pour juste, d'autant qu'il le veut... la volonté de Dieu, en tant qu'elle est pure de tout vice, et même est la règle souveraine de la perfection, est la loi de toutes lois »⁴⁸².

Calvin insiste sur ce point que nous devons méditer les secrets de Dieu avec révérence. Il ne faut pourtant pas que la souveraineté divine et la prédestination qui en découle nous épouvantent. Car la prédestination se trouve en permanence en Christ. Calvin fonde notre salut sur deux réalités indissolubles : « la seule miséricorde de Dieu » et « la seule communion de Christ »⁴⁸³. La prédestination et l'élection sont aux yeux de Calvin inséparable de sa christologie. Si l'un se sépare de l'autre, la prédestination et l'élection de Dieu nous conduisent à un labyrinthe, sans issue. L'élection est certes la cause ou la condition préalable de l'union en Christ. Toutefois, son assurance n'est définitivement apparue qu'en lui. Selon F. Wendel, le Christ non seulement a eu part au décret d'élection en sa qualité de deuxième personne de la Trinité, mais aussi il est l'artisan de cette élection en sa qualité de Médiateur. Soit la prédestination en tant qu'une condition logique du salut, soit l'offre du salut du Christ par rapport à la prédestination, « c'est à Jésus-Christ que l'on est ramené dans les deux cas »⁴⁸⁴. Calvin écrit :

« Premièrement, si nous demandons d'avoir la clémence paternelle de Dieu et sa bénévolence envers nous, il nous faut tourner les yeux *en Christ*, auquel seul repose le bon plaisir du Père. Si nous cherchons salut, vie et immortalité, il ne faut pas non plus recourir ailleurs, vu que lui seul est la fontaine de vie, le port du salut, et l'héritier du royaume céleste (...) Par conséquent, ceux que Dieu a choisis pour ses enfants, il

⁴⁸¹ *IRC* III. xxi. 5, p. 411.

⁴⁸² *IRC* III. xxiii. 2, p. 435-6.

⁴⁸³ Le salut est « contenu en la seule miséricorde de Dieu, et en la seule communion de Christ ». *IRC* III. xv. 1, p. 265.

⁴⁸⁴ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 208.

n'est pas dit qu'il les ait élus en eux-mêmes, mais *en Christ*, parce qu'il ne les pouvait aimer qu'*en lui*, et ne les pouvait honorer de son héritage, sinon les ayant d'abord faits *participants de lui*. Or si nous sommes élus *en Christ*, nous ne trouverons pas la certitude de notre élection en nous ; pas même en Dieu le Père, si nous l'imaginons nûment sans son Fils. Christ donc est comme un miroir, auquel il convient de contempler notre élection, et auquel nous la contemplerons sans tromperie ; car puisqu'*il est celui auquel le Père céleste a proposé d'incorporer ceux qu'il a voulu de toute éternité être siens*, afin d'avouer pour ses enfants tous ceux qu'il reconnaissait être ses membres, nous avons un témoignage assez ferme et évident que nous sommes écrits dans le livre de vie, *si nous communiquons à Christ* »⁴⁸⁵.

Cette citation nous fait savoir combien Calvin, quant à l'élection, a considéré « en Christ », « incorporation au Christ », « participation au Christ » et « communication au Christ ». La raison pour laquelle nous ne voyons pas la pensée calvinienne de la prédestination comme métaphysique philosophique, c'est qu'il a bien accentué le fait « en Christ ». Pour Calvin, l'élection et l'union avec Christ se trouvent saisies par le double mouvement : l'élection est fondée en Christ. L'union ou la communication avec Christ est la « preuve manifeste » de notre élection. La prédestination est authentiquement comprise par la notion de l'union avec Christ. Parce que le Christ est le « miroir de la prédestination ». L'union avec Christ provient en même temps de l'élection qui reste le point de départ de l'économie du salut de Dieu.

Selon le Réformateur, le but de l'élection consiste en la gloire de Dieu et la sanctification du fidèle. La sainteté est un des fruits de l'élection. Calvin insiste en disant que « la cause (élection) certes ne va pas après son effet (sainteté), mais le précède ! »⁴⁸⁶ En face de l'objection que la prédestination favorise le laisser-aller et la dissolution, Calvin relève que « S. Paul enseigne que la fin de notre élection est que nous menions une vie sainte et irrépréhensible. Si le but de notre élection est de saintement vivre, elle nous doit plutôt pousser et stimuler à méditer la sainteté, qu'à chercher couverture de nonchalance »⁴⁸⁷. Calvin greffe une vie morale au chrétien d'élection, puisque les bonnes œuvres sont les signes extérieurs de

⁴⁸⁵ IRC III. xxiv. 5, p. 456.

⁴⁸⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,4.

⁴⁸⁷ IRC III. xxiii. 12, p. 446. En commentant l'épître aux Ephésiens 1,4, Calvin parle ce point-là : « Davantage, il déclare par ces mots que l'élection ne donne point aux hommes aucune occasion de débordement, comme les méchants blasphèment, en disant : « Vivons sans souci, comme bon nous semblera ; car si nous sommes élus, il est impossible que nous périssions ! » Mais S. Paul dit tout le contraire haut et clair : qu'on ne doit point séparer la sainteté de vie d'avec la grâce de l'élection, parce que ceux-là mêmes que Dieu a élus, il les appelle et les justifie ».

l'élection comme son effet. Les bonnes œuvres du croyant ont en fait un « rôle démonstratif ».

L'enseignement de Calvin est clair : la pratique des œuvres est une conséquence, et donc un signe de l'élection divine : pour lui, les œuvres sont les « témoignages » que Dieu habite et règne en nous⁴⁸⁸ : « car si tous les dons que Dieu nous a faits, quand nous les réduisons en mémoire, sont comme rayons de la clarté de son visage pour nous illuminer à contempler la souveraine lumière de sa bonté, par plus forte raison les bonnes œuvres qu'il nous a données doivent servir à cela, lesquelles démontrent l'Esprit d'adoption nous avoir été donné »⁴⁸⁹.

Les bonnes œuvres ne sont pas aux yeux de Calvin considérées comme une œuvre méritoire, mais comme la preuve de la bienveillance divine, le signe permettant de vérifier que l'on faisait bien partie des élus⁴⁹⁰. Mais voici un problème auquel nous devons réfléchir : c'est de dépasser les dimensions des bonnes œuvres pour assurer la certitude du salut. Des calvinistes ont entendu chercher les témoignages extérieurs des œuvres, comme le travail, la propriété, pour ainsi dire la réussite économique, au-delà de la vie simplement sainte, comme le fait remarquer Max Weber⁴⁹¹.

Il est évident que c'est la tendance générale des protestants coréens qui considèrent l'abondance matérielle et financière et le succès dans le monde, comme la bénédiction divine

⁴⁸⁸ IRC III. xiv. 18, p. 262.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ Willaime, « Calvinisme et capitalisme : histoire et actualité d'un débat », p. 107.

⁴⁹¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. par Jean-Pierre Grossein), Paris, Gallimard, 2004, p. 121-2 : « D'une part, on pose comme un devoir de se considérer comme élu et de repousser toute espèce de doute comme une attaque du diable, étant donné qu'un manque de certitude personnelle est la conséquence d'une foi insuffisante et donc d'une action insuffisante de la grâce. A la place d'humbles pécheurs auxquels, s'ils s'en remettent à Dieu avec une foi contrite, Luther promet la grâce, on forme ces « saints » sûrs d'eux-mêmes, que nous retrouvons en ces marchands puritains à la trempe d'acier de ces temps héroïques du capitalisme et jusqu'à nos jours en quelques exemplaires isolés. Et d'autre part, on enjoignait le travail professionnel sans relâche dans un métier comme le moyen le plus éminent d'atteindre cette certitude de soi. Lui et lui seul, pensait-on, dissipait le doute religieux et donnait la certitude de l'état de grâce ». A propos de la thèse de Weber, Daniel Alexander/Peter Tschopp écrit : « Le syllogisme pratique va prendre dans le calvinisme postérieur et dans le puritanisme nord-américain un ton nettement plus concret, même s'il est biblique. La prospérité matérielle est un indice de la bienveillance divine. Le Seigneur comblait de bien ses fidèles serviteurs ; Abraham et Jacob voyaient leurs troupeaux s'accroître. L'enrichissement prend ainsi une signification spirituelle, non pas, certes, qu'elle ait une valeur méritoire pour le salut mais comme indice de l'élection. Ceci, lié à une austérité de vie qui limite les dépenses, pousse à l'accumulation de l'argent et donc au système capitaliste. Telle était en gros la thèse de Weber ». *Finance et politique : l'empreinte de Calvin sur les notables de Genève*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 277. Voir des articles à propos de la relation entre la prédestination calviniste (religion) et le capitalisme (économie). François Dermange, « Calvin, père du capitalisme ? » dans *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, p. 215-37. Körtner Ulrich H. J., « Calvinisme et capitalisme », dans Martin Ernst Hirzel/Martin Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 245-66. Jean-Paul Willaime, « Calvinisme et capitalisme : histoire et actualité d'un débat », dans F. Clavairolly (dir.), *Calvin, de la Réforme à la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 103-24.

qui peut être reçue en qualité d'enfant de Dieu. Ce disant, la question est qu'ils se croient eux-mêmes fidèles à la pensée calvinienne. Mais ce n'est pas ce que dit Calvin. Chez Calvin, les œuvres bonnes ont beau jouer tel rôle démonstratif en tant qu'évidence de l'élection, il ne faut pas cependant trouver la certitude de notre élection en nous mais *en Christ*⁴⁹². Car les bonnes œuvres sont faillibles par définition : chacun peut produire ce qui ressemble à des actes bons, mêmes les damnés. Il n'est pas facile de distinguer, selon l'apparence, les bonnes œuvres accomplies par les damnés de celles accomplies par les élus qui se trouvent dans la grâce. Pour Calvin, des signes sûrs de l'élection ne sont pas les œuvres des saints, mais la vocation, l'appel de Dieu à la sainteté et le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui scelle la parole de Dieu en nos cœurs⁴⁹³.

Même si la possibilité du « syllogisme pratique » (*sylogismus practicus*)⁴⁹⁴ a l'air chez Calvin, c'est aux calvinistes et non à Calvin, à proprement parler. En plus Calvin n'a jamais mentionné le travail, la propriété et la réussite économique pour les signes de l'élection divine à la place des bonnes œuvres. Wendel écrit : « On sait que certains disciples de Calvin se sont montrés beaucoup plus affirmatifs quant au témoignage des œuvres et que, pour nombre de ses héritiers spirituels, l'abondance et le succès de nos œuvres constituaient la preuve manifeste de notre élection et de notre salut. Mais il faut répéter que cette tendance va à l'encontre de la pensée calvinienne authentique »⁴⁹⁵.

En résumé, le Dieu calvinien a une volonté absolument souveraine, cette volonté divine se réfère directement à l'union avec Christ, c'est-à-dire, Dieu prend son initiative de l'union. Cela signifie que le salut est gratuit et doit être cherché en Dieu, d'où notre salut est ferme et certain. Pour Calvin, le Dieu Père est à la fois la première cause et l'ultime fin de notre union en Christ. Notre union avec Christ, selon Calvin, a sa fondation dans la « volonté élective prétemporelle » du Père. On peut découvrir l'origine de l'union avec Christ dans la prédestination de Dieu.

⁴⁹² IRC III. xxiv. 5, p. 456.

⁴⁹³ Marianne Carbonnier-Burkard, « Calvin. Election, vocation et travail », dans Alain Corbin (éd.), *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 291-3.

⁴⁹⁴ Alister E. McGrath écrit : « This idea was often stated in terms of the 'practical syllogism', which rested upon an argument constructed along the following lines : All who are elected exhibit certain signs as a consequence of that election. But I exhibit those signs. Therefore I am among the elect. The *sylogismus practicus* thus locates the grounds of certainty of election in the presence of certain signs (*signa posteriora*) in the life of the believer », *A life of John Calvin : A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford UK/Cabridge USA, Blackwell, 1993, p. 241.

⁴⁹⁵ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 210.

1.2 L'union adamique avec le Père

1.2.1 L'homme, chef-d'œuvre de la création

Chez Calvin, l'homme a été créé pour connaître Dieu. Du fait que l'être humain ne peut pas connaître Dieu en soi (*quid sit Deus*), il faut qu'il connaisse le Dieu qui se met en relation avec nous : c'est-à-dire, nous ne Le connaissons pas en tant que tel, mais plutôt comme Créateur, Père, Seigneur : termes éminemment relationnels. Dieu est connu tout d'abord en tant que Créateur par et dans le créé, ainsi que par la Bible dans laquelle la connaissance du Créateur apparaît avec plus de clarté.

En même temps, pour Calvin la connaissance de l'homme est nécessaire et importante, puisque la connaissance de Dieu est conjointe avec la connaissance de nous-mêmes, en plus la connaissance de Dieu est finalement la connaissance de l'homme lui-même en tant qu'il connaît Dieu, c'est la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu. La connaissance de Dieu lui-même est double : « Créateur » et « Rédempteur ». La connaissance de l'homme lui-même est également double : « créature » et « pécheur » : « Or combien que la cognoissance de nous-mesmes soit double, assavoir quels nous avons esté formez en nostre première origine, et puis en quelle condition nous sommes tombez après la cheute d'Adam »⁴⁹⁶.

Calvin veut traiter d'abord de la connaissance originale avec l'intention d'affirmer que le péché n'est pas arrivé à partir de la bonne création du Créateur. Cependant, il n'est guère facile de nous faire une idée précise de ce qu'était l'homme à l'origine, puisque toute la connaissance que nous avons aujourd'hui de sa nature est entachée du péché, qui précisément la défigure⁴⁹⁷.

Les perfections de Dieu sont clairement répandues dans le créé : « Et ainsi qu'il (le Créateur) a orné le ciel et la terre d'une parfaite abondance, variété et beauté de toutes choses, tout ainsi qu'un grand palais et magnifique, bien et richement meublé de tout ce qui luy faudroit »⁴⁹⁸. Toutefois, les perfections divines apparaissent comme condensées en l'homme⁴⁹⁹. Pour

⁴⁹⁶ IRC I. xv. 1, p. 206.

⁴⁹⁷ André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 184. « Interroger l'homme, tel qu'il est aujourd'hui, pour savoir qu'elle est sa vraie nature, ce n'est pas réaliste, pense Calvin. Car l'homme, dans son état actuel, est incapable de dire quelque chose de certain sur lui-même. Il n'a gardé de son authentique nature qu'une image floue et confuse. Car il n'est plus l'homme qu'il était, il n'est plus l'homme correspondant à son format original, il est un homme dénaturé par le péché ». Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 13.

⁴⁹⁸ IRC I. xiv. 20, p. 203.

⁴⁹⁹ *Le Commentaire sur la Genèse* 1,31, Edition nouvelle, publiée par la société calviniste de France,

cette raison, Calvin, dans toute son œuvre, ne cesse pas d'admirer la grandeur, la perfection et la noblesse de l'être humain. Selon lui, de toutes les créatures il est la plus excellente et le chef-d'œuvre de la création : « Finalement en créant l'homme il a fait un chef-d'œuvre d'une plus excellente perfection que tout le reste, à cause des grâces qu'il lui a données »⁵⁰⁰.

Une question surgit ici : pour quelle raison l'homme peut-il être devenu le plus excellent chef-d'œuvre ? Tout d'abord, lorsque l'homme est créé, le monde a déjà été formé dans les meilleures conditions pour qu'il puisse y habiter. Selon Calvin, toutes choses que Dieu lui donne pour son utilité ont été créées et préparées pour lui⁵⁰¹. D'où Calvin fait remarquer que c'est dans la contemplation de la création que l'homme puise le véritable amour de Dieu⁵⁰².

Genève, Labor et Fides, 1961. Puisque les perfections de la création divine sont apparues certainement dans son œuvre, le monde, l'homme, dès que Dieu avait terminé sa création pendant les six jours, ayant vu tout ce qu'il avait fait et voici, il avait annoncé que « cela était très bon ». Selon le message de la Genèse 1,31, Calvin met en lumière la bonne création de Dieu d'un terme « la perfection » : « Car à chaque jour il y a eu une approbation simple, mais maintenant que l'ouvrage du monde est accompli de toutes parts et qu'il a mis la dernière main pour le polir et agencer, il prononce qu'il est parfaitement bon, afin que nous entendions qu'il y a une perfection souveraine en la proportion et convenance des œuvres de Dieu, à laquelle rien ne peut être ajouté ». Commentant Genèse 2,1, il dit bien que « Moïse signifie que ce monde a été accompli de tous points, comme si une maison était remplie et meublée de tous ses ustensiles... Dieu donc n'a point cessé, depuis qu'il a commencé à créer le monde, qu'il ne l'ait accompli de toutes parts, en sorte que sans aucun défaut il eût plénitude et abondance parfaite de toutes choses ». Plus loin, Calvin insiste sur la perfection de la création de Dieu : « J'estime plutôt qu'il note ici une forme parfaite et accomplie des œuvres de Dieu, comme s'il disait que Dieu a si bien créé ses œuvres que rien n'y défailait pour leur perfection, ou que la création a continué jusqu'à ce que l'œuvre fût entièrement accomplie ». *Le Commentaire sur la Genèse* 2,3.

⁵⁰⁰ IRC I. xiv. 20, p. 203. « L'homme est le plus excellent chef-d'œuvre où la justice de Dieu, sagesse et bonté apparaît ». IRC I. xv. 1, p. 206. « L'homme est le principal ouvrage et le plus excellent qui soit entre toutes les créatures ». CO 33, col 481, cité par Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 199. « L'homme est parmi toutes les créatures comme un patron excellent de la sagesse, justice, bonté divines ». *Le Commentaire sur la Genèse* 1,26.

⁵⁰¹ *Le Commentaire sur la Genèse* 1,26 : « C'est qu'il ne manque rien aux hommes en toutes les commodités et en tous les usages de leur vie. Même en l'ordre de la création, on aperçoit mieux la sollicitude paternelle de Dieu envers l'homme, qu'avant même de le former, il lui prépare le monde et le fournit de toutes choses nécessaires, voire d'une abondance infinie de toutes richesses. Ainsi l'homme était riche avant que de naître ». *Le Commentaire sur la Genèse* 2,8 exprime la même idée : « Afin que passant ici la vie temporelle il méditât cependant la gloire du ciel, et goûtant il recueillît sa bienveillance paternelle ». Calvin souligne à maintes reprises la sollicitude paternelle de Dieu envers l'homme. *Le Commentaire sur la Genèse* 1,26 : « Même en l'ordre de la création, on aperçoit mieux la sollicitude paternelle de Dieu envers l'homme, qu'avant même de le former, il lui prépare le monde et le fournit de toutes choses nécessaires, voire d'une abondance infinie de toutes richesses ». *Le Commentaire sur la Genèse* 2,2 : « Moïse ne le (Dieu) considère point ici armé pour punir les péchés des hommes, mais comme un ouvrier et un architecte, comme un père de famille riche et opulent qui n'a rien omis pour la perfection de cet édifice ». Puis *Le Commentaire sur les Psaumes* 55,37 ; 62,7 ; 65,16, Ch. Meyrueis et Cie, Paris, 1859.

⁵⁰² « Or en l'ordre des choses créées nous avons à considérer diligemment l'amour paternel de Dieu envers le genre humain, en ce qu'il n'a point créé Adam jusqu'à ce qu'il eût enrichi le monde, et pourvu d'abondance de tous biens. Car s'il l'eût logé en la terre du temps qu'elle était encore stérile et déserte, et s'il lui eût donné vie avant qu'il y eût clarté, on eût estimé qu'il n'avait point grand soin de lui ordonner ce qui lui était utile. Maintenant puisqu'il a différé de créer l'homme jusqu'à ce qu'il eût

Ensuite, la création de l'homme résulte d'une consultation et d'une décision divine : selon Calvin, le Dieu trinitaire délibère ensemble pour la création humaine avant de le créer⁵⁰³. Dieu qui avait auparavant créé les autres êtres par son simple commandement, entre maintenant comme en conseil⁵⁰⁴. Commentant *Genèse 2,7*, Calvin distingue l'homme des animaux au sens où ceux-ci sont sortis de terre en un instant, quant à l'homme il a été formé peu-à-peu⁵⁰⁵. Cela veut dire que l'homme a une place toute spéciale dans ce monde : c'est-à-dire, non seulement Dieu l'a revêtu de toutes les perfections de la créature divine, mais il l'a placé au centre et à la tête de la création tout entière, qui est elle-même destinée à le servir. Par une intervention surnaturelle et personnelle de Dieu, l'homme aurait pu aussi bien occuper une place suprême dans le monde que goûter à la communion spéciale avec Dieu. Cela exprime que sa domination sur la création et sa communion avec Dieu dépendent déjà ontologiquement de Dieu.

Mais en ce point une tension existe. Alors même que l'homme est revêtu d'une telle noblesse, ceci ne signifie pas pour autant que son essence est noble pour deux raisons. Premièrement, parce que la noblesse même que l'homme porte lui vient *d'ailleurs*, non pas de lui-même : « Afin que sous son ombre les hommes ne s'enorgueillissent pas, leur origine leur est ici proposée pour leur faire connaître que ce bien leur vient d'ailleurs »⁵⁰⁶.

disposé le cours du soleil et des étoiles pour notre usage, qu'il eût rempli les eaux et l'air de toutes sortes de bétail, qu'il eût fait produire toutes sortes de fruits pour nous alimenter : en prenant tel soin d'un bon père de famille et pourvoyable, il a montré une merveilleuse bonté envers nous ». *IRC I. xiv. 2, 186.*

⁵⁰³ Calvin commente l'expression « Faisons l'homme » : « Les chrétiens donc prétendent à bon droit et bien à propos de prouver par ce passage qu'il y a plusieurs personnes en Dieu. Dieu n'appelle en conseil nul étranger. Il s'ensuit donc qu'il trouve en soi quelque chose de distinct, comme à la vérité sa sagesse (Fils) et sa vertu (le Saint Esprit) éternelle résident en lui ». *Le Commentaire sur la Genèse 1,26.* Le pasteur de Genève prêche ce passage plus dans la perspective trinitaire que son commentaire : « Ainsi nous voyons une malice vilaine en ces canailles, quand ils veulent obscurcir l'article de notre foy : c'est qu'en un seul Dieu, il y a trois personnes. Or le père a été comme la cause souveraine et la source de toutes choses, et il entre icy en conseil avec sa sagesse et sa vertu. Nous avons déclaré par cy devant, que notre Seigneur Jesus Christ est la sagesse éternelle qui reside en Dieu et y a eu toujours son essence. Voilà pour un ! Le Saint Esprit est sa vertu ». Calvin, *Sermons sur la Genèse chapitres 1,1-11,4*, édités par Max Engammare, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 56-7.

⁵⁰⁴ *Le Commentaire sur la Genèse 1,26.*

⁵⁰⁵ « Il a aussi voulu distinguer l'homme par quelque marque excellente d'avec les bêtes brutes, car elles sont sorties de terre en un instant, mais en ce que l'homme a été formé peu à peu, est montrée une dignité spéciale qu'il a par-dessus tous les animaux. Car pourquoi Dieu ne commande-t-il pas qu'il sorte immédiatement tout vivant de la terre, sinon afin que par un privilège spécial il surpasse toutes les choses que la terre a produites ? (...) Et de fait, il faut noter trois degrés en la création de l'homme : qu'un corps mort a été formé de terre, qu'il a été doué d'une âme dont il a eu mouvement de vie, et que Dieu a engravé en cette âme son image à laquelle l'immortalité est annexée ». *Le Commentaire sur la Genèse 2,7.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

Deuxièmement parce que Adam est tiré de la terre, plus exactement, de la poudre de la terre. Loin d'être d'une extraction honorable, loin d'être formé de quelque substance astrale, il est issu de ce qu'il y a de plus vil, il sort de l'ordure. A cette statue de boue, Dieu a donné la vie ; d'où il faut lui rappeler sa fragilité sans la gloire de Dieu.

De cet enseignement sur la bassesse de l'origine de l'homme le Réformateur dégage deux conséquences pratiques. La première est une leçon d'humilité, car l'état ontologique à l'origine d'Adam doit orienter vers l'humilité : « Car si ainsi est, qu'il ne luy ait point esté licite de se glorifier en soy-même, lorsque par la bénéfice de Dieu il estoit vestu et orné de grâces souveraines »⁵⁰⁷. La seconde est une leçon de reconnaissance, car l'homme ne peut être qu'émerveillé lorsqu'il découvre les trésors d'art que sa nature recèle⁵⁰⁸.

Il faut reconnaître que l'homme est maître et seigneur de la terre à condition qu'il se trouve toujours dans la sujétion à la grâce de Dieu⁵⁰⁹, puisque Dieu lui donne toute sa sagesse dans la mesure où l'homme lui obéit⁵¹⁰. C'est-à-dire l'homme subira une misère aussitôt qu'il abandonne la fontaine unique de la parfaite sagesse. Le fait que l'homme est l'être assujetti et dépendant de Dieu consiste à recevoir l'ordre donné par Dieu. L'ordre est indispensable : Calvin affirme qu'« il était nécessaire de le tenir sous bride, parce qu'il était doué de si excellentes grâces, afin qu'il ne se débordât pas »⁵¹¹. Dieu lui a interdit de prendre dans le jardin d'Eden, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal :

« L'arbre de la science du bien et du mal, pense le réformateur de Genève, a été défendu à l'homme afin qu'il ne désirât point plus qu'il n'était convenable et ne se constituât soi-même juge et arbitre du bien et du mal, en secouant le joug de Dieu et en se fiant à son propre sens »⁵¹².

Selon Calvin la loi était un « signe de sujétion ». En commentant *Genèse 2,16*, il dégage à juste titre la signification de la défense du fruit :

⁵⁰⁷ IRC II. ii. 1, p. 22.

⁵⁰⁸ Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 199-200.

⁵⁰⁹ *Le Commentaire sur la Genèse 2,16*.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 2,9.

⁵¹¹ *Ibid.*, 2,16.

⁵¹² *Ibid.*, 2,9.

« Mais il faut tenir ce conseil général de Dieu, c'est qu'il a voulu assujettir l'homme à son empire. C'est pourquoi l'abstinence du fruit d'un arbre a été un rudiment d'obéissance, afin que l'homme sût qu'il avait un gouverneur et maître de sa vie, du vouloir duquel il devait dépendre et acquiescer à son commandement. Et de fait, c'est la seule règle de vivre bien et par la raison, que les hommes s'exercent à obéir à Dieu »⁵¹³.

Dieu lui a donné son commandement afin que l'homme connaisse que Dieu est « maître par-dessus lui ». Même si l'homme était central et roi de la création, il existait une limite à son empire, symbolisée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cela veut dire que sa noblesse n'est venue que de Dieu. L'homme aurait pu, qui plus est, être bienheureux de tous parts, s'il avait obéi à son commandement, puisque « notre vie sera bien réglée lorsque nous obéirons à Dieu et que sa volonté sera maîtresse de toutes nos affections »⁵¹⁴.

1.2.2 L'homme, image de Dieu

Comme le dit R. Stauffer, « le problème de l'*imago Dei* est l'un des plus difficiles de la théologie calvinienne »⁵¹⁵. Car les textes qui s'y rapportent sont en effet aussi nombreux que contradictoires et sa notion occupe une large place de la création à la parousie, en passant par la chute et la rédemption. C'est vrai que l'anthropologie calvinienne considère l'homme de son origine à sa fin : sa quintessence, c'est l'image de Dieu.

Dans un livre intitulé *Calvin's Doctrine of Man*, T. H. Torrance traite l'« image de Dieu » en quatre chapitres (3,4,5 et 6, p. 35-82) en grand détail⁵¹⁶. Mais notre étude est modeste. Nous nous bornons à traiter de l'image de Dieu, qui est donnée à l'origine. Il s'agit de savoir quelle est la véritable nature originelle de l'homme.

Selon la vision de la Genèse 1,27, « l'homme a été créé à l'image de Dieu ». L'homme est dit image de Dieu parce qu'il lui ressemble. « Comme s'il disait qu'il veut faire l'homme, auquel il se représentera comme en son image, par les marques de similitude qu'il engravera en lui ». C'est dire que l'homme est l'image terrestre de Dieu. L'homme qui portait les

⁵¹³ *Ibid.*, 2, 16.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 201.

⁵¹⁶ Cf. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*.

marques de similitude est comme un « miroir » représentant Dieu. « L'homme représente comme un miroir la sagesse, la justice, et la bonté de Dieu »⁵¹⁷. « L'homme a été créé à l'image de celui qui l'a formé, et par conséquent a été comme un miroir auquel la gloire de Dieu resplendissait »⁵¹⁸. *Le commentaire sur Genèse 3,19* constate qu'« Adam a été élevé en si grand dignité que la gloire de l'image divine reluisait en lui ».

Dans l'*Institution chrétienne* I. xv. 3, Calvin affirme que l'image de Dieu se voit en des marques apparentes : « La gloire de Dieu reluit même en l'homme extérieur ». La notion d'image désigne l'insigne de sa représentativité de Dieu dans la création, comme nous l'avons déjà dit. Cela signifie que l'homme a la prépondérance sur les autres êtres. « C'est que l'image de Dieu s'étend à toute la dignité par laquelle l'homme est éminent par-dessus toutes espèces d'animaux »⁵¹⁹. Bien que l'image de Dieu se trouve dans le corps comme une excellence extérieure, son siège principal est l'âme, car elle est « spirituelle »⁵²⁰ : « Il nous faut chercher proprement au-dedans de lui (l'homme), non pas à l'environ, ce bien intérieur de l'âme »⁵²¹. Chez Calvin, l'âme est 1. une substance créée qui n'a point de corps, 2. l'esprit immortel, 3 la plus noble partie de l'homme⁵²² : en elle, il y a deux parties : intelligence et volonté⁵²³.

L'âme créée qui est l'esprit immortel ne pourrait pas subsister dans l'absolu de son être. Plutôt, elle se place sous la dépendance de Dieu. Nous écoutons l'excellente interprétation de Wendel :

« Non seulement l'âme est créée, mais son immortalité est un don de Dieu que celui-ci pourrait retirer à l'âme quand il le voudrait ; l'âme privée de l'appui divin périrait tout comme le corps et retournerait au néant. Ce n'est là qu'un cas particulier de l'intervention constante de Dieu dans sa création, de son « panénergisme », et de l'étroite dépendance où les créatures se trouvent toujours par rapport à leur créateur »⁵²⁴.

⁵¹⁷ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens 3,10.*

⁵¹⁸ *IRC II. xii. 6, p. 239.*

⁵¹⁹ *IRC I. xv. 3, p. 211.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *IRC I. xv. 4, p. 213.*

⁵²² *IRC II. xv. 2, 6.*

⁵²³ *IRC I. xv. 7, p. 217-8.*

⁵²⁴ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 130.

L'âme devait se diriger vers le but créé qui consiste à aspirer à la vie céleste ; de plus le goût et la compréhension de cette vie ont été imprimés en son âme. Or chez Calvin l'âme elle-même n'est pas l'image de Dieu, puisque la dernière est engravée à elle⁵²⁵. L'image de Dieu s'applique à toute l'intégrité d'Adam ou à l'intégrité de toute la nature d'Adam : cette intégrité a été rattachée aux capacités spirituelles, rationnelles et morales de l'être humain : La droiture d'esprit originelle, les émotions bien réglées, les capacités intellectuelles. L'image de Dieu est présente dans toutes les compétences de l'homme :

« Parquoy sous ce mot est comprise toute l'intégrité de laquelle Adam estoit doué pendant qu'il iouissoit d'une droiture d'esprit, avoit ses affections bien reiglées, ses sens bien attrempez, et tout bien ordonné en soy pour représenter par tels ornements la gloire de son créateur »⁵²⁶.

Et une page plus loin, il réaffirme cela :

« Donc ie conclu qu'au commencement l'image de Dieu a esté comme luisante en clarté d'esprit, et en droiture de cœur, et en intégrité de toutes les parties de l'homme »⁵²⁷.

Pour préciser la notion d'image, Calvin utilise des expressions telles que non seulement « engravé », « sculpté », mais aussi « reluire », « représenter », « miroir ». L'expression « engravé », « sculpté » revient à l'approche théologique de la création : ca veut dire « une qualité conférée » à l'homme par le Créateur. Selon Stauffer, Calvin considère l'image de Dieu, indépendamment de l'œuvre du Christ, comme une réalité dans chaque créature maine⁵²⁸. L'expression « reluire », « représenter », « miroir » se ramène à l'approche christologique : cela signifie « une orientation fondamentale ou une attitude de la créature vis-à-vis

⁵²⁵ IRC I. xv. 5, p. 214.

⁵²⁶ IRC I. xv. 3, p. 211.

⁵²⁷ IRC I. xv. 4, p. 212. *Le Commentaire sur la Genèse* 1,26 exprime la même idée : « Par ce mot de ressemblance ou image est signifié l'intégrité de toute la nature, quand Adam, ayant droite intelligence, avait ses sens rangés et soumis à la raison et, tous ses sens sains et ordonnés, excellait vraiment en tous biens. Ainsi, le principal siège de l'image de Dieu a été comme en éminence en l'entendement et dans le cœur ; il n'y a pas eu toutefois en lui de partie en laquelle il n'en apparût quelques étincelles. Car il y avait en chaque partie de l'âme un équilibre si bien ordonné que tout y était accompli ; il avait une lumière de droite intelligence qui régnait en son entendement et était accompagnée de droiture ; tous ses sens étaient prompts et dispos pour obéir à la raison ; dans le corps il y avait une proportion égale et correspondant à un tel ordre ».

⁵²⁸ Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, p. 201.

du Créateur »⁵²⁹. Cette orientation (attitude) juste dépend principalement de l'œuvre du Christ. Désapprouvant des idées de Servet à sujet de l'image de Dieu, Calvin considère que le mot « image de Dieu » ne concerne pas l'image de l'essence divine, mais celle qui se rapporte à nous⁵³⁰.

Il nous semble que l'image de Dieu chez l'homme dénote, aux yeux de Calvin, non seulement une « dotation » (endowment) mais aussi une « relation » (relationship)⁵³¹. Mais l'une dépend entièrement de l'autre. Quand un être humain est doté de quelques qualités, elles ne doivent pas être considérées comme des fins, mais seulement comme des moyens dans la relation avec Dieu.

1.2.3 La vie spirituelle de l'homme, conjonction avec Dieu dans la foi

Calvin décrit l'état prélapsaire d'Adam (avant la chute adamique), c'est-à-dire son « intégrité », comme le fait d'être dans une relation intime avec son Créateur. Il y avait vraiment une conformité entre Dieu et l'homme. Adam était en union avec Dieu. Cette dernière était le but de sa création et la félicité spirituelle même. Il affirme « la vie spirituelle d'Adam était d'être et de demeurer conjoint avec son créateur » : pour cette raison, la mort de son âme consiste à être séparé de Dieu⁵³². « La mort spirituelle n'est autre chose que quand l'âme est détournée de Dieu, nous naissons tous morts »⁵³³. Calvin a vu que la cause de la mort consiste en l'inclination humaine qui aliène et sépare de Dieu, qui est la fontaine de vie⁵³⁴. L'homme est misérable dès qu'il se sépare de Dieu⁵³⁵. C'est pourquoi, comme Calvin dit dans *le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,10, le droit état des créatures est qu'elles adhèrent à Dieu.

⁵²⁹ Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, p. 36, D'ailleurs la notion calvinienne sur l'image de Dieu inclut une face pneumatologique, parce qu'elle est restaurée par l'œuvre de l'Esprit-Saint. Calvin entend l'image de Dieu en l'homme comme théologique, christologique, et pneumatologique.

⁵³⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 1,15.

⁵³¹ B. A. Gerrish, « The Miroir of God's Goodness », *Concordia Theological Quarterly* 45, 1981, p. 215.

⁵³² *IRC* II. i. 5, p. 12

⁵³³ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,1.

⁵³⁴ *Le Commentaire sur la Genèse* 2,17. « Celui qui est aliéné de Dieu est en la mort éternelle ». *IRC* III. xviii. 3, p. 301.

⁵³⁵ *CO* 33, col. 662.

Selon Calvin, « Adam a porté l'image de Dieu en tant qu'il *était conjoint avec Dieu* »⁵³⁶. Toute sa félicité et sa perfection étaient de « *participer de Dieu* »⁵³⁷. Elles ne sont pas un acquis statique. Elles sont selon l'expression de Calvin, une participation à la perfection divine, une communication de cette perfection divine, pour ainsi dire, sa « sagesse, justice, vertu, sainteté, et vérité ». Surtout qu'elles sont sans cesse communiquées à Adam, elles ne sont pas donc sa propriété. Elles ne sont pas un stade définitif de sa nature, cela peut évoluer. Elles sont donc essentiellement une harmonie parfaite avec le Créateur.

Commentant l'« arbre de vie » de la Genèse 2,9, Calvin insiste nettement sur le fait que l'homme est assujéti à Dieu. Selon lui, cet arbre est un « des signes extérieures » ayant représenté la grâce divine qui contribue à la vertu continuelle de l'être de l'homme :

« Il (Dieu) a donc voulu que l'homme, chaque fois qu'il (l'homme) goûterait du fruit de cet arbre, se remît en mémoire de qui il tenait la vie, afin qu'il reconnût qu'il ne vivait point par sa propre vertu mais par la seule grâce de Dieu, et que ce n'était point un bien qu'on appelle intrinsèque ou né en lui, mais provenant de Dieu. Bref, il y avait en cet arbre un témoignage visible de cette sentence : que nous sommes, vivons et avons mouvement en Dieu »⁵³⁸.

L'« arbre de vie » est symbole de l'union entre Dieu et l'homme et de leur relation fondamentale. Le caractère de cette conjonction est une dépendance elle-même. Adam, en voyant l'« arbre de vie », aurait dû penser à quelle fin l'homme a été créé et quelle façon il a eue de vivre : « Adam a donc été averti par ce signe de ne s'attribuer rien comme propre, afin qu'il dépendît totalement du Fils de Dieu et ne cherchât la vie qu'en lui »⁵³⁹. Il faut que tout de la connaissance et de la sagesse de l'homme appartiennent aussi au domaine de Dieu. « C'était une plaisante flatterie de Satan de dire : « vous saurez le bien et le mal », mais ce savoir-là était maudit, parce qu'« *ils le désiraient sans la grâce de Dieu* »⁵⁴⁰.

La conjonction d'Adam avec Dieu aurait dû permettre, ni plus ni moins, de demeurer dans la grâce de Dieu. En ouvrant nos yeux, il faut que nous rendions « à Dieu la gloire qu'il mérite »⁵⁴¹. La chute, qui fut consommée par la transgression du commandement que Dieu

⁵³⁶ IRC II. xii. 6, p. 239.

⁵³⁷ IRC II. ii. 1, p. 22.

⁵³⁸ *Le Commentaire sur la Genèse 2,9.*

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 3,6.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 3,7.

avait édicté, provient finalement de l' « oubli » de sa place humble à l'origine, en se retirant de Dieu et de sa Parole par « infidélité », puisque « la seule foi nous conjoint à Dieu » (*sola fides nos Deo coniungit*)⁵⁴². Chez Calvin, l'union prélapsaire entre Dieu et Adam était l'« union de foi ». Pour cette union intime, l'homme ne doit donc pas oublier le domaine de Dieu et sa condition : « Le commencement de la ruine du genre humain, dit Calvin, a été une révolte contre l'empire de Dieu »⁵⁴³. « Pour savoir le bien et le mal, exprime la cause et la source d'une si grande misère, à savoir qu'Adam, ne se contentant point de sa condition, a essayé de monter plus haut qu'il n'était licite »⁵⁴⁴.

En résumé, Dieu le Père est l'auteur de vie en tant que Créateur de toutes les créatures. Il a fait l'homme pour partager son bienfait et sa joie, c'est-à-dire, la vie en l'union avec Dieu. L'homme est son chef-d'œuvre, il est créé à l'image de Dieu. Cela suffit à représenter la relation particulière et spéciale entre Dieu et l'homme : cela veut dire l'union d'Adam avec Dieu. Pour cette raison savoir qu'est-ce que la notion de l'image de Dieu chez Calvin, il s'agirait de la caractéristique de l'union adamique avec Dieu. Nous dégageons trois remarques sur l'union avec Dieu à partir de la nature humaine à origine.

1. L'union adamique avec Dieu à l'origine est celle entre Créateur et créature sans supprimer la différence ontologique entre eux. L'homme en tant qu'image de Dieu et chef-d'œuvre de la création, doit être dans une perpétuelle dépendance de Dieu. Il existait une affinité et une ressemblance de l'homme avec son Créateur : même s'il en est ainsi, cela n'a pas pu effacer la différence même entre eux. Ainsi Calvin rejette-t-il inflexiblement toute suggestion d'une identité ontique entre Dieu et la créature humaine et de mélange entre les deux êtres⁵⁴⁵.

2. Elle est l'union dans la mesure où l'être humain se soumet à Dieu et à sa parole. Dans le commandement de Dieu ayant interdit les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, non seulement l'homme reconnaît avec raison la différence ontologique entre Dieu et lui, mais aussi se reconnaît lui-même comme une créature qui a à se soumettre au commandement

⁵⁴² *Ibid.*, 3,6.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 3,22.

⁵⁴⁵ Douglas John Hall, *Etre image de Dieu : le stewardship de l'humain dans la création* (trad. par Louis Vaillancourt), Paris, Cerf, 1998, p. 170.

de Dieu. L'union avec Adam témoigne la relation particulière avec Dieu dans la Parole divine et par son obéissance.

3. De même que l'union avec Christ se réalise par la foi, l'union adamique de Dieu aurait pareillement pu se soutenir par la foi. A partir de là, l'humilité humaine ne pouvait que se concrétiser. Mais depuis la chute adamique, la communication directe d'Adam avec Dieu a échoué : par conséquent, l'homme qui en a été aliéné, a réclamé la vie du Christ : « Il lui (l'homme) a fallu recouvrer la vie en la mort du Christ, par la vie duquel il vivait alors »⁵⁴⁶. C'est-à-dire, la rupture de la communion avec Dieu peut être restaurée par l'intermédiaire du Christ en la même foi qu'avait possédé Adam. L'union avec Dieu, de même que celle avec Christ, était dans la foi, au contraire, la rupture exige l'œuvre de Christ.

⁵⁴⁶ *Le Commentaire sur la Genèse* 3,22, p. 90.

2. Dieu avec nous : l'œuvre du Christ

Le point de départ de notre salut consiste en l'incarnation du Christ : autrement dit, il en est la « cause matérielle ». Dans la pensée de Calvin, déclarer que Christ est cause matérielle du salut équivaut à dire qu'en lui réside toute la matière du salut, c'est-à-dire, son fondement⁵⁴⁷. Pour Calvin, en la personne du Fils, le Père réalise ses desseins de salut. Selon les desseins de salut de Dieu, la matière de notre salut se forme par l'incarnation, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ⁵⁴⁸.

2.1 La cause de l'« incarnation » : l'actualité de l'être humain et la nécessité du « Médiateur »

Contrairement à d'autres exposés théologiques antérieurs, du Moyen-âge notamment, Calvin ne commence pas immédiatement l'exposé par le thème d'une médiation de la personne du Christ, de son être trinitaire, de sa préexistence, de sa double nature. Son départ est focalisé sur le rapport de l'homme et de Dieu⁵⁴⁹. C'est pourquoi Calvin traite de l'actualité de l'être humain en prouvant la rupture de la relation entre Dieu et l'homme depuis la chute adamique, puis il désigne la nécessité du médiateur tout en employant l'expression rhétorique « *sans médiateur* ».

2.1.1 L'homme en rupture avec Dieu et ses conséquences

Dans l'état d'intégrité, l'homme avait franc arbitre par lequel, s'il eût voulu, il eût obtenu vie éternelle. Toutefois, la « constance de persévérer » ne lui était pas donnée. Il s'est dégradé, ou plus exactement, il n'est tombé que de sa volonté propre. Quant à savoir pourquoi Dieu n'avait pas accordé à Adam le don de persévérance, « cela est caché en son conseil étroit, et

⁵⁴⁷ « En somme, si nous parlons de notre Seigneur Iesus Christ, quant à sa nature, et quant à l'office qui luy est propre, il est, comme i'ay dit, le fondement pour soustenir le salut de tous fidèles qui se rengent à luy ». *Sermon 32^e l'Harmonie Evangilique*, CO 46, col. 393.

⁵⁴⁸ *Le Commentaire sur la première à Timothée* 1,1. *Le Commentaire sur la deuxième à Timothée* 1,9. Voir Goumaz, *La doctrine du salut (doctrina salutis) d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 131, 189-90.

⁵⁴⁹ Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 27.

notre devoir est de ne rien savoir qu'en sobriété »⁵⁵⁰. Bien que Dieu l'ait voulu, l'homme n'était cependant pas excusable et il ne s'est pas libéré de sa responsabilité.

Cet homme, créature de relation, a rompu avec Dieu en raison de sa chute et de son péché, dont la conséquence est la séparation radicale de Dieu. La mort spirituelle pour l'être humain, comme on vient de le lire, est d'être séparée du Créateur ; la vie spirituelle, au contraire, est d'être unie avec ce dernier. Pour Calvin, le pécheur est une sortie de la sphère (sujétion ou supériorité) de Dieu et une dégradation de la confiance en Dieu à la confiance en soi. Le malheur de l'homme, la source de tous ses maux, c'est qu'ayant été promu maître du monde, il n'a pas voulu demeurer sujet de Dieu mais a cherché à tout prix son autonomie. La véritable identité de l'homme, c'est son être royal qui possède la dignité de fils de Dieu, mais en quittant Dieu, il l'a perdu et est devenu esclave du péché et de Satan. C'est la mort et elle seule qui lui est réservée comme sa conséquence.

Le Réformateur souligne que le péché a sa source dans l'« orgueil » et dans la « désobéissance » nés tous deux de l'« infidélité », plutôt que dans l'amour de soi où l'avait trouvée saint Augustin⁵⁵¹. A ce titre, le vice originel d'Adam, en fait, est un péché non pas moral, mais spirituel ; c'est le mépris de Dieu et de sa Parole, l'inclination à vivre séparé de Lui⁵⁵².

« En ne tenant compte de la Parole de Dieu, on abat toute la révérence qu'on lui doit, parce que sa majesté ne peut autrement subsister parmi nous, et qu'aussi on ne le peut dûment servir qu'en se rangeant à sa Parole. C'est pourquoi l'infidélité a été la racine de la révolte (...). Bref l'infidélité a ouvert la porte à l'ambition, et l'ambition a été mère d'arrogance et fierté, jusqu'à ce qu'Adam et Eve se jetassent hors des gonds, là où leur cupidité les tirait »⁵⁵³.

Eloigné de Dieu, Adam est, avec sa descendance, livré à l'« infection » ou à la « servitude » du péché, ce qui lui fait engendrer une semence conforme à la sienne. C'est pourquoi tout homme est plongé en la misère d'Adam : « c'est la corruption héréditaire que les anciens ont nommé « péché originel », entendant, par ce mot de péché, une dépravation de la nature,

⁵⁵⁰ IRC I. xv. 8, p. 219.

⁵⁵¹ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, 138. D'après Calvin, l'« infidélité » qui fait mépriser la vérité, la parole de vérité, est « la racine de la révolte ». De cette infidélité, sont procédés l'ambition et l'orgueil auquel l'« ingratitude » a été conjointe. IRC II. i. 4, p. 11.

⁵⁵² Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*. p. 187.

⁵⁵³ IRC II. i. 4, p. 11.

qui était bonne et pure auparavant »⁵⁵⁴. « Même avant de sortir à la lumière, nous sommes contaminés devant la face de Dieu (...) La souillure des parents parvient aux enfants de lignée en lignée, de telle sorte que tous sans exception en sont entachés dès leur origine »⁵⁵⁵. Calvin expose ainsi qu'il suit la cause du péché :

« Voyent maintenant ceux qui osent attribuer la cause de leur péché à Dieu, quand nous disons que les hommes sont naturellement vicieux. Ils font perversement de contempler et sonder en la nature qu'avait reçue Adam avant d'être corrompu. Notre perte donc procède de la culpabilité de notre chair, non pas être déclinés de notre première création (...) Qu'il nous souvienne donc d'imputer toujours notre ruine à la corruption de notre nature, et non point à cette nature qui avait été donnée premièrement à l'homme, afin de n'accuser Dieu, comme si notre mal venait de lui »⁵⁵⁶.

Le péché affecte non seulement tous les hommes mais tout l'homme, c'est-à-dire, le corps et l'âme. L'âme étant pervertie, ses propres facultés sont aussi perverties. Or d'après Calvin, cette perversité n'est point en lui « de nature » -ce mot « de nature » s'emploie comme ce qui a été créé de Dieu-, c'est plutôt « une qualité survenue à l'homme » (*qualitatem quae homini acciderit*) qu'« une propriété de sa substance » (*substantialem proprietatem*), qui a été dès le commencement enracinée en lui⁵⁵⁷. Cela veut dire que la cause de péché n'est pas Dieu, mais l'homme. Celui-ci est rendu responsable du péché. En raison de sa responsabilité, la nature corrompue de l'homme amène la condamnation. En la corruption d'Adam comme notre racine, « le genre humain par raison a été corrompu »⁵⁵⁸. Pour les Pélagiens, le péché s'est répandu dans le monde par l'imitation d'Adam. Calvin s'interroge à cet égard : « N'avons-nous donc autre profit de la grâce de Christ, sinon qu'elle nous est proposée en exemple à suivre ? »⁵⁵⁹ Si nous péchions par imitation d'Adam, la grâce nous viendrait pareillement par imitation du Christ, et elle ne serait plus gratuite. Notre Réformateur estime que la dépravation originelle s'est diffusée par propagation, non par imitation : nous ne péchons point par

⁵⁵⁴ IRC II. i. 5, p. 12. « Mais depuis la chute et révolte d'Adam, quelque part que nous tournions les yeux, il ne nous apparaît haut et bas que malédiction, laquelle étant épandue sur toutes créatures, et tenant le ciel et la terre comme enveloppés, doit bien accabler nos âmes d'horrible désespoir ». II. vi. 1, p. 108.

⁵⁵⁵ IRC II. i. 5-6, p.12-15.

⁵⁵⁶ IRC II. i. 10, p. 19.

⁵⁵⁷ IRC II. i. 11, p. 20.

⁵⁵⁸ IRC II. i. 6, p. 14.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

imitation, mais par génération⁵⁶⁰. « Nous tous donc qui sommes produits de semence immonde, naissons souillés d'infection de péché »⁵⁶¹. Il s'agit du péché originel dont le Réformateur donne la définition suivante :

« Nous dirons donc que le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature, qui, étant épanchée sur toutes les parties de l'âme, nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle « œuvres de la chair ». C'est proprement cela que S. Paul appelle souvent péché, sans ajouter originel. Les œuvres qui en sortent, comme sont adultères, paillardises, larcins, haines, meurtres, et gourmandises. Il les appelle, selon cette raison, fruits du péché : bien que toutes ces œuvres soient communément dénommées péché, tant par toute l'Écriture qu'en S. Paul même »⁵⁶².

Cet homme déchu est totalement aliéné à la fois de Dieu qui lui avait donné la vraie nature, de lui-même en ce qui concerne la vraie nature, et des autres créatures, par conséquent, celles-ceux qui « attendent la révélation des fils de Dieu en gémissant : les créatures attendent avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu, en gémissant » (Romains 8,19)⁵⁶³. Comme Biéler le souligne : « la corruption de l'homme a des répercussions cosmiques »⁵⁶⁴. Adam étant lieutenant de Dieu, son « apostasie » a entraîné le trouble de toute la création. Elle a eu des conséquences tragiques pour toutes les créatures et a introduit le désordre dans la nature. Calvin affirme que la révolte d'Adam a permis de ruiner non seulement lui-même, mais aussi tout son lignage et toutes les créatures. Car Calvin caractérise là-dessus l'homme comme un être de relation inséparable de son environnement, c'est-à-dire, de Dieu, de son prochain, de la nature, de la société⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ IRC II. i. 5-6, p. 12-15.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² IRC II. i. 8, p. 17.

⁵⁶³ « Il (l'humanité adamique) a ruiné tout son lignage par sa révolte, ayant perverti tout ordre de nature au ciel et sur la terre (...). Si on cherche la cause, il n'y a doute que c'est d'autant qu'elles (toutes créatures) souffrent une partie de peine que l'homme a méritée, pour l'usage et service duquel elles ont été faites. Puisque donc la malédiction de Dieu s'est épanchée haut et bas, et a la vogue par toutes les régions du monde à cause de la coulpe d'Adam, ce n'est point merveilles si elle est découlée sur toute sa postérité ». IRC II. i. 5, p. 12.

⁵⁶⁴ Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 236.

⁵⁶⁵ « De même que le péché de l'homme est un drame spirituel qui affecte toute sa nature, corps et esprit, de même il atteint la société et la création dans leur totalité. Il n'est pas plus conforme à la pensée biblique de séparer l'homme de l'univers que d'isoler l'esprit de la matière ». *Ibid.* Puis Cf. *Le Commentaire sur la Genèse 2,2 ; 3,17.*

Pourquoi Calvin insiste-t-il sur la chute humaine et sa misère comme sa conséquence ? Parce qu'il a voulu suggérer à la fois la nécessité du Médiateur et l'immensité de la grâce qui a permis de régénérer le pécheur : c'est-à-dire, que Calvin a souligné la force du péché originel, c'est qu'il avait pour but de souligner la force de rédemption. Il écrit : « D'où il s'ensuit que ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes, non seulement est navré et blessé, mais totalement corrompu, quelque dignité qui y reluisse, en sorte qu'il n'a pas seulement besoin de guérison, mais il faut qu'il vête une nature nouvelle »⁵⁶⁶. « La porte de vie est close à tous, jusqu'à ce qu'ils soient régénérés »⁵⁶⁷.

L'être humain et sa volonté doivent être entièrement réformés et renouvelés⁵⁶⁸, sinon « Dieu ne reconnaît ni n'avoue pour son œuvre les hommes vicieux et abâtardis »⁵⁶⁹. De la même manière, la relation de l'union rompue avec Dieu ne peut jamais être restaurée à partir de l'homme, il ne peut pas se revêtir d'une nature nouvelle, puisque le péché a créé un abîme (une nuée) entre l'homme et Dieu, obstacle à toute relation entre ce dernier et la créature éloignée de fait du royaume des cieux. La connaissance de notre péché doit préparer la connaissance du Christ, puisque la connaissance religieuse par et dans la création est inutile sans cette dernière⁵⁷⁰.

2.1.2 La nécessité du Médiateur

Le Médiateur est la personne qui intervient entre Dieu et l'homme pour établir entre eux une nouvelle relation. Après avoir traité de la doctrine de péché, Calvin emploie fréquemment, en vue de faire ressortir la nécessité du Médiateur, l'expression rhétorique « sans médiateur » (*absque mediatore*) dans le chapitre 6 seulement du deuxième livre de l'*Institution chrétienne*.

Premièrement, « sans médiateur » il n'y a pas une connaissance de Dieu. Calvin affirme qu'en raison de la chute, « nulle connaissance de Dieu n'a pu profiter à salut « sans médiateur ». Il continue de dire que, « sans la grâce de Iesus Christ » (*absque eius gratia*), se ferme

⁵⁶⁶ IRC II. i. 9, p. 19.

⁵⁶⁷ IRC II. i. 6, p. 15.

⁵⁶⁸ IRC II. iii. 6, p. 63.

⁵⁶⁹ IRC II. vi. 1, p. 107.

⁵⁷⁰ La connaissance de notre péché préparant Christ réapparaît chez Calvin nettement par la connaissance du Christ : c'est-à-dire, lorsque nous fixons les yeux sur le Christ et son œuvre de rédemption, nous venons d'avantage à la connaissance du péché. Gisel dit que « le regard porté sur notre misère est en un sens, rétrospectif ». Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 44.

la porte du paradis⁵⁷¹. Bien que Dieu déploie sa faveur paternelle dans toutes les créatures, par la contemplation du monde visible, l'homme ne saurait cependant le considérer comme Père, sans avoir la foi et la connaissance en Christ à propos du Père⁵⁷². La connaissance du Dieu véritable ne peut subsister « sans médiateur ». Écoutons à cet égard *le commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,46 : « Toute la connaissance de Dieu, que les hommes penseraient avoir hors du Christ, ne sera qu'un abîme mortel »⁵⁷³.

Deuxièmement, « sans médiateur », il n'y a pas de grâce d'espérance pour l'homme. Calvin insiste que « quoy qu'il en soit, Dieu ne s'est jamais montré propice aux Pères anciens, et ne leur a donné nulle espérance de grâce, sans leur proposer un médiateur (*absque mediatore*) »⁵⁷⁴. Sans parler des fidèles du Nouveau Testament, le peuple élu vétérotestamentaire dépendait de la grâce du Médiateur. « Dieu a tellement voulu maintenir son Eglise, que l'estat, bonheur et salut d'icelle dépendoit de ce chef (*médiateur*) (...) Dieu ne peut estre propice au genre humain *sans quelque mediateur* »⁵⁷⁵.

Troisièmement, « sans médiateur » il n'y a pas une accommodation divine. Citant Irénée, Calvin dit : « C'est en ce sens qu'écrit Irénée, que le Père estant infini en soy, s'est rendu fini en son Fils, d'autant *qu'il s'est conformé à nostre petitesse (quia se ad modulum nostrum accommodavit)*, afin de ne point engloutir nos sens par l'infinité de sa gloire (...) Car combien que plusieurs se soyent glorifiés d'adorer le souverain créateur du ciel et de la terre, toutefois pource qu'*ils n'avoient nul médiateur*, il a esté impossible qu'ils goustassent à bon escient la miséricorde de Dieu pour estre droictement persuadez qu'il leur fust Père »⁵⁷⁶.

Dans *le Commentaire sur l'épître aux Galates*, Calvin classifie de deux manières le Médiateur. Le texte fournit une clef d'interprétation essentielle à propos du caractère inséparable de la personne du Christ et de son œuvre :

⁵⁷¹ IRC II. vi. 1, p. 108.

⁵⁷² « Car combien que Dieu desploye encores en plusieurs sortes sa faveur paternelle, toutesfois par le regard du monde nous ne pouvons pas nous assurer qu'il nous soit père ». IRC II. vi. 1, p. 108. « Pour ceste raison Christ commande à ses disciples de croire en luy, pour distinctement et parfaitement croire en Dieu. Car combien qu'à parler proprement, la foy monte là haut au Père par Iesus Christ, toutesfois il signifie qu'estant mesme appuyée en Dieu, elle s'esvanouit petit à petit, sinon qu'il intervint au milieu pour la retenir en pleine fermeté ». IRC II. vi. 4, p. 113.

⁵⁷³ Cf. Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 109. Dans *le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 2,2, Calvin dit « Dieu ne peut être connu qu'en Christ ; comme au contraire, il faut nécessairement que le Père soit connu quand le Fils est connu... Tous ceux qui pensent savoir quelque chose de Dieu hors de Christ, se forgent donc une idole au lieu de Dieu ».

⁵⁷⁴ IRC II. vi. 2, p. 109.

⁵⁷⁵ IRC II. vi. 2, p. 110-1

⁵⁷⁶ IRC II. vi. 4, p. 113.

« Il faut comprendre que depuis le commencement du monde jusqu'à présent il n'y a eu de communication de Dieu avec les hommes que par le moyen de sa Sagesse éternelle, qui est son Fils (...) Tout comme il est *le médiateur de la réconciliation (mediator reconciliationis)*, par qui nous sommes agréables à Dieu, et qu'il est *le Médiateur de l'intercession (mediator patrocinii)*, par qui nous avons accès au Père pour l'invoquer, ainsi il a toujours été *le Médiateur de toute doctrine (mediator doctrinae)*, parce que Dieu s'est toujours manifesté par lui aux hommes »⁵⁷⁷.

Le médiateur de la réconciliation et celui de l'intercession sont liés à l'« office sacerdotal ». Celui-ci est comme « office et autorité de représenter devant Dieu pour obtenir grâce et faveur, apaiser son ire, en offrant sacrifice qui luy soit agréable »⁵⁷⁸. Le Médiateur de doctrine correspond à l'« office prophétique ». Ce passage affirme au juste que la personne du Christ en tant que médiateur n'est pas séparable de son œuvre. Ailleurs Calvin mentionne l'« office royal ». Chez Calvin, Jésus-Christ est le Roi suprême ou le Chef de son Eglise. Etant donné qu'il est Roi, nous demeurons toujours victorieux contre le diable, le monde et tout genre de nuisance⁵⁷⁹. La personne du Christ et son œuvre, leur rapport est une condition de la compréhension de la notion de l'union avec Christ, puisque Calvin enveloppe la doctrine de l'union selon la formule christologique.

2.2 L'« incarnation » : l'union du Christ avec nous

En Christ, on trouve la double grâce. La première est « la grâce solidarisée », c'est-à-dire, il s'est uni à nous pour être notre frère : il l'appelle l'« union fraternelle » et l'« union hypostatique ». La seconde est « la grâce de vie et de nourriture » qu'il nous donne : il est vivifiant. L'une s'exprime dans son incarnation, l'autre se donne par ses œuvres⁵⁸⁰. Ces deux grâces se

⁵⁷⁷ *Le Commentaire sur l'épître aux Galates* 3,19, p. 73.

⁵⁷⁸ *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 19.

⁵⁷⁹ *IRC* II. xv. 4, p. 270. Calvin parle de l'office prophétique, royal et sacerdotal relativement à l'œuvre de Jésus Christ. Outre que le Christ a résumé le triple office prévu dans les textes de l'Ancien Testament, il l'a parachevé. En plus, non seulement ce triple office s'est déjà effectué par toute l'œuvre rédemptrice du Christ, mais aussi cela se retrouve dans son élévation, à savoir depuis son ascension, en envoyant l'Esprit à ses peuple, il dure encore.

⁵⁸⁰ « Il est vrai que Jesus Christ a prins chair humaine pour estre de la semence d'Adam, mais, comme nous avons déclaré cy dessus, nous avons double obligation avec luy : l'une est qu'il s'est fait nostre frere, quand il s'est vestu de nostre nature et qu'il a prins corps humain ; et l'autre est quand il nous donne vie et nourriture de sa chair, comme si nous estions tirez de là, ouy selon l'esprit, car il n'est pas

montrent à la fois d'abord en la Loi et ensuite en l'Évangile : la seconde éclaire la première.

2.2.1 Le médiateur de la Loi

L'avènement de Jésus-Christ n'était pas un événement intervenu accidentellement. Car depuis la création du monde, le Christ est notre Médiateur. Dans *le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 1,23, Calvin souligne que le Christ a « fait office de Médiateur dès le commencement du monde », même avant qu'il porte le nom d'Emmanuel. *Le commentaire sur la Genèse* 28,12 remarque qu'« il n'y a donc que Christ seul qui conjoigne le ciel avec la terre, « il est le seul Médiateur qui touche depuis le ciel jusqu'à la terre ».

Dans cette perspective, s'énoncent la similitude et la différence entre l'Ancien et le nouveau Testament. La première se rattache à la « substance » (la doctrine), donc à ce qui est de l'ordre de la vérité. La seconde touche à la « dispensation », la manière diversifiée dont la même alliance se déploie. En traitant « de la similitude du vieil et nouveau Testament », Calvin accentue que l'ancienne et nouvelle alliance ont une même substance et vérité :

« C'est que l'alliance faite avec les Pères anciens en sa substance et vérité est si semblable à la nostre qu'on la peut dire une mesme avec icelle. Seulement elle diffère en l'ordre d'estre dispensée »⁵⁸¹.

Cette alliance désigne la même substance, à savoir le Christ Médiateur. Calvin explique trois caractéristiques de l'ancienne dispensation de l'alliance⁵⁸².

1. Les Juifs ne considèrent pas la félicité ou l'opulence terrienne, comme un but auquel ils doivent aspirer, mais ils visent également à l'espérance d'immortalité comme les fidèles du Nouveau Testament.

2. Quant à l'alliance par laquelle ils ont été conjoints avec Dieu, Calvin a souligné l'unique alliance en deux dispensations, c'est-à-dire, l'alliance de grâce : elle n'a pas été fon-

question de la vie commune, quand nous sommes appelez os des os du filz de Dieu et chair de sa chair, ce n'est pas en tant que nous rampions icy sur terre, mais c'est pour ce que nous sommes vivifiés par luy et par sa vertu ». *SC, Sermon sur la Genèse* 2,22-24, p. 141.

⁵⁸¹ *IRC II. x. 2*, p. 196. « Je me fay fort de monstrier qu'elles appartiennent toutes, et se doyvent référer à la manière diverse que Dieu a tenue en dispensant sa doctrine, plustost qu'à la substance ». *IRC II. xi. 1*, p. 217.

⁵⁸² *IRC II. x. 2*, p. 196.

dée sur leurs mérites, mais sur la seule miséricorde de Dieu.

3. Les Juifs ont eu et connu Christ pour Médiateur, par lequel ils étaient conjoints à Dieu et étaient faits participants de ses promesses. Le salut et son efficace ne sont réalisés que dans le Médiateur.

Pour Calvin au même titre que S. Paul, la Loi était le pédagogue pour venir à Christ : « La Loy n'a pas été donnée pour esloigner de Iesus christ le peuple élu, mais plustost pour tenir les esprits en suspens iusques à l'advènement d'iceluy, et les inciter à un désir ardent de telle venue ; les confermer aussi en attente, afin qu'ils ne défaillissent pour la longueur du terme »⁵⁸³. Le fondement de la compréhension christologique de la Loi consiste en le fait que les promesses de Loi, données dans la mesure où elle est conservée, sont en effet accomplies par le Christ. Une plénitude de grâce est déployée en Jésus Christ, qui est dit accomplissement ou fin de la Loi⁵⁸⁴. D'où, en dehors de Jésus-Christ, « il est certain que ce (Loy) n'est plus que menu bagage, que moquerie »⁵⁸⁵.

Dans ce cadre, se trouve l'analogie « promesse-accomplissement ». Pour un rapport entre la Loi (alliance) et Christ, Calvin rajoute aussi l'analogie « ombre-vérité » ou « figure-substance »⁵⁸⁶. Commentant le nom d'Emmanuel de l'Évangile de Matthieu 1,23, Calvin précise ces analogies :

« Il ne veut autre chose dire, sinon que Dieu donnait pour lors *sous les ombres et figures de la Loy, tesmoignages de sa présence* au peuple qu'il avoit adopté. Car *ceste promesse avoit sa vertu, asçavoir quand il leur avoit dit, Dieu au milieu de toy*. Item, *Voyci mon repos*. Mais d'autant que *ceste conjonction et accointance tant familière de Dieu avec ce peuple, dépendoit du Médiateur*, ce qu'on ne voyait point encore ac-

⁵⁸³ IRC II. vii. 1, p. 115. « Bref si tout le service qui a esté sous la Loy est considéré en soy, comme s'il ne contenoit nulles ombres ne figures qui eussent leur vérité correspondante ». Ailleurs, Calvin utilise l'analogie « ombre-corps » : « Suyvant ceste raison, S. Paul, voulant monstrier que l'observation d'icelles (cérémonies) non seulement est superflue, mais aussi nuisible, dit que c'ont esté ombre, desquelles le corps nous apparroit en Iesus Christ ». IRC II. xvii. 16, p. 131.

⁵⁸⁴ IRC II. vii. 2, p. 117.

⁵⁸⁵ *Sermon sur Gal. 4,11, CO 50, col. 603, cité par Wendel, Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse, p. 147.*

⁵⁸⁶ IRC II. vii. 1. IRC II. x. 2, p. 196. « C'est que l'alliance faite avec les Pères anciens en sa substance et vérité est si semblable à la nostre qu'on la peut dire une mesme avec icelle. Seulement elle diffère en l'ordre d'estre dispensée ». IRC II. xi. 1, p. 217. « Je me fay fort de monstrier qu'elles appartiennent toutes, et se doyvent référer à la manière diverse que Dieu a tenue en dispensant sa doctrine, plustost qu'à la substance ». « Tout le service de la Loy n'estoit qu'une peinture pour figurer ce qui est spirituel en Christ ». *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux 8,5.*

compli de fait, a été ainsi *figuré par signes externes*. Mais quand Christ est apparu en sa personne, le peuple a eu *une présence de Dieu véritable, et non pas ombratile comme paravant* »⁵⁸⁷.

Comme les lignes ci-dessus le mettent en évidence, ces analogies disent que la substance de la Loi et des cérémonies du service sous la Loi renvoie d'une part en ultime au Christ comme représentation de la Loi, d'autre part, Christ s'y est manifesté comme sa présence. En la Loi, Christ est présent comme figure, et l'incarnation est l'accomplissement de sa présence. Pour considérer ces deux caractéristiques, Calvin nomme Christ le « médiateur de la Loi »⁵⁸⁸ et le « médiateur de l'alliance » ancienne et nouvelle⁵⁸⁹. Calvin a déjà remarqué l'union des fidèles même avec Christ dans l'Ancien Testament : cette union nous semble apparaître comme « l'union avec Christ en tant que figure » à propos de « l'union avec Christ en tant qu'accomplissement ». La présence du Christ est apparue en tant que Médiateur dans la Loi, l'alliance et les cérémonies⁵⁹⁰. L'incarnation du Christ vient confirmer ce fait. Si les juifs ont un « petit gout de la grâce de Christ », le chrétien la goûtera en « beaucoup plus grande abondance »⁵⁹¹.

2.2.2 L'union hypostatique : la distinction dans l'unité

2.2.2.1 L'union fraternelle

L'homme qui est aliéné de Dieu se rapproche de Dieu par le Médiateur. Ce dernier est d'une part, comme nous l'avons vu plus haut, connu comme Médiateur de la Loi dans

⁵⁸⁷ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 1,23.

⁵⁸⁸ CO 50, col. 543. « Et au reste quand il est dit que notre Seigneur Iesus Christ a esté *le Mediateur de la Loy*, assurens nous que si nous avons tout nostre refuge à sa grace, qu'il ne faut pas craindre que la Loy ait plus nulle vertu pour nous condamner, et pour dominer mesmes sur le péché. Car il nous doit souvenir de ce que dit saint Paul au 15 ». Comme ce sermon calvinien sur l'épître aux Galates affirme « le médiateur de la loy », par cette conception, Byeung-Ho Moon prétend que Calvin dépasse la position des luthériens pour qui la loi accuse toujours les consciences et les terrifie (*lex semper accusat conscientias et perterrefacit*). C'est-à-dire, chez Calvin, la Loi divine n'est pas seulement une règle de vie (*regula vivendi*), mais encore elle donne la vie (*regula vivificandi*). Voir Byeung-Ho Moon, *Christ mediator of the law : Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-giving*, Milton Keynes, Paternoster, 2006.

⁵⁸⁹ IRC II. xi. 4. *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 8,5.

⁵⁹⁰ Zachman, « *Communio cum Christo* », dans *The Calvin Handbook*, p. 368.

⁵⁹¹ IRC II. ix. 1.p. 189.

l'ancienne alliance, d'autre part se manifeste en l'Évangile⁵⁹². Soulignant la nécessité du Médiateur, Calvin traite de sa venue par rapport à l'incarnation. Le chapitre XII de son deuxième livre où il aborde l'incarnation s'ouvre aussi : « Or il estoit tant et plus requis que cestuy qui devoit estre nostre Mediateur, fust vray Dieu et homme ». Comme le texte l'indique, Calvin réaffirme la formulation christologique classique : « vrai Dieu et vrai homme, *vere Deus, vere homo* » : la christologie calvinienne est apparue en général aux commentateurs comme une simple reproduction des thèses traditionnelles. Cependant lorsque il a fait siennes les grandes affirmations de la tradition théologique, il ne s'est pas contenté de répéter purement et simplement ce qu'avaient dit ses prédécesseurs.

Le Fils de Dieu a été fait le Fils de l'homme. La Parole a été faite chair. Or cette incarnation est littéralement un « haut mystère » ou le « secret inénarrable » qui surpasse toute intelligence comme le « mystère de la piété » comme dit S. Paul, I Tim. 3,16⁵⁹³. Selon Calvin, elle se fonde sur le « décret éternel de Dieu » : le Dieu Père de toute clémence et bonté a ordonné l'incarnation, parce qu'elle nous est « le plus utile » (*optimum*)⁵⁹⁴. Calvin précise pourquoi Médiateur doit être Dieu et homme : son incarnation permet simultanément de satisfaire aux conditions requises divines et humaines. Il dit :

« D'autant que Dieu seul ne pouvoit sentir la mort, et l'homme ne la pouvoit vaincre, il a conioint la nature humaine avec la sienne, pour assuiettir l'infirmité de la première à la mort, et ainsi nous purger et acquitter de nos forfaits ; et pour nous acquérir victoire en vertu de la seconde, en soustenant les combats de la mort pour nous »⁵⁹⁵.

L'homme soi-même qui n'a pas pu vaincre la mort, ne peut la vaincre que par l'obéissance, la mort et le pouvoir du Christ. Christ s'est vraiment fait notre Sauveur en devenant notre frère. Pour Calvin, comme pour S. Matthieu, le Christ est le Dieu qui habite avec nous : « Parquoy il a fallu, dit Calvin, que le Fils de Dieu nous fust fait Emmanuel, c'est à dire : Dieu avec nous. Voire à telle condition que sa divinité et la nature des hommes fussent unies ensemble »⁵⁹⁶. En prenant notre nature, le Christ s'unit véritablement à nous. Voici l'union du Christ avec nous. Calvin prêche :

⁵⁹² Le titre du II livre de l'*Institution chrétienne* porte sur « qui est de la cogonissance de Dieu, entant qu'il s'est monstré Rédempteur en Iesus Christ : laquelle a esté cognue premièrement des Pères sous la Loy, et depuis nous a esté manifesté en l'Évangile ».

⁵⁹³ IRC II. xii. 1, p. 232. *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,14.

⁵⁹⁴ IRC II. xii. 1, p. 233.

⁵⁹⁵ IRC II. xii. 3, p. 235.

⁵⁹⁶ IRC II. xii. 1, p. 232.

« Mais quoy qu'il en soit, quand il doit estre envoyé pour accomplir ce qui estoit requis au salut des hommes, il ha ce titre qui luy est imposé de nouveau, Dieu avec nous : pour signifier que les Peres anciens n'ont pas eu une *si parfaite union avec luy (Christ) que nous l'avons en l'Evangile*. Or cependant cela, nous doit servir d'une resjouissance inestimable, quand *le Fils de Dieu s'est ainsi conioint à nous et nous à luy* »⁵⁹⁷.

Cette union est d'ailleurs « un bon gage de la société que nous avons avec luy par la nature qu'il a commune avec nous »⁵⁹⁸. C'est pourquoi l'union de nous avec Christ s'appuie sur l'union du Christ avec nous. « Il a vêtu notre nature pour nous faire un avec lui »⁵⁹⁹. Le fils de Dieu est descendu de l'infini au fini, de la divinité à l'humanité : « Christ est excellent par-dessus toutes les créatures, en telle sorte néanmoins qu'il est conjoint avec nous »⁶⁰⁰.

Pour Calvin, le fait que le Christ s'unit à notre nature, signifie qu'« il a pris vraie substance de chair humaine ». C'est dire qu'il a pris une condition commune avec nous : il a été sujet aux infirmités de notre nature, comme faim et soif, et froid. Sans avoir honte de ce qu'il devient notre frère, « selon sa grâce infinie il s'accompagne avec nous, qui sommes bas et contemptibles »⁶⁰¹. Calvin nomme l'union avec nous du Christ, comme l'« union fraternelle » ou la « conjonction fraternelle » entre lui et nous sur laquelle notre foi doit s'appuyer⁶⁰². C'est le Christ « qui estant seul vray et naturel filz de Dieu, d'une mesme essence avec le père, a prins nostre nature, pour avoir union fraternelle avec nous »⁶⁰³. Dans la même perspective, Calvin insiste : « il a vestu nostre chair et qu'il s'est fait nostre frere »⁶⁰⁴. Dans *le Commentaire sur l'épître aux Hébreux 2,16* : « Nous voyons que l'Apostre a bien eu une autre intention. Car il veut monstrer que nous trouvons un frère en la personne du Fils de Dieu, à cause

⁵⁹⁷ *Sermon 4^e sur la première épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 630.

⁵⁹⁸ IRC II. xii. 3, p. 235.

⁵⁹⁹ *Le Commentaire sur la Genèse 28,12*.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ IRC II. xiii. 2, p. 246-7.

⁶⁰² *Sermon 20^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 247. *Le Commentaire sur l'Evangile de Luc 1,40* : « Et n'y a point de doute que Dieu n'ait voulu en ces deux passages déclarer nommément et en termes exprès, comment Christ en se revestant de nostre chair, avoit vrayement et entièrement prins tout ce qui estoit possible et propre pour accomplir de tous points *la conjonction fraternelle* de luy avec les hommes ».

⁶⁰³ Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, dans *Ioannis Calvini Opera Omnia, IV, Scripta didactica et polemica*, Mirjam Van Veen (éd.), Genève, Droz, 2005, p. 108.

⁶⁰⁴ *Sermon de la Nativité de Iesus Christ*, CO 46, col. 956.

de la participation d'une mesme nature ». Paul van Buren qualifie cette union fraternelle du Christ qui vient et se trouve « à notre place »⁶⁰⁵.

Il devient ici capital de questionner : pourquoi Christ a-t-il fait l'« union fraternelle » avec nous ? Pour que par son union nous ayons un même Père avec Christ, que nous devenions en même temps fils de Dieu. « Son Fils unique a voulu *estre notre frère*, afin que nous eussions un mesme Père avec luy »⁶⁰⁶. « Iesus Christ nous a fait avec soy fils de Dieu, en vertu de la *conionction fraternelle* qu'il a avec nous, pource qu'en la chair qu'il a prise de nous, il est vraiment Fils unique de Dieu »⁶⁰⁷.

Calvin rappelle que le Christ est « compagnon de nostre nature », celle qui nous est commune, qui est la nôtre et qui est la sienne⁶⁰⁸. Aussi, l'union fraternelle du Christ avec nous en constitue le fondement entre tous les fidèles : « Car comment sommes-nous amenez à ceste union fraternelle que nous devons avoir avec tous hommes, sinon d'autant que Iesus Christ est le lien de nostre paix, et que nous sommes tous conioints en luy, que nous sommes membres de son corps, et que luy estant nostre Chef veut que nous vivions en concorde »⁶⁰⁹. La personne du Christ en tant qu'union fraternelle, Calvin la comprend comme la « fontaine » de la bonté et du bienfait du Père et l'« échelle » (*scala*) par laquelle l'homme monte à Dieu le Père⁶¹⁰.

2.2.2.2 La « communication des idiomes »

Pour comprendre le mystère de l'incarnation, il est nécessaire d'étudier comment les deux natures font une seule personne dans le Médiateur. L'incarnation ne doit pas être entendue comme si la nature divine avait été convertie en chair ou confusément mêlée à la chair, mais parce qu'elle a pris ceps humain du ventre de la Vierge. Calvin souligne ce fait :

⁶⁰⁵ Paul van Buren, « The Incarnation : Christ's Union with us », dans D. Mckim (éd.), *Readings in Calvin's Theology*, Grand Rapids, Baker, 1984, p. 123.

⁶⁰⁶ *Le Commentaire sur l'Evangile de Luc* 1,35.

⁶⁰⁷ IRC II. xiv. 7, p. 262. « Nous avons déclaré par ci devant, combien il nous estoit profitable de sçavoir que le Fils de Dieu nous est apparu en chair, et a vestu nostre nature, afin que nous soyons asseurez qu'il est conioinct avec nous, voire d'une *union fraternelle*, et pour estre advocat envers Dieu son Père, et interceder pour nous : mesmes qu'il a prins sur soy toutes nos infirmités, afin d'en avoir pitié et compassion, et nous secourir au besoin ». *Sermon 20^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 235.

⁶⁰⁸ IRC II. xiii. 2, p. 247.

⁶⁰⁹ *Sermon 6^e sur la deuxième épître à Timothée*, CO 54, col. 72.

⁶¹⁰ Voir Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 69.

« Et celuy qui estoit Fils de Dieu a esté fait fils d'homme, non point par confusion de substance, mais *par unité de personne* : c'est à dire qu'il a tellement conioint et uny sa divinité avec l'humanité qu'il a prinse, qu'*une chacune des deux natures a retenu sa propriété*, et néanmoins Iesus Christ n'a point deux personnes distinctes, mais une seule »⁶¹¹.

Calvin insiste sur l'« union hypostatique » disant que le Fils de Dieu a été homme *par unité de personne*, tout en soutenant encore les propriétés de chacune des deux natures. « Estant devant tous siècles la Parolle engendrée du Père, il (Christ) a pris nostre nature, l'unissant à sa divinité »⁶¹². Calvin définit l'« union hypostatique » comme le fait que « les deux natures ont esté conioinctes en une personne ». En ce sens, Calvin réfute fortement d'une part l'hérésie de Nestorius qui, divisant plutôt que distinguant les natures de Jésus-Christ, imaginait ainsi un Christ double, d'autre part la pensée d'Eutychès. Ce dernier accentue à tel point l'unité du Christ que sa divinité absorberait son humanité, c'est-à-dire que, pour montrer l'unité des personnes en Jésus-Christ, il mêlerait ses deux natures. Calvin explicite : « Il n'est non plus licite de confondre les deux natures de Iesus Christ, que de les séparer, mais il les faut distinguer en les unissant »⁶¹³.

Si Luther insiste beaucoup sur l'unité de la personne du Christ, Zwingli met l'accent sur la distinction des natures. Concevant la « communication des idiomes » ou la « communication des propriétés », comme communication de ce qui est proprement divin et de ce qui est proprement humain en Christ, Luther l'emploie principalement non seulement pour l'unité de la personne du Christ, mais aussi pour l'ubiquité de son corps. Sur ce point, Calvin aurait une position intermédiaire entre Luther et Zwingli. Il relève davantage la distinction des natures du Christ que Luther, et plus leur unité que Zwingli.

⁶¹¹ IRC II. xiv. 1, p. 253. Commentant l'Évangile de Jean 1,14, Calvin insiste de même : « Il nous faut principalement retenir deux choses. L'une est que les deux natures ont été unies en une personne dans le Christ, en sorte qu'un même Christ est vrai Dieu et vrai homme. L'autre, que l'unité de personne n'empêche point que les natures ne demeurent distinctes ; en sorte que sa divinité retient tout ce qui lui est propre, et son humanité aussi retient à part ce qui lui appartient ».

⁶¹² IRC II. xiv. 5, p. 258. Le texte du latin est plus clair : « Sermo ante saecula ex patre genitus, *unione hypostatica* naturam humanam suscepit ».

⁶¹³ IRC II. xiv. 4, p. 257. Ainsi Calvin reprend-il la doctrine de la christologie de Chalcédoine, qui confesse « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures sans confusion (ἀσυνγύτως), sans changement (ἀτρέπτως), sans division (ἀδιαίρετως) et sans séparation (ἀχωρίστως) ». Calvin applique le modèle christologique de Chalcédoine à savoir « distinction sans séparation », au développement de ses doctrines clés, la christologie elle-même, la doctrine de salut.

Pour l'unité des deux natures dans la personne du Christ, Calvin met en lumière la « communication des idiomes » tout en soulignant la distinction des deux natures avec notion de l'« *etiam extra carnem* »⁶¹⁴. Selon Partee, la « communication des idiomes » est une réponse calvinienne à cette question : comment comprendre qu'une personne puisse vivre dans deux natures complètes et différentes à la fois ?⁶¹⁵ Selon Calvin, l'Écriture offre des dimensions multiples qui décrivent la personne du Christ dans les deux natures.

« L'Écriture parle selon ceste forme de Iesus Christ ; car aucunesfois elle luy attribue (1) ce qui ne se peut rapporter qu'à l'humanité, (2) aucunesfois ce qui compète particulièrement à la divinité, (3) aucunesfois ce qui est convenable à toutes les deux natures coniointes, et non pas à une seule. (4) Et mesme exprime si diligemment ceste union des deux natures qui est en Iesus Christ, qu'elle communique à l'une ce qui appartient à l'autre ; laquelle forme de parler a esté nommée par les anciens Docteurs *Communication des propriétés* »⁶¹⁶.

Dans ce passage, Calvin parle de ce qui concerne la « communication des propriétés » de quatre manières distinctes. Il explique les unes après les autres.

1. Ce qui concerne la nature humaine seulement : « ce qu'il est nommé Serviteur du Père, ce que luy-mesme proteste, de ne point chercher sa gloire, de ne savoir quand sera le dernier iour, qu'il ne parle point de soy, qu'il ne fait point sa volonté, ce que saint Iean dit qu'on l'a veu et touché, cela est de la nature humaine seulement »⁶¹⁷. Cela se rapporte à la seule nature humaine. Cependant, ces caractéristiques humaines sont attribuées au Christ lui-même, comme convenant à la personne du médiateur.

⁶¹⁴ Le terme *Etiam extra carnem* est synonyme de l'expression de l'*Extra calvinistitum*, qui remonte aux théologiens luthériens du XVII^e siècle. On désigne la conception selon laquelle l'humanité du Christ n'a pas pu « enclorre » la divinité du Fils de Dieu, donc le Seigneur incarné n'a jamais cessé d'avoir son existence et sa vérité « aussi hors la chair » (*etiam extra carnem*). A propos de l'explication de cette notion et de son application, Cf, deuxième partie, chapitre II, section 2.2.3, puis troisième partie, chapitre I, section 2.3.2.

⁶¹⁵ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 152. D'après E. David Willis, cette doctrine est principalement un outil herméneutique pour équilibrer les divers témoins de l'Écriture à propos d'une personne du Christ : mais elle repose sur et présuppose l'« union hypostatique ». Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 66.

⁶¹⁶ IRC II. xiv. 1, p. 253. C'est nous qui mettons le chiffre entre parenthèses.

⁶¹⁷ IRC II. xiv. 2, p. 253. En commentant Luc 2,40 « Le petit enfant croissoit », à cet égard Calvin note que cela relève de la seule nature humaine : « Mais S. Luc dit premièrement, Qu'il croissoit et se fortifioit d'esprit, signifiant par ces mots, qu'avec l'aage les dons et grâces d'esprit croissoyent aussi et augmentoyent en luy. Dont nous recueillons que ces accroissemens ou avancements se doyyent rapporter à sa nature humaine : car la Divinité ne pouvoit recevoir aucun accroissement ».

2. Ce qui concerne la nature divine seulement : lorsque le Christ déclare qu'il était avant Abraham, qu'il a eu sa gloire avec le Père avant que le monde fût créé et que dès le commencement il besogne toujours avec le Père, cela ne peut se rapporter qu'à sa divinité⁶¹⁸. De même, ces caractéristiques divines sont selon Calvin attribuées à la personne du Christ.

3. Ce qui est convenable à toutes les deux natures conjointes. Et Calvin de donner quelques exemples : avoir l'autorité du Père de remettre les péchés, de donner justice, sainteté et salut, dire que l'on est la lumière du monde, le bon berger, la seule porte, la vraie vigne. Selon Calvin, ce n'est pas « spécial ni à la déité ni à l'humanité d'autant que le Fils de Dieu a été orné de ces privilèges étant manifesté en chair, lesquels bien qu'il les possédât avec le Père avant la création du monde, toutefois ce n'était pas en telle manière (...) »⁶¹⁹ Etant donné que Christ est à la fois Dieu et homme, les caractéristiques divines et humaines sont proprement et en même temps assignées à la personne du Christ⁶²⁰.

4. Ce qui concerne la communication des propriétés : « La communication des propriétés se prouve par ce que dit saint Paul, que Dieu s'est acquis l'Eglise par son sang (Act. 20,28). Item : que le Seigneur de gloire a été crucifié (I Cor. 2,8). Mesmes ce que nous venons d'alléguer de saint Jean (I Jean 1,1), que la Parolle de vie a été touchée. Car Dieu n'a point de sang, et ne peut souffrir, ny estre touché des mains. Mais d'autant que Iesus Christ, qui estoit vray Dieu et vray homme, a été crucifié et a espandu son sang pour nous, *ce qui a esté fait en sa nature humaine est improprement appliqué à la divinité, combien que ce ne soit pas sans raison (...)* D'autant que luy-meme estoit Dieu et homme, au regard de l'union des deux natures *il attribuoit à l'une ce qui estoit à l'autre* »⁶²¹.

Dans ces textes, nous pourrions voir la tension caractéristique du langage calvinien entre l'unité et la distinction des deux natures du Christ. Calvin admet qu'il y a certes un échange, comme il dit : « au regard de l'union des deux natures, il attribuoit à l'une ce qui estoit à l'autre » (*propre duplicis naturae unionem alteri dabat quod erat alterius*)⁶²², mais il explique la « communication des idiomes » comme une façon de parler qui applique « improprement »,

⁶¹⁸ IRC II. xiv. 2, p. 253.

⁶¹⁹ IRC II. xiv. 3, p. 255.

⁶²⁰ Joseph N. Tylanda, « Calvin's understanding of the communication of properties », *Calvin Theological Journal* 38, 1975, p. 57.

⁶²¹ IRC II. xiv. 2, p. 254. *La Formule de Concorde de 1577* exprime la même idée : « Le Fils de Dieu a donc réellement souffert pour nous, mais selon la propriété de la nature humaine qu'il a admise dans l'unité de sa personne divine et qu'il a adopté afin de pouvoir souffrir, être notre souverain sacrificeur et nous réconcilier avec Dieu, comme il est écrit : « Ils ont crucifié le Seigneur de gloire » (1 Co 2,8). « Nous avons été rachetés par le sang de Dieu » (Ac 20,28) ». *La formule de Concorde VIII*, dans *La Foi des Eglises Luthériennes : Confessions et Catéchismes*, p. 437.

⁶²² *Ibid.*

à la nature divine ce qui appartient à l'humanité : l'« improprement » ne devrait pas en fait leur revenir. Quand il est question du « sang de Dieu », par lequel Dieu s'est acquis l'Eglise, cela convient proprement au Christ homme. Mais Calvin ajoute : « combien que ce ne soit pas sans raison » pour éviter de réduire l'affaire à un tour rhétorique⁶²³. Ici, Calvin n'a pas l'intention d'exprimer la « communication des idiomes », plutôt, pour lui, celle-ci n'est qu'un moyen d'exprimer l'unité du Christ⁶²⁴. « à cause de l'unité de personne (du Christ) cela est assez fréquent et commun, que ce qui est propre à l'une des deux natures du Fils de Dieu, est transféré à l'autre.... »⁶²⁵

En acceptant la « communication des idiomes » comme sien, en même temps il prend conscience de la méprise du « mélange », c'est un mot négatif dans son vocabulaire. John Leith affirme sur ce point : « Sa conscience de la distinction aiguë entre Créateur et créature se reflète dans sa doctrine de la personne du Christ »⁶²⁶. Il est certain que Calvin met l'accent beaucoup plus sur la distinction que sur l'union des deux natures car, pour lui, il faut éviter à tout prix l'idée d'une confusion ou d'un mélange⁶²⁷. Il en est de même pour la « communication des idiomes ». Ainsi, Wendel écrit : « Tout en affirmant avec force l'union de la divinité du Christ avec son humanité, Calvin ne s'avance donc qu'avec beaucoup d'hésitations dans le domaine de la « communication des idiomes », et, chaque fois qu'il croit pouvoir lui concéder quelque chose, il ajoute automatiquement la réserve que, dans la personne du Christ, divinité et humanité gardent leur caractères propres, et ne rejaillissent pas l'une sur l'autre plus que ne l'exige l'existence même de cette union *sui generis*, ou encore la médiation doit il a été chargé »⁶²⁸.

La « communication des idiomes » se communique par et dans l'œuvre médiatrice, non entre les natures elles-mêmes. Calvin le dit très clairement : « Tenons donc ceste maxime

⁶²³ Henri Blocher, « Luther et Calvin en Christologie », *Positions luthériennes* 56, 2008, p. 74.

⁶²⁴ Stephen Edmondson, *Calvin's Christology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 215-216.

⁶²⁵ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 3,13.

⁶²⁶ John H. Leith, « Calvin's Awareness of the Holy and the Enigma of his Theology », dans E. J. Furcha (éd.), *Honor of John Calvin 1599-1564*, Papers from the 1986 International Calvin Symposium, ARC Supplement 3, Montréal, Faculty of Religious Studies, McGill University, 1987, p. 225, cité par Blocher, *Ibid.*, p. 74.

⁶²⁷ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 97.

⁶²⁸ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 167. La spécificité de la christologie de Calvin apparaît ici où il cherche sa propre voie vers une position médiane. D'une part, Calvin ne rejette point la communication des propriétés comme telle à la différence de Zwingli, d'autre part, cette doctrine est « une forme de parler » à la différence de Luther, autant qu'elle est rendue nécessaire par la débilité de notre intelligence. Selon Calvin, la nature humaine n'empiète pas sur la nature divine, ni la nature divine sur la nature humaine dans la communication des idiomes. Les propriétés communiquent, dans la mesure où chaque nature a retenu ce qui lui est propre.

comme une clef de droite intelligence : c'est que tout ce qui concerne l'office de Médiateur, n'est pas simplement dit de la nature humaine, ni de la nature divine »⁶²⁹. « Et c'est pource qu'ils (les ignorants et même certains qui ne manquent pas de connaissance) ne considèrent pas qu'elles (l'humanité et la divinité) conviennent à sa personne, en laquelle il a esté manifesté Dieu et homme, et à son office de Médiateur »⁶³⁰. Ainsi, critiquant la pensée de Luther qui affirme la communication des deux natures, par laquelle les propriétés divines sont communiquées à la nature humaine du Christ, Calvin a enseigné que la « communication des idiomes » a lieu uniquement à travers l'« office du médiateur » qu'elle ressortit en ce sens à *sa personne*, et jamais entre les natures elles-mêmes⁶³¹, puisqu'aux yeux de Calvin, elle ne pourrait pas se réaliser hors de la personne du Christ. La nature divine et la nature humaine sont capables de se communiquer dans sa personne exclusivement. Cette doctrine insiste sur la vraie union entre Christ et nous, tout en conservant l'*irréductibilité divine et la transcendance (etiam extra carnem)*.

2.2.2.3 *Etiam extra Carnem*

Voilà la mission de Calvin par rapport à l'union parfaite de l'humanité et de la divinité du Christ : éviter à la fois de magnifier sa nature humaine et de diminuer sa nature divine en les faisant participer l'une aux propriétés de l'autre. Sa proposition est claire : les deux natures conservent intégralement ce qui leur est propre. Mais ce qui importe avant tout à Calvin, c'est de ne rien affirmer qui puisse tant soit peu aboutir à un amoindrissement de la divinité du Christ. Pour cette cause, chez Calvin se trouve ce qui n'est pas découvert chez Luther. C'est la dimension de l'*extra*, comme Heiko A. Oberman l'a nommé⁶³². E. David Willis a consacré sa thèse à ce sujet : le point de départ de la dimension de l'*extra*, appelée précisément l'*illud*

⁶²⁹ IRC II. xiv. 3, p. 256.

⁶³⁰ IRC II. xiv. 4, p. 256.

⁶³¹ Pour Luther, parler de l'unité de la personne signifie une participation davantage de l'humanité à la divinité que de la divinité à l'humanité. « Dans un sermon sur Col 1,18-20 de 1537, Luther dit : « On parle de « *communicatio idiomatum* » lorsqu'on unit et mélange les propriétés des natures en Christ, de même qu'on unit et mélange les natures, Dieu et l'homme, en une personne ». Cité par M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1973, p. 357. Cette doctrine fournit, aux yeux de Luther, un fondement théologique sur l'ubiquité du corps du Christ. Calvin n'admet pas la présence du corps du Christ dans la Cène, d'autant que la communication de deux natures se limite dans et par l'union hypostatique.

⁶³² Heiko A. Oberman, « The 'Extra' Dimension in the Theology of Calvin », *Journal of Ecclesiastical History* 21, 1970, p. 43-64.

extra calvinisticum par les théologiens luthériens du XVII^e, comme s'il s'était agi d'une doctrine particulière à Calvin, bien que la position de Calvin n'eût rien d'original sur ce point et se bornât à reproduire une longue tradition dogmatique, par exemple chez Augustin, Pierre Lombard et Thomas d'Aquin, cela se situe au niveau de la christologie⁶³³.

En traitant de la personne du Christ, Calvin entend soutenir ces deux faits : « Dans cet article de foi il nous faut principalement retenir deux choses. L'une est que les deux natures ont été unies en une personne dans le Christ, en sorte qu'un même Christ est vrai Dieu et vrai homme. L'autre, que l'unité de personne n'empêche point que les natures ne demeurent distinctes ; en sorte que sa divinité retient tout ce qui lui est propre, et son humanité aussi retient à part ce qui lui appartient »⁶³⁴. Comme le texte l'affirme à bon droit, avant de dire la distinction des deux natures, Calvin met l'accent en priorité sur leur unité parfaite, et après sur leurs distinctions.

S'il en est ainsi, qu'en est-il de la propriété de la nature humaine et de la nature divine ? Comment reprendre l'originalité théologique de Calvin ? Il insiste beaucoup sur l'humanité du Christ telle qu'elle est, une humanité véritable telle que son corps n'était ni un fantôme ni un corps céleste. L'humanité du Christ reste une véritable humanité et, par conséquent, son corps est un vrai corps humain avec toutes ses propriétés, même après sa résurrection : le corps du Christ devenu corps glorifié garde les caractéristiques du corps humain. Les choses humaines que le Christ possède sont la pauvreté, les misères externes, les affections de l'esprit, la crainte et l'horreur de la mort, mais à l'exception du péché. L'absence du péché est le résultat de sa sanctification par le Saint-Esprit.

Ce qu'importe pour nous est une des propriétés de la nature humaine, pour ainsi dire, une localisation. Même après la résurrection et l'ascension du Christ, le corps du Christ, le propre d'un corps humain étant localisé en un endroit donné, ne peut pas être simultanément à plusieurs endroits. L'ubiquité est un attribut réservé à Dieu, présent partout à tout instant, mais elle ne convient pas au corps du Christ. Si Calvin rejette catégoriquement l'ubiquité du corps du Christ, c'est qu'il veut repousser toute tentative de déification de l'homme, même en la personne de Jésus-Christ⁶³⁵.

D'un autre côté, sa nature divine est restée parfaitement immuable et n'a perdu ni communiqué aucune de ses propriétés, par son union avec la nature humaine. Par l'incarnation, la divinité du Christ s'est abaissée jusqu'à nous mais, elle n'a « rien quitté de sa majesté, ni ne

⁶³³ Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 23-60.

⁶³⁴ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 1,14.

⁶³⁵ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuses*, p. 168.

s'est amoindrie ou diminuée en sa gloire éternelle »⁶³⁶. C'est ce que Calvin exprime dans l'*Institution chrétienne* quand il écrit :

« Ils usent aussi d'une gaudisserie, en laquelle ils monstrent qu'ils n'ont ne crainte de Dieu ny honnesteté : c'est que si le Fils de Dieu a vestu nostre chair, il auroit esté en-serré en une bien petite loge. Car combien qu'il ait uny son essence infinie avec nostre nature, toutesfois c'a esté sans closture ne prison. Car il est descendu miraculeusement du ciel, en telle sorte qu'il y est demeuré : et aussi il a esté miraculeusement porté au ventre de la Vierge, et a conversé au monde, et a esté crucifié, tellement que ce pendant selon sa divinité il a tousiours rempli le monde comme auparavant »⁶³⁷.

Si la localisation est une propriété de l'humanité, par contre, l'ubiquité est une propriété de la divinité. Calvin admet donc pleinement l'ubiquité de la nature divine du Christ. Cette ubiquité, qui permettait au Christ préexistant de « remplir le monde », comme il dit, persiste entièrement après l'incarnation, de sorte que, malgré l'union avec la nature humaine, Christ reste en même temps au Ciel, durant toute sa vie terrestre, le Christ n'a jamais cessé d'avoir son existence et sa vérité « aussi hors la chair » (*etiam extra carnem*)⁶³⁸.

Calvin laisse nettement la place à la transcendance divine même dans l'incarnation qu'il a fait valoir « Dieu est manifesté en chair ». Même si Dieu s'incarne, il garde toujours sa divinité en tant que sa transcendance, par laquelle il prend sa distance avec les hommes. Du fait que le fini n'est pas capable de l'infini « *finitum non capax infinitum* », le Christ existe et il agit aussi activement en dehors de la chair de Jésus. Pour faire ressortir cette idée, Calvin fait une distinction entre *totus Christus* et *totum Christus*. Le Fils de Dieu est « tout entier » (*totus*) en Christ, mais il n'est pas « totalement » (*totum*) en lui⁶³⁹. *Totus Christus* qui signifie l'union entière de natures divines et humaines dans Christ, donne une licence à la « communication des idiomes ». Mais ses natures distinctes, la divinité et l'humanité, ne peuvent posséder les

⁶³⁶ *Sermon sur Ephés. 1,15-18*, CO 51, col. 318, cité par Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 167. Voir Wendel, *La christologie de la Réforme*, Strasbourg, le cours professé à la Faculté de théologie protestante, (ouvrage inédit), 1970, p. 16.

⁶³⁷ IRC II. xiii. 4, p. 250.

⁶³⁸ Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 91.

⁶³⁹ A. Gounelle, « Conjonction ou disjonction de Jésus et du Christ. Tillich entre l'*extra calvinisticum* et l'*intra lutheranum* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 61, 1981, p. 250. Calvin écrit : « ... c'est que Iesus Christ est par tout en son entier, mais que tout ce qu'il a en soy n'est point par tout » IRC IV. xvii. 30. Le texte de latin : « *Mediator ergo noster quum totus ubique sit, suis semper adest ; et in coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum ...* » Voir, p. 314.

propriétés de l'une et l'autre, bien que seul le Christ ait les propriétés tant divines qu'humaines⁶⁴⁰. La réalité du Christ déborde donc la personne de Jésus, et peut, dans une certaine mesure, en être disjointe. La sotériologie calvinienne se fondant sur sa christologie, les propositions (d'une part l'*unio hypostatica*, la *communicatio idiomatum*, d'autre part l'*extra carnem ou extra calvinisticum, finitum non capax infinitum*) de sa christologie sous-entendent qu'existent une continuité et une discontinuité entre le Christ et le croyant.

L'union a deux aspects, l'aspect du Christ et notre aspect. L'un est à coup sûr déjà effectué tel qu'il s'est uni avec notre nature, quand il s'est fait homme. Mais il y a encore une union plus proche et intime à réaliser dans le sens où il vit dans le croyant par son Esprit.

⁶⁴⁰ Paul Helm, *Calvin at the Centre*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 300. *Infra*, troisième partie, chapitre III, section 3.2

3. Dieu en nous : Œuvre du Saint-Esprit

La mission et l'office du Christ sont en effet de rétablir les rapports entre Dieu et l'homme, en montrant finalement Dieu à ses fidèles. Pour Calvin, notre salut réside entièrement en Jésus-Christ, et pourtant il nécessite une constante communication avec lui⁶⁴¹. Pour lui, l'œuvre du Saint-Esprit est nécessaire pour que toute l'œuvre du Christ soit nôtre. Son œuvre est au nœud de cette articulation du « pour nous » (*pros nobis*) et du « en nous » (*in nobis*). Avant de traiter de l'œuvre du Saint-Esprit qui nous unit au Christ, il faut que nous tenions compte de l'action de l'Esprit dans la vie du Christ.

3.1 L'opération du Saint-Esprit dans la vie du Christ : le rapport entre le Saint-Esprit et le Christ

L'Esprit est le Dieu créateur qui opère la création du monde, en outre il est le Dieu gardien ou gouverneur de sa création et de l'humanité. Il est aussi le Dieu rédempteur : la subjectivité et l'actualité, l'intériorisation de l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ s'effectue au niveau de l'œuvre de l'Esprit. Mais l'action sotériologique de l'Esprit ne se démarque pas seulement après l'accomplissement rédempteur de Jésus. Dès la vie de Jésus, elle commença déjà. Comment l'Esprit agit-il dans la vie christique ? Qu'est-ce que cela implique pour le rapport entre l'Esprit et le Christ ?

Le rapport de l'Esprit et du Christ occupe une place importante dans la christologie et la pneumatologie calvinienne. Selon Calvin, le Christ étant « Dieu manifesté en chair » ne peut être divisé d'avec son Saint Esprit⁶⁴². Dans la théologie calvinienne, c'est un axiome que le Christ ne peut pas être séparé de son Esprit⁶⁴³. Il enseigne une christologie pneumatique ainsi qu'une pneumatologie christique. L'une se rattache au Christ (il est porteur du Saint-Esprit) particulièrement dans les Evangiles synoptiques, l'autre se rattache au Christ (il est envoyeur

⁶⁴¹ IRC III. ii. 1, p. 13-4.

⁶⁴² Sermon 47^e sur l'Harmonie Evangélique, CO 46, col. 585.

⁶⁴³ Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens 11,27. « C'est une sottise d'imagination, de penser que nous puissions recevoir Christ sans le S. Esprit. Mais il nous faut retenir tous les deux : à savoir que nous sommes faits participants du saint Esprit, en tant que nous communiquons à Christ, et aussi que Christ ne peut être séparé de son Esprit pour être comme mort et dépouillé de sa vertu ». Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens 3,17. « The unifying principle of Calvin's thought is the absolute correlation of the Spirit and the Word ». Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*, p. 190. Voir Hesselink, « Pneumatology », dans *The Calvin Handbook*, p. 300.

du Saint-Esprit) particulièrement selon l'Évangile de Jean et dans les épîtres de Paul ainsi que dans l'épître aux Hébreux.

3.1.1 Le Christ en tant que « receveur de l'Esprit »

« Dieu (le Père) a tellement aimé le monde qu'Il a donné Son Fils unique » (Jean 3,16). Le Christ par rapport à son Père était envoyé par ce dernier. Le Père ne l'a pas envoyé tel quel, mais par son Esprit. Le Christ a reçu de Dieu l'Esprit Saint pour le faire découler sur tous les siens⁶⁴⁴. Il apparaît comme celui qui reçoit l'Esprit, pour ainsi dire le Christ était Messie, rempli de l'Esprit.

Selon Calvin, il n'a pas seulement reçu l'Esprit dans son baptême; il l'a déjà reçu dès sa conception, c'est dire que l'opération de l'Esprit jouait un rôle dans la conception de Jésus : Marie est enceinte par la vertu secrète de l'Esprit : Jésus a été conçu de l'Esprit⁶⁴⁵. Non seulement, aux yeux de Calvin, le Christ était donc formé dans la matrice de Marie, par la puissance de son Saint-Esprit, mais aussi celui-ci contribue ainsi à le sanctifier et à préparer ses œuvres. « Il est vray que d'autant qu'il (Christ) a este conceu du S. Esprit, il a aussi este retiré de toute pollution »⁶⁴⁶.

Durant l'enfance de Jésus, il était aussi dirigé par l'Esprit. Selon Luc 2,40, le garçon Jésus « croissait ». Selon Calvin, sa croissance s'accompagne et se fortifie par l'Esprit, puisque l'Esprit lui rend continuellement ses dons. La distribution des dons a pour effet de faire découler sur nous les biens de sa plénitude⁶⁴⁷.

Calvin rattache très étroitement le baptême de Jésus à l'effusion du Saint-Esprit dans son *Commentaire de l'Harmonie Evangélique* et ses *sermons sur l'Harmonie des Evangiles*⁶⁴⁸. Le baptême christique est en outre *trinitaire*. Le baptême du Fils s'accompagne de la descente de l'Esprit et de l'annonce du Père du ciel sur la filiation de Jésus. Le baptême du Christ est un événement qui démontre plus clairement Christ lui-même en tant que celui qui reçoit l'Esprit. Le ministère du Christ se prépare et commence par la réception de l'Esprit : lors de son baptême, les cieux s'ouvrent et l'Esprit de Dieu descend comme une colombe sur lui (M. 3.16).

⁶⁴⁴ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 12,18.

⁶⁴⁵ *Sermon 21^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 250, 252.

⁶⁴⁶ *Sermon 37^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 455.

⁶⁴⁷ *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 1,40.

⁶⁴⁸ *Sermon 47^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 577-588.

Cela met en évidence son ministère public⁶⁴⁹. Sur ce plan-là, on pourrait remarquer que le baptême du Christ a des aspects christologiques et ecclésiologiques par rapport à la pneumatologie⁶⁵⁰. Autrement dit, même si le Christ n'avait nul besoin d'être baptisé ou d'être oint par l'Esprit parce qu'il avait déjà possédé son propre Esprit selon sa divinité, selon son humanité, le Christ ne pouvait cependant, être ni médiateur, ni sauveur sans une préparation par l'Esprit⁶⁵¹. Cet événement du baptême montre la relation étroite entre l'Esprit et l'œuvre rédemptrice du Christ.

Le Christ continue d'être guidé par l'Esprit. Il est emmené par l'Esprit pour être tenté par le diable⁶⁵². « Le Christ a été muni d'une telle vertu de l'Esprit, les dards de Satan ne le (Christ) pouvoient navrer ne blesser »⁶⁵³. Quand la tentation fut terminée, Jésus par la vertu de l'Esprit retourna en Galilée, ce qui montre en clair sa victoire sur le diable par la puissance de l'Esprit. Le Christ en tant qu'il représente la personne publique de tous fidèles l'emporte sur le diable⁶⁵⁴. Calvin estime que la victoire de Jésus dans les Evangiles synoptiques est notre modèle constant. Par là, le triomphe final des fidèles dépend de notre union avec Christ⁶⁵⁵. Dans la synagogue à Nazareth, le Christ annonce le début de son œuvre en parlant de la présence de l'Esprit du Seigneur sur lui-même.

« Ceci est dit afin que nous sçachions que ce que Christ fait, tant en sa personne, que par ses ministres, n'est point une besongne humaine, ou concernant quelque particulier seulement, mais qu'il est envoyé de Dieu pour apporter salut à son Eglise. Car il tesmoigne qu'il ne fait rien par avis ou inspiration humaine, mais estant en toutes

⁶⁴⁹ « Combien que Jésus-Christ fust doué d'une grâce excellente et admirable de l'Esprit, toutesfois il s'est tenu en son privé comme un autre, jusques au temps que le Père le devoit manifester en public. Maintenant donc que le temps est venu, auquel il luy convient marcher pour faire l'office de Rédempteur, il est revestu de nouvelle force de l'Esprit, et non pas tant pour son regard que pour les autres (...) Et Christ se préparant à prescher l'Evangile, a esté baptisé, et a receu ensemble le saint Esprit. Ainsi donc Jehan voit le saint Esprit descendant sur Christ, et par cela est admonesté qu'il ne faut chercher en luy rien de charnel ou terrien, mais qu'il vient comme un homme rempli de Dieu, et descendu du ciel, auquel la vertu du saint Esprit règne. Vray est qu'il est Dieu manifesté en chair : mais encores en la condition mesme de ministre et serviteur qu'il a prinse, et en sa nature humaine il nous faut considérer une vertu céleste ». *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 3,16.

⁶⁵⁰ « Or quand il est dit que Iesus Christ a este rempli du S. Esprit, ce n'estoit pas qu'il en eust besoin (comme nous avons monstré) quant à sa personne: mais ç'a este pour tout le corps de son Eglise ». *Sermon 48^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 596.

⁶⁵¹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 3,16.

⁶⁵² « C'est que l'Esprit a conduit nostre Seigneur Iesus Christ au desert: ainsi Dieu non seulement a voulu qu'il fust tenté, mais luy a donné son S. Esprit pour conducteur et pour guide ». *Sermon 48^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 597.

⁶⁵³ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 4,3.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 4,1.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

choses conduit et gouverné par l'Esprit de Dieu »⁶⁵⁶.

Pourquoi le Christ annonce-t-il recevoir sa plénitude de l'Esprit dès le début de son œuvre ? Calvin y dégage trois choses. Premièrement, le Christ a reçu la plénitude de l'Esprit afin d'être témoin et ambassadeur de notre réconciliation avec Dieu. Deuxièmement par la vertu de son Esprit, il a fait et accompli tous les biens qui sont promis. Troisièmement, la prédication de l'Évangile vraie et accompagnée d'efficace, ne dépend pas de grande éloquence et bravades de paroles résonnantes, mais en la vertu céleste de l'Esprit⁶⁵⁷.

Le Christ prêche le royaume de Dieu (Marc 1,15) : Jésus parle : « si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre » (Mat. 12,28). Calvin dit que le royaume de Dieu que Jésus a prêché est soutenu et grandi par la puissance de l'Esprit. « Dieu ayant manifesté son Messias, vouloit redresser leur salut du tout déchu et abatu, et restablir son Royaume entre'eux »⁶⁵⁸. Aussi, selon Calvin, le Christ guérit de maladie et d'infirmité par la puissance de l'Esprit⁶⁵⁹.

Il a été dirigé par l'Esprit non seulement durant toute sa vie sur la terre, mais aussi durant sa passion, et sa mort. Calvin ne cesse pas de comprendre que la passion et la mort du Christ se trouvent pareillement dans la vertu de l'Esprit : que le Christ vainc une « frayeur et épouvantement » qui vient de la colère de Dieu, c'est possible par la vertu singulière et miraculeuse de l'Esprit. Surtout, que la vertu de l'Esprit apparaît dans la passion et la mort du Christ, c'est que l'efficace de l'Esprit est nécessaire pour qu'elles deviennent notre salut⁶⁶⁰.

Krusche a insisté sur le fait que toutes les paroles et les actions du Christ doivent être comprises à la lumière de la pneumatologie⁶⁶¹. Le Christ a fait tout grâce à l'Esprit : « Certes la vertu du S. Esprit reluisoit magnifiquement en tous les dits et faits de Christ »⁶⁶². Guidé par

⁶⁵⁶ *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 4,18.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, 4, 17-18.

⁶⁵⁸ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 12, 28.

⁶⁵⁹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 9,20 ; 9,22. « Par son saint Esprit il l'a tirée à soy, afin qu'elle receust guarison ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 8,45.

⁶⁶⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 9,14.

⁶⁶¹ Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, p. 135. Calvin écrit que le Christ parle et agit par l'Esprit : « Il est bien vrai que Jésus-Christ a fait office de Docteur ; mais pour donner à connaître son Père, il a usé de la révélation secrète du Saint-Esprit, et non point seulement du son de la voix. Il entend donc qu'il a enseigné ses Apôtres avec efficace. Au reste, parce que leur foi était encore débile, il promet de plus grands avancements pour le temps à venir, et par ce moyen il les prépare à espérer une plus ample grâce du Saint-Esprit ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,26. Calvin dit également : « Je confesse bien que le Saint-Esprit a conduit et gouverné toutes les affections du Seigneur Jésus ». *Ibid.*, 13,21.

⁶⁶² *Le Commentaire sur l'Évangile de Marc* 3,20.

l'Esprit, le Christ proclame, enseigne, guérit, lutte, souffre et il ressuscite. La christologie calvinienne est ainsi définie de manière pneumatologique⁶⁶³.

3.1.2 Le Christ en tant que « donateur de l'Esprit »

Le Christ s'est offert lui-même comme sacrifice par le Saint-Esprit éternel. Il a souffert et il est mort mais a été ressuscité par la puissance du même Esprit⁶⁶⁴.

« En un autre passage, il montre que Dieu n'a point ressuscité son Fils de la mort, pour mettre seulement en avant un chef-d'œuvre de sa vertu, mais pour déployer une même efficace de son Esprit sur les fidèles (Col. 3,4). C'est pourquoi il nomme cet Esprit, vie, quand il habite en nous, parce qu'il nous est donné à cette fin de vivifier ce que nous avons de mortel (...) Jésus-Christ est donc ressuscité pour nous avoir comme compagnons de la vie future. Le Père l'a ressuscité comme Chef de l'Eglise, de laquelle il ne souffre nullement d'être séparé. Il est ressuscité par la vertu du Saint-Esprit, qui nous est commun avec lui quant à l'office de vivifier ; bref, il est ressuscité pour nous être résurrection et vie »⁶⁶⁵.

Calvin appelle Esprit celui qui ressuscite. Le Christ s'était soumis à la mort en raison de l'infirmité de la chair, mais il a vaincu la mort par l'opération de l'Esprit saint⁶⁶⁶. En la résurrection du Christ, la puissance du Saint-Esprit a été démontrée, par elle le Christ a ouvertement déclaré sa divinité⁶⁶⁷. La signification de la résurrection de Jésus consiste en ce que Jésus est ressuscité des morts pour son peuple et son Eglise⁶⁶⁸. Dans *le Commentaire sur les Actes des Apôtres* (1554) Calvin met la résurrection du Christ en perspective pneumatologique, ecclésiologique et eschatologique⁶⁶⁹. Le don de l'Esprit est un fruit de la résurrection du Christ. Il est l'auteur d'un si excellent miracle. Il n'est point ressuscité pour lui personnel-

⁶⁶³ Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, p. 151.

⁶⁶⁴ IRC II. xvi. 13, p. 295. « Il (Christ) est ressuscité en la vertu de l'Esprit (...) L'Esprit pour la puissance Divine, pour laquelle Christ a obtenu victoire sur la mort ». *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 3,18.

⁶⁶⁵ IRC III. xxv. 3, p. 476-7.

⁶⁶⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,4

⁶⁶⁷ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,61.

⁶⁶⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,11.

⁶⁶⁹ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 2,25.

lement, mais afin de faire participer toute l'Eglise à sa vie en répandant son Saint-Esprit⁶⁷⁰. « Aussi est-il dit qu'il est entré au Royaume de Dieu afin que, vivant perpétuellement, il donne aussi une béatitude éternelle aux siens. Puisque le Seigneur Jésus est ressuscité plutôt pour nous que pour lui, la perpétuité de vie qui lui été octroyée par son Père s'étend à nous tous et est nôtre »⁶⁷¹. « Parquoy quiconque confesse que Christ est ressuscité, iceluy afferme qu'il en adviendra autant de nous : d'autant que *Christ n'est point ressuscité pour soy, mais pour nous*. Car le chef ne doit pas estre séparé de ses membres. D'avantage, en la résurrection de Christ est contenu l'accomplissement de nostre rédemption et salut »⁶⁷². En outre, Calvin comprend que l'Esprit fait le même travail tant pour le Christ que pour les fidèles qui appartiennent au Christ. Dieu les fera ressusciter par la puissance de l'Esprit. « Si Christ a esté ressuscité par la puissance de l'Esprit de Dieu, et ainsi est que l'Esprit ha une puissance éternelle, il desployera icelle mesme en nous aussi »⁶⁷³.

Si le Christ est celui qui reçoit l'Esprit, après sa résurrection et son établissement à la droite de Dieu, il apparaît aussi comme celui qui rend le même Esprit. Avant sa résurrection, le Christ avait été le seul à recevoir l'Esprit. Mais dans l'exaltation de Christ, l'Esprit a été donné par le « Christ exalté » pour les disciples et ses fidèles. Dès le moment où le Christ receveur monte à la droite de Dieu, il devient le Christ donateur. Tout le gouvernement du Christ par l'Esprit dans la vie terrestre christique s'applique au tout gouvernement par l'Esprit du « Christ aux cieus » à l'endroit de nous : « Dieu donc ne regne point en ceste façon sinon quand l'Evangile nous est presche, et que nostre Seigneur Iesus Christ, qui a este constitué son lieutenant, nous gouverne tant par sa parole que par son S. Esprit »⁶⁷⁴. Le Christ, ayant reçu le Saint-Esprit dans son humanité, le communique pour ses enfants et l'Eglise qui est son corps⁶⁷⁵.

3.2 L'opération du Saint-Esprit qui nous unit à Jésus Christ

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 2,32.

⁶⁷¹ *Ibid.*, 13,34.

⁶⁷² *Le Commentaire sur la deuxième épître à Timothée* 2,8. *Le Commentaire sur l'Evangile de Marc* 16,13.

⁶⁷³ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,11

⁶⁷⁴ *Sermon 40^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 491.

⁶⁷⁵ *IRC* II. xv. 2. II. xiii 1. III. i. 2. « L'œuvre des hommes n'est rien de soy: mais que le saint Esprit fait le tout, et qu'il est donné de nostre Seigneur Iesus Christ ». *Sermon 46^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 567.

Le Christ en tant que « cause matérielle » (fondement du salut) a complété tout, au sens où il travaille pour nous (*pro nobis*). Autrement dit, il a fait et accompli l'œuvre rédemptrice en dehors de nous (*extra nos*). C'est dire que le grand salut est objectivement accompli par le Christ. Mais si nous considérons seulement le Christ comme l'« autrui », selon l'expression de Calvin, si « nous le regardons *de loin et hors nous et d'une froide spéculation* », Christ nous reste comme « oisif » (inactif). En termes théologiques, l'« *historia salutis* » (l'histoire de la rédemption), à savoir la naissance, la mort et la résurrection du Christ est inutile à l'homme jusqu'à devenir l'« *ordo salutis* » (l'application de la rédemption), si le Christ reste toujours *extra nos*. Ainsi, le troisième livre de *l'Institution chrétienne* commence par établir une relation entre l'*historia salutis* et l'*ordo salutis* par la doctrine de l'œuvre du Saint Esprit.

« Premièrement il est à noter, cependant que nous sommes hors de Christ et séparez d'avec luy, que tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance (...). Pource que rien de ce qu'il possède ne nous appartient, comme nous avons dit, iusques à ce que nous soyons faits un avec luy (...) »⁶⁷⁶

Donc, il faut que l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ se réalise pour chaque individu, dans l'union avec lui. Cela signifie qu'il nous faut participer tant aux bienfaits que Christ a faits pour nous qu'au Christ lui-même. Or pour le moment, le Christ est au ciel, et nous, nous sommes sur la terre : comment pourrions-nous nous l'approprier ? C'est par une opération secrète de l'Esprit. L'Esprit œuvre « ici » « en bas » pour que Christ qui est là-haut, habite subjectivement *in nobis* (en nous). Cela se fait par une force plus grande et plus pénétrante de l'Esprit que tout ce qui est de l'homme. C'est le Saint-Esprit qui imprime ce salut au plus profond de l'existence du croyant.

« Or combien que nous obtenions cela par foy, néanmoins puisque nous voyons que tous indifféremment n'embrassent pas ceste communication de Iesus Christ, laquelle est offerte par l'Evangile, la raison nous induit à monter plus haut, pour nous enquérir de *la vertu et opération secrète du S. Esprit, laquelle est cause que nous iouissons de Christ et de tous ses biens* »⁶⁷⁷.

A cet égard, il nous semble que la doctrine calviniste s'appuie sur la célèbre formule du

⁶⁷⁶ IRC III. i. 1, p. 7-8.

⁶⁷⁷ *Ibid.*

réformateur Philip Mélanchthon : « *Hoc est Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere* » (Connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits)⁶⁷⁸. Cette thèse de Mélanchthon indique en Jésus-Christ la personne à l'œuvre, c'est-à-dire la christologie à la sotériologie (pneumatologie). Il en va même chez Calvin. Il écrit :

« La foi ne doit pas être arrêtée en la seule essence du Christ, mais être attentive à sa puissance et à son office. Car il profiterait bien peu de savoir qui est le Christ, s'il faut ainsi parler, si ce second point aussi n'y est ajouté ; à savoir ce qu'il veut être envers nous et à quelle fin le Père l'a envoyé. De là est advenu que les papistes n'ont qu'une ombre du Christ, d'autant qu'ils ne se sont souciés que d'appréhender son essence nue ; et cependant ils n'ont pas tenu compte de son règne, qui consiste en la puissance de sauveur »⁶⁷⁹.

Toute perspective christologique calviniste demeure sotériologique. Chez Calvin, l'important, c'est que le Christ est « présent » dans le cœur des fidèles. Et cette présence se réalise définitivement par l'Esprit dans la mesure où il rend le Christ *vivant et présent*. Le Christ chez Calvin ne pouvant pas seulement rester intérieur à l'histoire, au-delà de cela il est « vivant et présent » par son Esprit. C'est l'Esprit, et lui seul, qui fait vivre (habiter) le Christ en nous. « Il est bien véritable que le Christ habite avec nous et en nous par son Esprit »⁶⁸⁰. L'expression de l'habitation connote la symbolique du Temple, où demeurerait la présence divine.

L'Esprit fait non seulement habiter le Christ en nous mais il l'unit aussi à nous. L'« habitation » et l'« union » par l'Esprit chez Calvin expriment une même réalité du salut christique : il pense que « Christ habite » et « Christ est un avec nous » ont le même contenu. L'habitation du Christ et le fait d'être l'un avec Christ ont pour but de partager les « biens desquels le Père l'a enrichi et rempli »⁶⁸¹.

Pour cette union, Calvin exprime l'Esprit par le mot « lien » : la vertu secrète du Saint Esprit est le « lien » (*vinculum*) de notre conjonction avec notre Sauveur.

⁶⁷⁸ Mélanchthon, *Loci* 1521, MWA² II/1, 20, 27-9, cité par Christoph Strohm, « Methodology in discussion of "Calvin and Calvinism" », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève, Droz, 2004, p. 74.

⁶⁷⁹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,49. « Au reste, par ces paroles nous sommes enseignés, que nous savons qui est Christ, quand nous entendons ce que le Père nous a donné en lui, et quels biens il nous apporte ». *Ibid.*, 4,10.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, 14,3.

⁶⁸¹ *IRC* III. i. 1, p. 8.

« Le Saint Esprit est comme le *lien* par lequel le Fils de Dieu nous unit à soy avec efficace »⁶⁸².

« Pourtant le *lien* de ceste conionction est donc le saint Esprit, par lequel nous sommes uniz ensemble, et est comme canal ou conduit, par lequel tout ce que Christ est et possède, descend iusqu'à nous »⁶⁸³.

En ce qui concerne l'union avec Christ, en fait, le thème de l'enseignement de l'œuvre de l'Esprit est fréquent chez Calvin. « Il besoingne tellement *par la vertu de son saint Esprit* que nous sommes uniz à luy »⁶⁸⁴. « Nous sommes uniz à Jésus-Christ *par la vertu secrète de son Esprit* »⁶⁸⁵. Ces perspectives disent bien que l'Esprit agit de façon efficace pour que l'œuvre de Christ soit appliquée aux fidèles, il les joint au Christ. Mais une question surgit ici : comment l'Esprit Saint nous unit-il au Christ ? Il unit le croyant au Christ de trois manières⁶⁸⁶.

1. l'Esprit nous unit au Christ en nous révélant le Christ dans et par la Bible. Cela se fait par l'illumination de l'Esprit sur notre entendement (intelligence). Calvin met l'accent sur le fait que l'union avec Christ se rattache à la fois à la Parole extérieure et à l'Esprit intérieur : l'une est le fondement de l'union et l'autre est sa réalisation. Le Christ s'est déjà manifesté par sa Parole extérieure ou objective, et en même temps il faut qu'il agisse intérieurement par son Esprit. Certes, on reconnaît que Calvin discerne l'œuvre de l'Esprit Saint non seulement dans la rédaction des écrits bibliques, mais aussi dans le « témoignage intérieur », par lequel cet Esprit nous convainc que c'est le Christ vivant lui-même. Le Saint-Esprit enregistre les paroles du Christ, il les atteste, il en témoigne. Le Réformateur écrit : « C'est que Dieu besoigne doublement en nous ; *au dedans par son Esprit, au dehors par sa parolle* »⁶⁸⁷. C'est pourquoi Calvin rappelle que « tout ce qui appartient à la vraie connaissance de Dieu, ce sont

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ *IRC IV.* xvii. 13, p. 387.

⁶⁸⁴ *Sermon 9^e sur la Passion, CO 46,* col 953. « Il (Christ) s'unit avec nous que *par son Esprit, et par la grâce et vertu d'iceluy* il nous fait ses membres (Ephés. 5,30), pour nous retenir à soy et pour estre mutuellement possédé de nous ». *IRC III.* i. 3, p. 11. « Où il appert qu'il distingue notamment l'essence de la chair, d'avec *la vertu de l'Esprit, laquelle nous conioinct à Christ, combien que nous en soyons séparez par distance de lieu* ». *IRC IV.* xvii. 28, p. 414.

⁶⁸⁵ *IRC III.* xi. 5, p. 208.

⁶⁸⁶ « L'Esprit de Dieu, à la vérité, est celuy seul qui peut toucher et esmouvoir noz cueurs, illuminer noz entendemens, et assurer noz consciences: tellement que tout cela doit estre iugé son œuvre propre, pour luy en rendre louenge ». *Le Catéchisme de Genève, CO 6,* col. 111.

⁶⁸⁷ *IRC II.* v. 5, p. 88.

dons du Saint-Esprit »⁶⁸⁸. Il écrit aussi : « comme nous ne pouvons par notre propre vertu et puissance parvenir à sonder les secrets de Dieu, ainsi par la grâce du Saint-Esprit nous sommes introduits en une connaissance claire et certaine de ceux-ci »⁶⁸⁹.

Pour cette raison, Calvin qui emprunte à saint Augustin⁶⁹⁰ sa notion de « Maître intérieur » entend appeler que l'Esprit est le « *maistre intérieur* » (*interioris magister*)⁶⁹¹. La même idée se trouve dans son *Commentaire de l'Harmonie Evangélique*. « Nous voyons que quand l'Esprit du Christ, qui est le *maistre intérieur*, fait son office, la peine du ministre qui parle n'est pas vaine. Car le Christ après avoir donné aux siens l'Esprit d'intelligence, leur déduit les Ecritures avec fruit. Quant aux réprouvez, combien qu'envers eux la voix externe s'évanouisse comme morte »⁶⁹². C'est pourquoi l'Esprit ne peut être séparé de l'Ecriture qui montre le Christ : autrement dit, sans la Parole de Dieu et sans l'illumination de sa Parole, l'union avec Christ n'existe pas chez Calvin. L'Esprit illumine la Parole du Christ et donne accès à la Parole aux hommes qui la lisent et l'écoutent. « Pourtant la Parole nue ne profite de rien sans illumination du saint Esprit »⁶⁹³. L'Esprit pour cette union utilise essentiellement la « Parole ». Celle-ci est l'un des moyens de la grâce : « la Parole de vérité était l'instrument du salut »⁶⁹⁴, si bien que l'union n'est pas immédiate.

2. L'Esprit nous unit au Christ en scellant dans le cœur la connaissance qui est déjà illuminée par lui-même : il confirme le témoignage du Christ et la certitude de la grâce de Dieu dans notre cœur : l'illumination de l'esprit humain par l'Esprit-Saint vient « toucher et émou-

⁶⁸⁸ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 12,3.

⁶⁸⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 11,34. « Tous les hommes ne savent quel est le conseil de Dieu ni quelle est la volonté d'icelui. Car qui a été son conseiller ? C'est donc un secret inaccessible aux hommes. Mais si l'Esprit même de Dieu nous y introduit, c'est-à-dire qu'il nous rende certains des choses qui sont autrement cachées à notre sens, il n'aura plus d'occasion de douter : car l'Esprit de Dieu n'ignore point ce qui est en lui ». *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 2,11.

⁶⁹⁰ Nous retrouvons, ici, un enseignement de S. Augustin, en particulier dans son *De Magistro*, ch. XIV, et dans son *De praedestinatione Sanctorum*, ch. VIII, sur la maîtrise du Saint-Esprit, cité par J. Cadier (éd.), *L'Institution chrétienne* III, p. 13.

⁶⁹¹ IRC III. i. 4, p. 12. « Il (l'Esprit) est le *maistre intérieur*, par le moyen duquel la promesse de salut entre en nous et transperce nos âmes, et qu'autrement elle ne feroit que battre l'air, ou sonner à nos oreilles ». IRC III. ii. 34, p. 54. « Pourtant elle ne peut entrer en notre esprit, sinon que l'Esprit de Dieu, qui est le *Maistre intérieur*, luy donne accès par son illumination ». Il est « le *Maistre intérieur des âmes* ». IRC IV. xiv. 9, p. 297.

⁶⁹² *Le Commentaire sur l'Evangile de Luc* 24,46. *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 16,12-13 : « L'Esprit que le Fils de Dieu a promis à ses Apôtres est appelé *Maître ou Docteur parfait de vérité* ».

⁶⁹³ IRC III. ii. 33, p. 53. Par rapport de dialectique « intérieur-extérieur », l'action spéciale du Saint-Esprit à propos de la vocation doit être notée : pour que *l'appel extérieur de Dieu ne reste pas vain*, la vertu d'une action spéciale du Saint Esprit adresse et suscite une « vocation intérieure ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,15.

⁶⁹⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,13.

voir nos cœurs ».

« Il reste en après, que ce que l'entendement a reçu soit planté dedans le cœur. Car si la parole de Dieu voltige seulement au cerveau, elle n'est point encore reçue par foy. Mais lors sa vraie réception est, quand elle a pris racine au profond du cœur, pour estre une forteresse invincible à soutenir et repousser tous assauts des tentations. Or s'il est vray que la vraie intelligence de nostre esprit soit illumination de l'Esprit de Dieu, sa vertu apparoist beaucoup plus évidemment en une telle confirmation du cœur assavoir, d'autant qu'il y a plus de deffiance au cœur que d'aveuglement en l'esprit : et qu'il est plus difficile de donner assurance au cœur, que d'instruire l'entendement »⁶⁹⁵.

Ce texte nous permet de montrer vraiment que Calvin n'est pas le théologien intransigent et intellectualiste qu'on a trop souvent tendance à voir en lui. C'est dans le cœur même que s'achève l'activité de l'Esprit⁶⁹⁶. Calvin sait que, dans la vie religieuse, l'émotion étant fondamentale, par les sentiments, la voie vers la rencontre avec Dieu est ouverte⁶⁹⁷. Calvin affirme la confirmation du cœur comme un « sceau pour sceller en nos cœurs les memes lesquelles il a premièrement imprimées en nostre entendement »⁶⁹⁸.

3. Il nous unit au Christ en poursuivant par le don d'« assurance de la conscience ». Cela signifie que notre salut est certain. La confirmation et l'assurance de la conscience viennent du sceau du Saint-Esprit. « La vraie persuasion que les fidèles ont de la Parole de Dieu, de leur salut et de toute la religion, ne procède donc point du sens de la chair, ni des raisons humaines ou philosophiques, mais du sceau du Saint-Esprit, qui rend leurs consciences tellement assurées, qu'ils n'en sont plus en doute »⁶⁹⁹.

Ces trois manières de l'action de l'Esprit témoignent du fait que l'essence de l'œuvre du Saint Esprit consiste en l'application de l'œuvre rédemptrice christique. Dans le Catéchisme

⁶⁹⁵ IRC III. ii. 36, p. 56. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,13 constate aussi : « Nous n'avons pas une telle fermeté de cœur, que la vérité de Dieu surmonte en nous toutes les tentations de Satan, jusqu'à ce que le Saint-Esprit nous y ait confirmés ».

⁶⁹⁶ « Premièrement entant que l'entendement de l'homme est illuminée pour entendre la vérité de Dieu. Puis après que le cœur est en icelle fortifié (...) Et encore ne suffit-il point que l'entendement soit illuminé par l'Esprit de Dieu, sinon que le cœur soit confirmé par sa vertu ». IRC III. ii. 33, p. 53.

⁶⁹⁷ Keller, *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*, p. 99.

⁶⁹⁸ IRC III. ii. 36, p. 56.

⁶⁹⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,13.

de 1541/1542, Calvin évoque le Saint Esprit de manière encore plus explicite :

« C'est à dire que *le saint Esprit habitant en noz cueurs*, nous fait sentir la vertu de nostre Seigneur Iesus (Rom. 5, 5). Car il nous illumine pour nous faire congnoistre ses graces : il les seelle et imprime en noz âmes, et leur donne lieu en nous (Ephes. 1, 13). Il nous regenere et fait nouvelles creatures (Tit. 3, 5) : tellement que par son moyen nous recevons tous les biens et dons, qui nous sont offerts en Iesus Christ »⁷⁰⁰.

En conclusion, on sait que le motif dominant calviniste et le principe structurant de l'ordre du salut doit consister en l'union avec Christ dans l'Esprit. Le fruit du Christ est l'effet de l'opération du Saint Esprit⁷⁰¹. En outre, l'union avec Christ par l'Esprit nous indique que cette union n'est pas simplement concernée par des faits objectifs, mais par l'expérience intérieure de celui qui est en train de recevoir l'action de Dieu qui sauve. Et pour cette union, notre foi est le « chef-œuvre » de l'Esprit. Il nous reste à traiter de la foi qui est le mode de transmission du salut par l'Esprit.

3.1.3 La foi qui reçoit le Christ

La foi est la « *cause formelle* » chez Calvin⁷⁰². La foi calviniste n'est pas une acceptation machinale de quelques thèses théologiques. Elle est une conviction existentielle accompagnée de « fiance ». C'est un fait qui a entièrement bouleversé toute pensée, toute vie et tous projets. Elle touche au plus profond de l'âme. Car Christ habite dans le cœur du croyant *par la foi* (*Christus habitat in cordibus nostris per fidem*)⁷⁰³. Comme Calvin, Luther n'a pas compris la foi au sens psychologique ou scientifique, mais, christologiquement, comme la présence du

⁷⁰⁰ *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 37.

⁷⁰¹ Spijker, « “*Extra nos*” and “*in nobis*” by Calvin in a Pneumatological Light », p. 45.

⁷⁰² Dans la terminologie calvinienne, la « cause formelle » de l'Aristote et de la théologie scolastique est remplacée par la « cause instrumentale ». Elles sont synonymes. « ... que Christ avec son sang en est la matière ; que la foi, conçue par la parole, en est la forme ou l'instrument (...) » *Le commentaire sur l'épître aux Romains* 3, 24. « Quand on vient à parler de la *cause formelle*, il est vrai que le Saint-Esprit tient la première place et, avec lui, l'*instrument intérieur* que sont la prédication de l'Évangile et le baptême ». *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 22,16.

⁷⁰³ CO 12, col. 488, cité par W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 35.

Christ : « Christ est présent dans la foi même » (*In ipsa fide Christus adest*)⁷⁰⁴. Le Christ est présent et agissant en cette foi.

Selon Calvin, Christ est le « perpetual object de la foy » pour autant qu'elle ait toute sa fermeté en Jésus Christ⁷⁰⁵. La foi seule fait recevoir et posséder le Christ⁷⁰⁶. C'est-à-dire, nous obtenons tous les biens de Christ, ainsi que finalement Christ lui-même, par la foi. « Que par la foy nous soyons unis à nostre Seigneur iesus Christ, comme membres de son corps »⁷⁰⁷. Et cette foi est commencée par l'Esprit. « La foy ne peut parvenir d'ailleurs que de l'Esprit »⁷⁰⁸. L'« auteur de la foy » est l'Esprit⁷⁰⁹. En donnant la foi aux fidèles, l'Esprit amène à la clarté de l'Évangile⁷¹⁰, puisque l'« office comme propre » que Christ attribue à l'Esprit consiste à faire connaître ce qu'il a enseigné aux disciples. La foi est une « opération secrète du Saint-Esprit ».

« Voilà donc comme *par la vertu de l'Esprit*, et non point par ordre de nature, ni d'une façon commune, nous sommes des os de nostre Seigneur Iesus Christ et de sa chair, que nous sommes membres de son corps, d'autant qu'il nous est ordonné et établi de Dieu son Père comme Chef. *Mais (comme i'ay dit) cela se fait par une vertu secrete, laquelle nous ne comprenons que par foy* »⁷¹¹.

« Quand donc *par la foi nous sommes entés et incorporés au Christ*, nous obtenons le droit d'adoption, pour être enfants de Dieu »⁷¹².

Bien que la foi soit la réponse de l'homme à l'œuvre divine, elle n'est cependant pas l'œuvre de l'homme ; elle vient en vérité de la vertu du Saint-Esprit, pour ainsi dire, elle est l'œuvre de Dieu. Retenons deux points dans l'idée calvinienne qui souligne l'origine divine de la foi⁷¹³.

⁷⁰⁴ Luther, *Épître aux Galates*, dans (trad. par R-H. Esnault), *Œuvre* Tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 142.

⁷⁰⁵ *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*, CO 22, col. 49, cité par W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 43. « La foy laquelle a toute sa fermeté en Iesus Christ ». IRC III. ii. 1, p. 15.

⁷⁰⁶ « La raison est parce que par la foi nous le (Christ) recevons, afin qu'il habite en nous, et que nous soyons faits participants de lui, voire faits un avec lui ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,47.

⁷⁰⁷ CO 50, col. 293, cité par W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 37.

⁷⁰⁸ IRC III. i. 4, p. 12.

⁷⁰⁹ IRC III. ii. 33, p. 53.

⁷¹⁰ IRC III. i. 4, p. 11.

⁷¹¹ *Sermon 61^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 769.

⁷¹² *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 1,12.

⁷¹³ Lee Sou-Young, « La notion d'expérience chez Calvin d'après *Institution de la religion chrétienne* », p. 76-7.

1. La foi est *un don de Dieu*⁷¹⁴. « C'est donc un *singulier don de Dieu que la foy (...)* »⁷¹⁵ « C'est bien *Dieu qui nous inspire la foy* »⁷¹⁶. Dans l'*Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*, Calvin ajoute au sous-titre où il traite de la foi : « *Que la foy est don de Dieu* ». L'homme ne peut posséder la foi à partir de son propre mouvement ni de sa volonté ni de son effort. Elle ne vient jamais des choses humaines, quoi que ce soit⁷¹⁷. Car la foi dépasse la limite humaine : « La lumière de la foi est, insiste-t-il, trop excellente pour dire que les hommes la puissent donner »⁷¹⁸. Du coup, c'est un « don céleste et supernaturel »⁷¹⁹.

De plus, affirmer que cette foi est un don de Dieu, c'est dire que la foi est gratuitement donnée. Du fait que la foi ne repose pas sur le mérite de l'homme ni sur sa vertu, elle dépend uniquement de la miséricorde de Dieu, de sa pure grâce et de la faveur de Dieu. On peut alors se demander sur quoi reposent la grâce et la miséricorde de Dieu.

2. La foi se fonde sur *l'élection de Dieu*. Le premier effet de la prédestination est de donner aux élus la foi. La foi n'est donc réservée qu'aux enfants élus de Dieu. Selon Calvin, la foi est le « *fruct de nostre élection* »⁷²⁰. De même, Calvin ne se lasse jamais de dire que l'élection est « *mère de la foy* »⁷²¹. Pour le croyant, sa foi est *signe de l'élection et critère* auquel le fidèle reconnaît certes son élection. « Or il appert que la foy est un gage singulier de son amour paternelle, lequel il réserve comme caché à ses enfans qu'il a adoptez »⁷²². Calvin déclare à maintes reprises que l'élection divine est l'origine et la cause de notre foi : « La source et cause de nostre foy est l'élection de Dieu.... je di que l'élection precede bien la foy, mais que nous la cognoissons par foy »⁷²³. La foi est non pas la source, mais la preuve de l'élection.

⁷¹⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,8 : « Au reste, premièrement ceci est digne d'être considéré, qu'il loue leur foi de telle manière que toutefois il la rapporte à Dieu, nous enseignant par là que la foi est un don de Dieu ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* 3,2 : « La foy n'est pas en tous. Mais ceste façon de parler est ambiguë, et seroit plus obscure. Retenons donc les mots de saint Paul, par lesquels il signifie que *la foy est un don de Dieu* ».

⁷¹⁵ *IRC* III. ii. 33, p. 53.

⁷¹⁶ *IRC* IV. i. 5, p. 12.

⁷¹⁷ « La foi n'est pas une chose qui dépend de la volonté des hommes, en sorte qu'indifféremment ou à l'aventure celui-ci et celui-là croient (...) » *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 6,37.

⁷¹⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 10,17.

⁷¹⁹ « Il monstre que c'est un don céleste et supernaturel que les esleuz reçoivent Iesus christ par foy ». *IRC* III. i. 4, p. 12.

⁷²⁰ *IRC* III. ii. 11, p. 27.

⁷²¹ *IRC* III. xxii. 10, p. 430.

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione - De la prédestination éternelle*, éd. Wilhelm H. Neuser,

Les mouvements pentecôtistes contemporains ont tendance à trouver les signes extérieurs du baptême du Saint-Esprit dans le don des langues, de prophétie et de guérison. Chez eux la foi se réduit plutôt en un moyen de faire recevoir les dons du Saint-Esprit. A la différence de ce point de vue, pour Calvin, le « principal chef-d'œuvre » de l'Esprit est la foi⁷²⁴. Dire que le « principal chef-d'œuvre » de l'Esprit est la foi, c'est relever le fait que l'importance, la possession, et la suprématie de la foi s'attachent à l'Esprit. Non seulement l'œuvre ultime (la plus importante) que l'Esprit fait dans les fidèles c'est la foi mais aussi l'œuvre qu'il commence, continue et achève c'est aussi la foi⁷²⁵: pour cette raison, la plupart de ces termes employés pour exprimer la vertu et l'opération de l'Esprit se rapporte à la foi.

Le Réformateur accentue le but de la foi : le salut. Par la foi, « tous ceux qui sont adoptés de Dieu pour enfants entrent en possession du royaume de Dieu »⁷²⁶. Chez S. Paul : « Il nous est montré que la foi nous est comme une clef pour nous ouvrir le royaume de paradis »⁷²⁷. Pour Calvin, la communion que nous avons avec Christ, est un fruit de la foi (*fidei effectus*)⁷²⁸. L'homme s'approprie le salut par la foi qui permet, à elle-seule, d'entrer dans la communion avec Christ. Cette union avec le Christ dont parle Calvin naît donc de la foi : l'Esprit suscite en l'homme la foi par laquelle l'œuvre du Christ devient nôtre.

« La foi ne regarde point seulement Christ comme bien eslongné de nous, mais elle le reçoit et embrasse, afin qu'il soit fait nostre, et qu'il habite en nous : elle fait que nous sommes incorporez avec lui, que nous avons une vie commune avec lui : brief, que nous sommes un avec lui »⁷²⁹.

texte français établi par Olivier Fatio (Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita, séries III, *Scripta ecclesiastica*, Genève, Droz, 1998, p. 155-7. Le texte latin est « *Fidei quidem nostrae origo et causa est divina electio. Prior quidem fide est electio, sed ex fide discitur* ». p. 154.

⁷²⁴ IRC III. i. 4. Titre du chapitre 20 : « de l'oraison laquelle est le principal exercice de la foi ». « Certes la foi demeurerait oiseuse, voire mesmes morte, si n'estoit l'invocation ». *Commentaire des Psaumes* 145,18.

⁷²⁵ « Le saint Esprit ne commence pas seulement la foi, mais l'augmente par degrez, iusques à ce qu'il nous ait mené iusques au royaume des cieux ». IRC III. ii. 33, p. 53.

⁷²⁶ IRC III. ii. 14, p. 32.

⁷²⁷ Jean Calvin, *Sermons sur la Genese. Chapitres 11,5-20,7*, Max Engammare (éd.), *Supplementa Calviniana*. Sermons inediti, Vol. XI/2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 765.

⁷²⁸ Spijker, « "Extra nos" and "in nobis" by Calvin in a Pneumatological Light », p. 48. Cf., *Le commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 3,17.

⁷²⁹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,35.

4. Le but de l'union qui se fait dans l'œuvre trinitaire : *Soli Deo Gloria* !

Nous voudrions, en guise de conclusion de cette deuxième partie, traiter d'abord de la finalité du salut et ensuite considérer la thématique de la causalité.

1) Selon Calvin, le Père, c'est Dieu comme auteur effectif du salut : la « cause efficiente » est la miséricorde de Dieu qui se manifeste dans son élection. Le Fils, c'est Dieu en tant qu'auteur matériel du salut, en tant que transmetteur du salut : le Fils avec son obéissance, nous a permis d'acquérir la justice, c'est la « cause matérielle ». L'Esprit, c'est Dieu se faisant le propre instrument de propagation de l'œuvre qu'il a voulue comme Père et réalisée comme Fils. Pour Calvin, la « cause instrumentale » est la foi qui se trouve dans l'œuvre principale de l'Esprit.

Enfin, la « cause finale » du salut, c'est-à-dire, le but du salut, c'est « à Dieu seul la gloire » (*soli Deo gloria*). Calvin relève à plusieurs reprises la gloire de Dieu en tant que cause finale :

« La gloire de la justice et de la bonté de Dieu est la cause finale de cette justice »⁷³⁰.

« La cause finale, c'est la louange de la grâce »⁷³¹.

« Quant à la cause finale, l'Apostre dit que c'a été pour démonstrer la iustice de Dieu, et glorifier sa bonté (...) »⁷³²

« ... tant de témoignages de l'Escriture qui disent que la fin souveraine de notre salut est la gloire de Dieu »⁷³³.

Qu'est-ce que la fin de l'élection, du salut et de la bienveillance paternelle de Dieu ? C'est afin que Dieu soit glorifié en nous⁷³⁴. De là vient que Calvin cherche à élever la gloire de Dieu en arrière-plan de toute sa théologie. Calvin était « théologien de la gloire de Dieu ». « Nous devons preferer la gloire de Dieu non seulement à tous biens corporels, mais au propre salut de nos âmes »⁷³⁵.

⁷³⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,24.

⁷³¹ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,5.

⁷³² *IRC* III. xiv. 17, p. 260-1.

⁷³³ *CO* 8, col. 293, cité, par Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 127.

⁷³⁴ « Voila donc la fin pourquoy Dieu par sa bonté gratuite nous a choisis : voila pourquoy il nous maintient, et continue sa grace envers nous, c'est afin que nous le glorifions, non point seulement de bouche, mais en toute nostre vie ». *Sermon 4^e sur le Deutéronome*, *CO* 26, col. 225.

⁷³⁵ *Sermon 9^e sur le Deutéronome*, *CO* 26, col. 693. Barth distingue la glorification : « Le Nouveau

S'il est ainsi, comment honorons-nous Dieu ? Dans son catéchisme, Calvin nous propose⁷³⁶:

1. *que nous ayons toute nostre fiance en luy ;*
2. *que nous le servions en obeissance à sa volonté ;*
3. *que nous le requierions en toutes noz necessitez, cherchant en luy salut et tous biens ;*
4. *et que nous recognoissions, tant de cueur que de bouche, que tout bien procede de luy seul.*

Selon Barth, ces quatre parties correspondent aux quatre parties du catéchisme⁷³⁷:

1. Des Articles de la Foy. Le contenu de la confession de foi appelle la réponse de l'homme, sa confiance en Dieu, sa foi, sa « fiance » en Dieu. La foi n'est donc pas seulement un état d'âme. C'est un acte fondé sur la déclaration certaine de Dieu.
2. La Loy. La loi appelle la réponse de l'homme, son service.
3. D'Oraison. C'est là que nous apprenons comment « requérir » Dieu de toutes nos nécessités.
4. Des Sacrements. Ici Calvin exposera comment les sacrements sont le moyen ordonné par Dieu pour témoigner sincèrement et visiblement de notre foi et de notre service.

Rajoutons-y la cinquième partie : il faut que Dieu soit glorifié dans nos bonnes actions⁷³⁸. Pour cette raison le salut qui découle de l'union avec Christ ne se comprend pas en dehors de la gloire de Dieu. Dans l'économie présente du salut, il faut que l'union avec Christ aille de pair avec la gloire de Dieu. Dans un sermon sur Michée, Calvin relie la gloire de Dieu et le salut de l'âme : « Voicy les deux choses que nous debvons les plus priser, ascavoir *la gloire de Dieu, et puys le salut de noz ames* »⁷³⁹. Selon ce sermon, le salut de l'âme a beau être si im-

Testament connaît trois sortes de glorification : une glorification de Dieu par l'homme (c'est celle que Jésus-Christ accomplit), une glorification de l'homme par Dieu et une glorification de Dieu par Dieu lui-même. Mais le Nouveau Testament ne connaît pas de glorification de l'homme par l'homme lui-même. L'homme ne peut glorifier que Dieu et non pas lui-même, tandis que Dieu se glorifie lui-même et glorifie l'homme ». *La confession de foi de l'Eglise : explication du Symbole des Apôtres d'après le Catéchisme de Calvin*, p. 8.

⁷³⁶ *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 9.

⁷³⁷ Barth, *La confession de foi de l'Eglise : explication du Symbole des Apôtres d'après le Catéchisme de Calvin*, p. 10.

⁷³⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 12,17.

⁷³⁹ *Sermons sur le Livre de Michée* SC, p. 87, 1. 28-9, cité par Fatio, « La conception du salut chez

portant, il est cependant considéré comme d'importance secondaire. Le salut se soumet à la gloire de Dieu et la vie sauvée est de témoigner de sa gloire. L'union qui n'a pas un rapport avec la gloire de Dieu, n'est pas au sens strict l'union. Suivant son but, l'union véritable aboutit à la louange de Dieu. Dans la lettre à Sadolet, c'est ce que souligne fortement Calvin.

« ... tu as voulu faire apparaître que toute ta pensée était de la vie bienheureuse qui est envers Dieu, ou tu as estimé que les esprits de ceux à qui tu écrivais, par cette longue commandation, en seraient plutôt attirés et émus (combien que je ne veuille deviner quelle était ton intention) toutefois *cela sent peu son vrai théologien*, de tant vouloir astreindre l'homme à soi-même, que ce pendant ne lui ordonne et enseigne, que le commencement de bien former sa vie est désirer accroître et illustrer la gloire du Seigneur, vu que nous sommes principalement nés à Dieu, et non pas à nous (...). Et dis ainsi, que le Seigneur même, *pour faire plus recommandable aux hommes la gloire de son Nom, leur a tellement tempéré et modéré le désir d'exalter et amplifier icelui, qu'il est perpétuellement conjoint avec notre salut*. Mais vu qu'il a enseigné, que telle affection doit surmonter tout soin et convoitise du bien et profit qu'il nous en pourrait advenir, et que même le naturel droit nous incite de l'estimer avant toutes choses (si au moins nous lui voulons rendre l'honneur qui lui appartient) certainement l'office d'un homme chrétien est de monter plus haut qu'à chercher et acquérir seulement le salut de son âme »⁷⁴⁰.

Selon les lignes, plutôt que de négliger le salut de l'âme, Calvin entend élever la gloire de Dieu à la valeur ultime. « Nous ne vivons sinon pour servir à nostre Dieu »⁷⁴¹. Calvin prêche ainsi :

« Et c'est une chose que nous devons aussi bien noter, car Dieu nous monstre deux choses par cela. Il nous monstre en premier lieu, que c'est que nous devons chercher, quel doit estre nostre desir principal, *c'est que son nom soit glorifié, nous devons aimer cela plus mesmes que nostre salut*. Il est vray que ce sont choses inseparables,

Calvin », p.176.

⁷⁴⁰ « Epître à Sadolet », dans *La vraie piété*, p. 88.

⁷⁴¹ *Sermon 20^e sur le Deutéronome*, CO 26, col. 116.

que la gloire de Dieu, et le salut de nos âmes, il les ha tellement unis que l'un depend de l'autre »⁷⁴².

Selon Calvin, notre vie (la vie chrétienne) ne cherche pas les choses qui nous agréent, mais celles qui sont plasantes à Dieu, et appartiennent à exlter la gloire de Dieu⁷⁴³. Le fidèle ne vient pas à l'Eglise simplement pour être sauvé et heureux, mais pour avoir l'insigne privilège de manifester la gloire de Dieu.

2) La raison pour laquelle Calvin applique à notre salut les termes de la causalité selon Aristote, c'est qu'il veut insister sur la « gratuité du salut » et sur l'« extériorité du salut ». Ce salut, l'homme ne peut jamais l'obtenir par ses propres forces. Après l'appropriation personnelle et pratique de la rédemption, la cause de la rédemption reste, comme avant, toujours *extra nos*, en dehors de nous : « nous voyons toutes les parties de nostre salut estre hors de nous (...) »⁷⁴⁴ Le croyant ne saurait faire son salut. Toute la théologie du Réformateur souligne que Dieu est l'« auteur du salut ». Dieu agit sur l'homme pour produire et développer le salut. La cause du salut n'appartient qu'à Dieu : « c'est son œuvre propre que le salut des siens »⁷⁴⁵.

Loin de nier l'intériorité du salut ou l'effet de grâce (*effectus salutis*), Calvin doit garder son extériorité : « Il (Dieu) n'a point cherché hors de soy la cause de notre salut »⁷⁴⁶. « Il ne faut point que nous cerchions en nous la cause de nostre salut, ni de tous les biens que Dieu nous fait, voire quant à la vie presente »⁷⁴⁷. Calvin affirme une extériorité du salut comme *sola gratia*, en conséquence, toute coopération des chrétiens à l'œuvre de leur salut est rejetée et toute participation est refusée⁷⁴⁸. L'extériorité du salut laisse dépendre toujours en somme du « bon plaisir de Dieu » : pour Calvin, le salut ne découle pas principalement de la « qualité infuse » (*habitus, qualitas*) de notre être qui avait été déjà acceptée dans la scolastique⁷⁴⁹.

⁷⁴² *Sermon 9^e sur Danièle*, CO 41, col. 553.

⁷⁴³ IRC III. xii. 2, p. 166.

⁷⁴⁴ IRC III. xiv. 17, p. 261.

⁷⁴⁵ IRC III. xxii. 6, p. 424.

⁷⁴⁶ *Sermon 4^e sur la deuxième épître à Timothée*, CO 54, col. 48.

⁷⁴⁷ *Sermon 63^e sur le Deutéronome*, CO 28, col. 687.

⁷⁴⁸ Patrick Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, Editions universitaires, 1984, p. 114.

⁷⁴⁹ Benoît, *Rhétorique et théologique : Calvin, le Commentaire de l'Épître aux Romains*, p. 307. Ganczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 100. « La grâce de Dieu, et le don par la grâce. La grâce proprement est mise à l'opposite du forfait : et le don qui procède de grâce à l'opposite de la mort. Ainsi, la Grâce signifie la pure bonté de Dieu, ou son amour gratuite, de laquelle il nous a montré le tesmoignage en Christ, pour remédier à nostre misère. Et le don, c'est le fruit de sa miséricorde

Parce que cela pourrait nous faire valoir devant Dieu. Le salut ne peut consister dans une qualité ontologique transformant intérieurement notre âme. C'est pourquoi l'œuvre du salut divin n'aboutit pas à la « divinisation intrinsèque » du croyant⁷⁵⁰. Les œuvres bonnes en nous ne sont pas l'effet de la qualité infuse par Dieu mais les fruits du salut, les chants de la reconnaissance pour Calvin.

qui est parvenu à nous : à savoir la réconciliation, par laquelle nous avons obtenu vie et salut : item la justice, nouveauté de vie, et autres choses semblables. *Dont nous pouvons cognoistre comment les Scholastiques ont défini la Grâce mal à propos, et comme gens qui n'y entendent rien, quand ils ont dit que ce n'estoit autre chose qu'une qualité infuse és cœurs des hommes. Car proprement grâce est en Dieu, ce qui est en nous effet de grâce* ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains 5,15.*

⁷⁵⁰ Voir plus loin, troisième partie, chapitre I, section 2.3.2.

TROISIEME PARTIE

LA NATURE DE L'UNION AVEC CHRIST ET SES DIMENSIONS

Chapitre I. Union avec « Christ élevé »

1. *Sursum corda* : vision du « Christ élevé »

Comme nous l'avons déjà dit, la pensée de Calvin est en réalité marquée par deux pôles complémentaires⁷⁵¹ : la « transcendance divine » et l'« intériorité du Christ ». C'est-à-dire, le « Dieu transcendant » s'approche de l'homme, par l'événement du Christ et par le biais de l'Esprit saint. Afin d'établir une certaine affinité et correspondance entre la « transcendance » (le haut) et l'« intériorité » (l'intérieur), Calvin reprend la notion de « *sursum corda* » (l'élévation des cœurs aux cieux) de la liturgie ancienne⁷⁵². Le mot *corda* (les cœurs)⁷⁵³ désigne le pôle intérieur, le mot *sursum* (haut), celui de la transcendance, Calvin les articule en les thématissant de façon originale, en faisant du « *sursum corda* » une clé de lecture de la doctrine de l'ascension du Christ.

Calvin utilise de façon interchangeable d'une part le *corda* (les cœurs) et la pensée, l'idée, l'esprit, les yeux, d'autre part *sursum* (élever) et monter, dresser, lever, regarder. L'importance de ce terme dit que le fidèle regarde finalement le « Christ exalté » aux cieux. La compréhension de cette notion entraîne à découvrir qui est ce Christ auquel nous devons nous unir.

1.1 *Sursum corda* dans la théologie calvinienne

Calvin ne traite pas thématiquement et systématiquement de la question du *sursum corda*. Dans la réflexion sur la sainte Cène dans l'*Institution chrétienne* de 1559, ce mot « *sursum corda* » s'emploie une fois. Pour recevoir en foi le corps et le sang du Christ, le chrétien doit « eslever son esprit et son âme au ciel ». Dans la Cène, le Christ qui est en haut est mis en valeur :

« Et n'y a point eu autre raison pourquoy on ait institué en l'Eglise ancienne que le Diacre criast à haute voix et claire au peuple devant la consécration, que chacun eust les cœurs en haut (en latin, *sursum corda*) »⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ *Supra*, première partie, chapitre I, section 1.2

⁷⁵² Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 67.

⁷⁵³ Pour Calvin, les cœurs sont « la partie la plus secrète de l'âme ». Voir *Le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 3,13.

⁷⁵⁴ *IRC IV*. xvii.36, p. 429-30. On peut retrouver le mot « *sursum corda* » dans *Le Commentaire sur*

L'expression du *sursum corda* a été en réalité utilisée comme un terme sacramentel : en haut les cœurs (pluriel, non le « cœur » !), ici il y a aussi une présence de la communauté. Toutefois, il est vrai que l'insistance calvinienne sur le rôle fondamental du *sursum corda* se présente à travers toute sa théologie⁷⁵⁵. Presque tous les textes de Calvin sur la prière publique, la prédication et les sacrements enjoignent aux chrétiens d'utiliser ces moyens de l'élever vers Dieu⁷⁵⁶. Pour Calvin, également, toute sa doctrine, bien entendu, comprenant celle de la Cène, doit contribuer à dresser notre foi afin de se lever vers Dieu. Nous citons un texte :

« Et comme nous ne devons mettre aucune fiance aux autres créatures, lesquelles par la bonne volonté de Dieu sont destinées à nos usages, et par le service desquelles il nous eslargist les dons de sa bonté, et ne les devons avoir en admiration ne glorifier comme causes de nostre bien, ainsi nostre confiance ne se doit arrester aux Sacremens, et la gloire de Dieu ne leur doit point estre transférée ; mais *en délaissant et nous des-tournant de toutes choses, et nostre foy et nostre confession doyvent s'eslever et s'adresser à celuy qui est autheur et des Sacremens et de tous autres biens* »⁷⁵⁷.

Quand Dieu a institué les sacrements, il dresse l'échelle par laquelle les croyants doivent être élevés en haut. Nous retrouvons ici le but du sacrement. Cela vise à s'élever à cet auteur, Dieu : et non pas comme une fin en soi⁷⁵⁸. Les autres doctrines calviniennes ont pour but d'atteindre, de la même manière, le Dieu vivant. La vie qui élève et offre, c'est avant tout le mode de vie que Calvin visait : nous rappelons l'emblème de Calvin : une main tenant un cœur. Aussi avait-il exprimé son idéal du chrétien dans cette noble devise, qui était la sienne : « J'offre mon cœur immolé en sacrifice »⁷⁵⁹. Le *sursum corda* ne concerne pas seulement l'élévation de l'âme mais agit intrinsèquement sur chaque doctrine calvinienne. Chez Calvin, il joue un rôle à la fois comme support de la théologie théocentrique et de la théologie christologique. Le désir calvinien d'aller vers le « haut » ou la « hauteur » est profondément inscrit

l'épître aux Philippiens 3,20 : « Elevons donc nos cœurs en haut afin qu'ils soient avec le Seigneur » (*Ergo sursum corda, ut sint cum Domino*).

⁷⁵⁵ Ganoczy, Calvin. *Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 404. Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 29.

⁷⁵⁶ John D. Witvliet, « Images and Themes in John Calvin's Theology of Liturgy », *Worship Seeking Understanding*, Michigan, Baker Academic, 2003, p. 135

⁷⁵⁷ IRC IV. xiv. 12, p. 300.

⁷⁵⁸ Huijgen « The Dynamic Character of Accommodated Revelation. The Metaphors of the Ladder and the Pilgrim's Way », dans *Calvinus Clarissimus Theologus*, p. 329.

⁷⁵⁹ Herminjard, *Correspondance des Réformateurs VI*, p. 339, cité par Jean Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 105.

dans sa pensée, puisque cette notion désigne la transcendance divine et tout ce qui s'y rapporte⁷⁶⁰.

L'*Institution chrétienne* s'ouvre par une sorte de *sursum corda*. Pour voir l'existence humaine, à savoir sa petitesse, Calvin propose de « lever nos yeux en haut »⁷⁶¹. Si nous ne regardons que la terre, nous nous contenterons sur notre justice, sagesse et vertu⁷⁶². La petitesse de l'homme et la grandeur de Dieu vont ainsi jusqu'à converger. En ce sens, ce qui élève nos pensées à Dieu est de reconnaître avec justice non seulement qui est Dieu, quel il est (la perfection de sa justice, sagesse et vertu) mais aussi l'humilité de nous-mêmes. L'homme est et se reconnaît petit dans la mesure où il reconnaît combien Dieu est haut, sa hauteesse.

La sagesse et la justice de Dieu sont hautes. Sa doctrine est aussi haute. Les choses de Dieu sont choses hautes et spirituelles. Les biens qui nous sont donnés sont un don d'« en haut »⁷⁶³. Pour adorer la providence de Dieu, nos sens doivent être élevés en haut⁷⁶⁴. Lorsque Calvin traite de la divinité du Christ, il affirme que le but final de la venue du Christ se réduit à nous élever au Père et à lui-même⁷⁶⁵. Calvin ne cesse dans le premier livre de l'*Institution chrétienne* de reprendre le thème de la « hauteesse » et de nos pensées à élever en haut. En considérant la théologie à partir d'« en bas », c'est-à-dire de l'homme ou de son expérience, Calvin a voulu que toute sa théologie se fonde à partir d'en « haut », c'est-à-dire de Dieu ou de la révélation. C'est ainsi qu'il souhaite que l'expérience (en bas) corresponde à la révélation (en haut).

Dans son deuxième livre de l'*Institution chrétienne*, cette idée du *sursum corda* reparaît plus claire. Ce sujet est fréquent avant le thème de l'incarnation du Christ chez Calvin. Tout d'abord le but des sacrifices anciens ne consiste pas à s'occuper à des choses terrestres, mais plutôt à « eslever l'esprit plus haut »⁷⁶⁶. Par conséquent, les saints Pères sous l'Ancien Testament ont dû « elsever leurs cœurs au Sanctuaire de Dieu »⁷⁶⁷. Calvin insiste que Job a pu parvenir à une si haute espérance, parce qu'il ne s'est pas reposé sur la terre⁷⁶⁸. Même si le Seigneur utilise les choses terrestres (bienfaits), il a cependant voulu « par cette peinture élever

⁷⁶⁰ Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 47.

⁷⁶¹ IRC I. i. 1, p. 51.

⁷⁶² IRC I. i. 2, p. 52 ; I. v. 11, p. 80-1.

⁷⁶³ Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 47.

⁷⁶⁴ IRC I. xvii. 2, p. 239 : « Nous voyons qu'il (Moïse) nous commande non seulement d'appliquer notre estude à méditer la Loy de Dieu, mais aussi d'eslever nos sens en haut pour adorer la providence de Dieu ».

⁷⁶⁵ IRC I. xviii. 26, p. 178-9.

⁷⁶⁶ IRC II. vii. 1, p. 116.

⁷⁶⁷ IRC II. x. 17, p. 210.

⁷⁶⁸ IRC II. x. 19, p. 212.

les cœurs par-dessus terre et les éléments de ce monde et ce siècle corruptible, et induire son peuples à méditer la félicité de la vie spirituelle »⁷⁶⁹.

« Combien que *Dieu ait voulu tousiours que son peuple eslevast son entendement en l'héritage celeste, et y eust son cœur arrêté*, toutesfois pour le mieux entretenir en espérance des choses invisibles, il les luy faisoit contempler sous ses benefices terriens, et quasi luy en donnoit quelque goust. Maintenant ayant plus clairement révélé la grace de la vie future par l'Evangile, il guide et conduit nos entendemens tout droit à la meditation d'icelle, sans nous exercer aux choses inférieures, comme il faisoit les Israelites »⁷⁷⁰.

Comme ce passage le dit, Dieu veut que son peuple soit élevé vers les choses des cieux. S'il en est ainsi, où l'élévation oriente-t-elle principalement ? C'est vers l'Evangile et Christ lui-même⁷⁷¹. Les fidèles sont donc conviés à fixer, ensemble, les regards de leur foi sur le Christ. « D'un commun accord glorifions notre Chef commun, et que nous tendions à Iesus Christ, et qu'il soit exalté en haut, à fin que chacun le regarde »⁷⁷². La charge du Christ lui est commise « d'en haut ». La sagesse et la doctrine sont cachées en Jésus-Christ pour monter quasi jusques au plus haut du ciel⁷⁷³.

Pourquoi Christ est-il descendu jusqu'à nous ? Pourquoi a-t-il été humilié ? C'est afin de nous élever en haut où il est présentement⁷⁷⁴. Si nous ne voulons pas être séparés de Christ, il

⁷⁶⁹ IRC II. x. 20, p. 213.

⁷⁷⁰ IRC II. xi. 1, p. 217. « Ainsi Abraham, en recevant ceste promesse de posséder la terre de Canaan, ne s'amuse point à ce qu'il voit, mais *est eslevé en haut par la promesse coniointe*, entant qu'il luy est dit : « Abraham, ie suis ton protecteur, et ton loyer très ample » (Gen. 15,1). IRC II. xi. 2, p. 219.

⁷⁷¹ « Certes l'Evangile ne retient point les cœurs des hommes en une ioye de la vie présente, mais les eslève à l'espérance d'immortalité ; et ne les attache point aux délices terriennes, mais démontrant l'espérance, laquelle leur est préparée au ciel, les transporte en haut ». IRC II. x. 3, p. 197.

⁷⁷² Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens, CO 51, col. 338

⁷⁷³ « Qu'est-ce que Moïse et les Prophètes ont enseigné en leur temps? Ils ont donné quelque goust et saveur de la sagesse qui devoit estre une fois révélée: et l'ont monstrée de loin: mais quand Iesus Christ peut estre montré au doigt, le regne de Dieu lors est ouvert; car en luy sont cachez tous les thresors de sagesse et doctrine (Col. 2,3), pour monter quasi jusques au plus haut du ciel ». IRC II. xi. 5, p. 222.

⁷⁷⁴ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 17,3. « C'est pourquoi, si nous sommes membres de Christ, il nous faut monter au ciel, d'autant qu'étant ressuscité des morts, Christ a été élevé et reçu au ciel, afin qu'il nous tirât après soi ». *Le Commentaire sur l'épître au Colossiens* 3,2. « S'accommodant à la capacité de notre infirmité, il se constitue au milieu entre Dieu et nous. Et de fait, parce qu'il ne nous est point donné d'atteindre à la hauteur de Dieu, le Christ descend à nous ici-bas pour nous y élever ». *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 14,28.

faut que nous montions en haut où il monte⁷⁷⁵. C'est la majesté et la vertu de l'Esprit qui nous permet de ravir au ciel les cœurs et les esprits (*vis ac maiestas spiritus, quae in coelum mentes et corda rapiat*)⁷⁷⁶, parce que c'est son œuvre d'enseigner les cœurs avec efficacité⁷⁷⁷.

Chez Calvin, le *sursum corda* suit la théologie de la croix, sans celle-ci, il n'y a pas le *sursum corda* : dans l'aspect méthodologique, le *sursum corda* se prend l'humilité et l'abjection du Christ comme la théologie de la croix de Luther. « Ces bêtes orgueilleuses ont honte de l'humilité et de l'abjection du Christ ; pour cette raison ils veulent voler jusqu'à la divinité incompréhensible de Dieu. Mais quoi ? La foi ne parviendra jamais jusqu'au ciel, si elle ne se soumet pas humblement à Jésus-Christ, qui semble en apparence être un Dieu petit et abject ; et elle ne sera jamais ferme et stable, si elle ne cherche pas son appui en l'infirmité (faiblesse) du Christ »⁷⁷⁸.

Aussi, la vie chrétienne s'appuie sur le *sursum corda*. L'Écriture montre bien la chose plus haute, les philosophies ne la font pas voir. C'est-à-dire, en raison du Christ qui est monté au ciel, nous sommes capables de nous démettre de toute affection terrienne, si bien que nous aspirons de tout notre cœur à la vie céleste⁷⁷⁹. Dans cette perspective, Calvin considère que la prière est une « montée au Temple céleste »⁷⁸⁰. Employant l'expression « venir privément à Dieu », Calvin a appelé la prière « la conversation intime des pieux avec Dieu » (*ratio familiare sit piorum cum Deo colloquium*) et en même temps il propose que nous devons lors de la prière « élever nos esprits en haut » afin de garder révérence et modestie⁷⁸¹. Ce qui élève nos cœurs chez Calvin c'est de monter au Temple céleste :

« Elle (la prière) est comme une communication des hommes avec Dieu, par laquelle estans introduits en son vray Temple, qui est le ciel, ils l'admonestent et quasi le somment présentement de ses promesses : afin que par experience il leur monstre

⁷⁷⁵ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 20,17 : « Ainsi donc il y a grand poids en ce mot, Je monte ; car Jésus tend les bras à ses Apôtres, pour qu'ils ne cherchent leur félicité ailleurs qu'au ciel. Car il faut que notre cœur soit là où est notre trésor (Mat. 6,21). Or le Christ dit qu'il monte en haut ; il faut donc que nous y montions, si nous ne voulons pas être séparés de lui ».

⁷⁷⁶ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 3,10.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, 3,6.

⁷⁷⁸ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,1.

⁷⁷⁹ *IRC* III. vi. 3, p. 162.

⁷⁸⁰ Selon Keller, une montée de l'esprit vers le temple céleste comme cela s'inscrit dans la tradition de la mystique chrétienne, est prescrite par l'Écriture qui souvent mentionne l'« élévation » du cœur ou de l'esprit. Keller, *Calvin mystique*, p. 151-3.

⁷⁸¹ *IRC* III. xx. 16, p. 351-2. Cette idée se retrouve dans *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 11, 41 : « Car avant que quelqu'un puisse droitement invoquer Dieu, il faut qu'il soit conjoint avec lui : ce qui ne peut se faire, sinon qu'étant élevé par-dessus la terre, il monte jusqu'aux cieux ».

quand la nécessité le requiert, que ce qu'ils ont creu à sa simple parolle estre vray, n'a pas esté mensonge ne chose vaine »⁷⁸².

Puisque la foi pénètre jusqu'aux cieux, si nous ne voulons pas être séparés de Christ, il faut que nous y montions par la foi⁷⁸³. « Il faut donc nécessairement que la foi pénètre jusqu'au ciel. Et cette raison doit être bien notée. Que parce que Christ est entré au ciel, aussi faut-il là dresser notre foi »⁷⁸⁴. Telle est l'essence de la foi calviniste. Pour chercher Dieu en Christ par la prière, le fidèle doit s'élever par-dessus tous les sens de son âme et de son corps⁷⁸⁵. La pensée calviniste est pénétrée de l'élévation de l'âme. Selon Julie Canlis, le *sursum corda* a affaire à la participation au Christ en tant que toute la vie chrétienne est l'expression de l'ascension⁷⁸⁶. Le chrétien a beau vivre dans le monde, il est celui qui vit au niveau du *sursum corda*⁷⁸⁷. Pour cette raison le *sursum corda* se rapporte étroitement au « Christ glorifié » au ciel. Il vise à voir le « Christ élevé »⁷⁸⁸. Si la personne elle-même du Christ sur la terre est l'échelle par laquelle l'homme peut monter à Dieu, depuis son ascension par l'Esprit nous devons être montés au ciel pour être unis au Christ. « Levant les yeux au ciel, ils (les fidèles) adhèrent totalement à Jésus-Christ »⁷⁸⁹.

1.2 L'ascension du Christ

⁷⁸² IRC III. xx. 2, p. 328.

⁷⁸³ *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 1,4. *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 12,3. « Nostre foy monte jusques au ciel, et entre dedans ».

⁷⁸⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 6,19.

⁷⁸⁵ IRC III. xx. 40, p. 383-9.

⁷⁸⁶ « Calvin brilliantly synthesized the two movements of ascent and descent into one primary activity: the ongoing story of God himself with us. God has come as man to stand in for us (descent), and yet as man he also leads us back to the Father (ascent). The entire Christian life is an outworking of this ascent ». Julie Canlis, *Calvin's Ladder : A spiritual Theology of Ascent and ascension*, Michigan/Cambridge, Edermans, 2010, p. 3.

⁷⁸⁷ « Il (Paul) affirme que nous vivons dans le monde de telle sorte, que cependant *nous vivons aussi au ciel* ; non seulement parce que notre Chef y est, mais aussi parce qu'en vertu du droit d'unité du Chef avec les membres, nous avons une vie commune avec lui ». *Le commentaire sur l'épître aux Galates* 2,20.

⁷⁸⁸ « S. Pierre prévient cela lorsqu'il enseigne que Christ est au ciel. D'où il s'ensuit qu'il faut élever les *esprits en haut, afin de chercher Christ des yeux de la foi*, bien qu'il soit fort éloigné d'ici par la distance et qu'il habite en la gloire céleste hors du monde.(...) contentons-nous qu'il soit certain que pendant que nous attendons la dernière restauration de toutes choses, *il ne faut point chercher Christ ailleurs qu'au ciel* : car il sera éloigné de nous jusqu'à ce que nos esprits surpassent tout le monde ». *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 3,21.

⁷⁸⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Philippiens* 3,21.

La notion de « *sursum corda* » s'éclaire bel et bien dans la doctrine de l'ascension du Christ. L'ascension est un thème central en rapport à celui de la cène et à d'autres sujets. Si l'incarnation du Christ est le « ministère terrestre », l'ascension est le « ministère glorieux ». L'ascension est pour Calvin la confirmation suprême et décisive de l'incarnation, qui englobe son baptême, sa tentation, ses miracles, ses souffrances et sa mort⁷⁹⁰. La raison pour laquelle le croyant doit porter le regard en haut reste l'ascension du Christ.

« Et il est dit *qu'il fut receu en haut* : afin que nous sçachions qu'il est vraiment parti de ce monde : et que nous ne consentions point aux resveries de ceux qui pensent que Christ n'a nullement changé de lieu quand il est monté au ciel »⁷⁹¹.

Encore plus,

« Et S'en aller et Monter ne signifie pas faire semblant de s'en aller et monter, mais est vraiment faire ce que les parolles chantent. Mais quelcun demandera s'il faut assigner quelque région du ciel à Christ. A quoy ie respon avec S. Augustin, que ceste question est trop curieuse et superflue ; moyennant que nous croyons qu'il est au ciel, c'est assez. Quoy donques ? Le nom d'Ascension si souvent réitéré ne signifie-il pas que Iesus Christ soit bougé d'un lieu à l'autre ? Ils le nient, pource qu'à leur semblant par la hautesse est seulement notée la maiesté de son Empire. Mais ie demande derechef : Quelle a esté la façon de monter ? N'a-il pas esté eslevé en haut à veue d'oeil ? Les Evangélistes ne récitent-ils pas clairement qu'il a esté receu au ciel ? (Act. 1, 9. 11; Marc 16, 19; Luc 24, 51) »⁷⁹².

Que signifie pour Calvin l'ascension, ce thème inspiré de la tradition biblique ? Il en dégage quelques sens profonds. Premièrement, l'ascension permet d'accorder tous les biens qu'il a reçus dans son humanité, afin que nous puissions recevoir à nouveau tous les dons pour la vie éternelle⁷⁹³.

Deuxièmement, elle affermit davantage la présence du Christ, bien que l'ascension signifie que la présence corporelle du Christ nous a vraiment quittés⁷⁹⁴. Que Jésus Christ est parti

⁷⁹⁰ Michel Bouttier, « La vie en Christ d'après Calvin », *Revue Reformée* 7, 1956, p. 60.

⁷⁹¹ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 1,2.

⁷⁹² *IRC* IV. xvii. 26-7, p. 410.

⁷⁹³ Zachman, « *Communio cum Christo* », dans *The Calvin Handbook*, p. 365.

⁷⁹⁴ Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's*

et s'est séparé de ses disciple, c'est plus utile que quand il se trouvait sur terre, étant logé comme en un domicile étroit⁷⁹⁵. « Il est vrai que son ascension dénote quelque distance de lieux ; mais bien que Jésus-Christ soit absent selon le corps, nonobstant parce qu'il est avec Dieu, sa vertu répandue partout montre bien clairement sa présence spirituelle »⁷⁹⁶. Le but de l'ascension n'est pas l'absence elle-même du Christ, mais sa présence qui gouverne le monde par sa vertu. La parole de promesse disant que « je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde » a été accomplie par son ascension. « En cette ascension comme le corps a été élevé sur tous les cieux, ainsi la vertu et efficace s'est épanchée outre toutes les limites du ciel et de la terre »⁷⁹⁷.

Troisièmement, l'ascension ouvre une porte au domaine de la pneumatologie. Après l'ascension, il épand plus largement les grâces de son Esprit. Il écrit : « il est donc assis en haut, afin que de là, épandant sur nous sa vertu, il nous vivifie en vie spirituelle, et nous sanctifie par son Esprit (...) »⁷⁹⁸ « Jésus-Christ a été protecteur des siens, tant qu'il a habité et conversé au monde ; ensuite il les a mis en la garde et protection du Saint-Esprit »⁷⁹⁹. « Certes l'advenement du Sainct Esprit en ce monde et l'ascension de Christ sont choses opposites. Et pourtant il est impossible qu'il habite en nous selon la chair en telle façon qu'il envoie son Esprit »⁸⁰⁰. Le fait que le Christ envoie le Saint-Esprit a pour but de donner la preuve certaine de son empire souverain. Le Saint-Esprit œuvre finalement pour élever les fidèles au ciel, ce sont des choses qui surmontent de beaucoup toute faculté humaine⁸⁰¹.

Enfin quatrièmement, la communion spirituelle avec Christ s'est établie entre lui et nous à partir du moment où il a été élevé en gloire : par l'ascension la possibilité historique s'ouvre pour la participation au Christ. « La somme est, que le Fils de Dieu n'est monté au ciel pour son bien ou profit particulier, afin qu'il converse là tout seul, et qu'il y habite à part, mais plustost afin que ce soit le commun héritage de tous les fidèles, et qu'en ceste sorte le Chef

Theology, p. 94.

⁷⁹⁵ IRC II. xvi. 14, p. 296. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,10 explique dans le même souffle: « Car quand nous entendons dire que le Christ est monté, nous imaginons aussitôt qu'il est bien loin de nous : et de fait, il l'est quand à son corps et à sa présence corporelle, de telle sorte que toutefois il remplit toutes choses : à savoir, par la puissance de son Esprit. Car autant la droite de Dieu peut s'étendre, laquelle contient le ciel et la terre, autant s'épand la présence spirituelle de Christ : il est partout présent par sa puissance infinie, quoiqu'il faille que son corps réside au ciel, comme S. Paul le dit (Acts 3, 21) ».

⁷⁹⁶ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 20,17.

⁷⁹⁷ IRC II. xvi. 14, p. 297. Voir *le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 20,17.

⁷⁹⁸ IRC II. xvi. 16, p. 298-9.

⁷⁹⁹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 14,16.

⁸⁰⁰ IRC IV. xvii. 26, p. 409.

⁸⁰¹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 20,22.

soit conjoint avec ses membres »⁸⁰². De là, elle nous entraîne à rencontrer le Christ vivant présentement (*hic et nunc*) avec nous, non le Christ du passé. Il est vrai que nous pouvons avoir accès à la connaissance de l'ascension du Christ par l'Écriture, cependant l'Écriture rend témoignage à un Christ dorénavant élevé en gloire. Le Seigneur céleste se dévoile dans la Bible, mais il n'y est pour autant pas renfermé, parce qu'il est maintenant vivant, agissant à la droite de Dieu. Nous pouvons connaître épistémologiquement le Christ par l'Écriture, mais au-delà d'une connaissance, il nous faut communiquer vraiment avec Christ. La doctrine de l'ascension du Christ et de son établissement auprès du Père est une doctrine qui met en lumière l'union présente et réelle avec Christ, d'autant que l'œuvre de la médiation céleste du Christ pour nous dure sans cesse⁸⁰³. Chez Calvin, le *sursum corda* qui oriente le regard vers le « Christ élevé » n'invite pas à une fuite platonique de la réalité, mais offre une direction de la vie vers Christ et l'union avec lui⁸⁰⁴.

1.3 Le règne spirituel du Christ à la droite de Dieu

Lorsque le Christ s'adresse à ses disciples leur disant que « je vais au Père » (Jean 14,10), cela ne signifie pas seulement une transition locale de la terre au ciel, mais cela contient aussi l'idée qu'il va à la droite de Dieu. L'affirmation que le Christ est assis à la droite du Père veut dire que Dieu lui a donné un pouvoir supérieur.

L'ascension du Christ au ciel et le fait de siéger à la droite de Dieu sont considérées ensemble : « Car *aller au Père* n'est autre chose qu'être reçu en la gloire céleste, pour jouir de l'Empire souverain »⁸⁰⁵. C'est-à-dire, dès que le Christ siège à la droite du Dieu, son ascension s'articule avec son règne souverain. Mais ce pouvoir et cette gloire que Christ a reçus ne commencent pas seulement à partir du moment où le Christ siège ; ils ont commencé à apparaître déjà dans sa résurrection⁸⁰⁶. C'est l'ascension qui exprime le règne souverain de la ma-

⁸⁰² *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,2.

⁸⁰³ « Combien que notre Seigneur Jesus n'habite pas au milieu de nous en façon humaine, que nous ne le voyons pas à l'oeil, qu'il ne faut pas pourtant que d'affection nous soyons separez de luy. Il est monté pour emplir toutes choses, non pas de son corps, mais de ses biens et dons. Car quelque distance qu'il y ait entre nostre Seigneur Jesus Christ et nous, selon les lieux du ciel et de la terre, *toutes-fois il ne laisse pas d'habiter en nous, et mesmes veut que nous soyons unis à luy*: et nous monstre cela par les dons qu'il nous eslargit, tellement que *nous devons estre attiréz à ceste union* ». *Sermon 23^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 541.

⁸⁰⁴ Canlis, *Calvin's Ladder : A spiritual Theology of Ascent and ascension*, p. 46.

⁸⁰⁵ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 16,5.

⁸⁰⁶ Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 83. Et IRC II. xvi. 14, p. 296 : « Ce n'est pas aussi un article superflu

nière plus explicite et extérieure. La résurrection, l'ascension et la séance à la droite du Père représentent ensemble le fait que le Christ est élevé dans un statut glorifié.

Le fait d'être assis à la droite de Dieu est principalement le centre du règne : « Comme il a commencé alors à être assis à la droite du Père, il a commencé aussi à remplir toutes choses »⁸⁰⁷. « Et de fait, ce qu'il est assis à la dextre du Père vaut autant à dire comme s'il estoit nommé son Lieutenant, lequel a vers soi toute autorité ...(.) »⁸⁰⁸

Christ en tant que médiateur a établi son règne sur l'Eglise par la Parole et l'Esprit. Sur ce point, son règne est « spirituel ». Calvin souligne à maintes reprises le « règne spirituel » du Christ : « Il faut définir la nature de ce royaume afin que nous ne pensions point qu'il consiste en richesses, en pompes et en supériorités de ce monde comme les Juifs s'y sont abusés, mais que nous connaissions que c'est un *règne spirituel* »⁸⁰⁹. Après l'ascension, tout en édifiant l'Eglise puis étant devenu son Chef, le règne spirituel du Christ a commencé⁸¹⁰. Selon *le Commentaire sur l'épître aux Romains*, le Christ qui est assis à la droite de Dieu est un « *perpétuel avocat et intercesseur pour la défense de notre salut* »⁸¹¹. Calvin exprime à juste titre le règne majestueux du Christ à la droite de Dieu. Je cite deux textes :

« La dextre de Dieu est beaucoup plus haut eslevée que les Anges, il s'ensuyt que celui qui est là assis est préféré à toutes créatures (...) Or c'est une similitude qui est prinse des hommes : car tout ainsi qu'en ce monde-ci celui qui est le second après le Roy est assis à sa dextre : ainsi *le Fils par la main duquel le Père gouverne tout le monde*, est par une métaphore orné d'un empire souverain par ceste session-là »⁸¹².

qu'il est monté au ciel après estre ressuscité. Car combien que Christ ait commencé en ressuscitant à magnifier sa gloire et vertu, ayant despouillé la condition basse et contemptible de ceste vie mortelle, et l'ignominie de la croix, toutesfois, il a vrayement lors exalté son règne quand il est monté au ciel ».

⁸⁰⁷ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,10.

⁸⁰⁸ *IRC* II. xv. 5, p. 273.

⁸⁰⁹ *Sermon sur Es 14,2*, dans Georges A. Barrois (éd.), *Jean Calvin, Sermons sur le Livre d'Esaië, chapitres 13-29, Supplementa Calviniana*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins., *Sermons inédits* II, 1961, p. 36, cité par Wulfert de Greef, « Calvin, sa conception de la Bible et son exégèse », p. 137.

⁸¹⁰ « Par ascension Christ a été élevé jusqu'à la droite du Père, afin d'assujettir sous sa seigneurie toutes principautés et dominations, et par là d'être fait *l'éternel gardien et protecteur de son Eglise* ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,8. « ... règne spirituel commence desia sur la terre en nous quelque goust du royaume céleste, et en ceste vie mortelle et transitoire quelque goust de la béatitude immortelle et incorruptible. » *IRC* IV. xx. 2, p. 507.

⁸¹¹ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,34. Christ est à la droite de Dieu, il intercède pour nous et notre Eglise, dans le ciel, comme il a obéi pour nous sur la terre, cette intercession que Calvin définit comme « la continuelle application de sa mort à notre salut ». *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 2,1.

⁸¹² *Le Commentaire sur les Psaumes* 110,1.

« J'ay exposé en d'autres passages que c'est qu'emporte ceste manière de parler, Asçavoir que Christ a esté eslevé en haut, afin qu'il ait la domination souveraine par-dessus les Anges, et toutes créatures : afin que *par sa main le Père gouverne le monde* : brief, afin que devant luy tout genouil se ploye, Philip., 11, 10. C'est donc autant comme s'il estoit appelé Lieutenant de Dieu, qui représente sa personne. Et pourtant il ne faut point imaginer quelque lieu : car la dextre par métaphore ou similitude, signifie une puissance seconde après Dieu. Saint Marc a adjousté ceci expressément, afin que nous sceussions que Christ n'a pas esté receu aux cieux pour jouir d'un repos bien heureux loin de nous, mais *afin de présider sur le monde pour le salut de tous fidèles* »⁸¹³.

Ces textes montrent bien que le règne spirituel du Christ n'est pas sans comprendre son « règne cosmique » (universel). Si Calvin met en exergue le règne spirituel du Christ, ce n'est pas pour le détacher du monde. Non seulement Jésus-Christ règne sur l'Eglise dont il est l'unique chef (tête), mais aussi son règne s'accomplit partout dans le monde. Le règne universel du Christ a trait à l'œuvre générale de l'Esprit auprès de tous les hommes *extra ecclesiam*. Sa téléologie revient à l'œuvre régénératrice de l'Esprit. C'est-à-dire, le règne cosmique du Christ constitue le fondement externe pour exercer son règne spirituel.

Quelle est alors la différence entre le règne cosmique et le règne spirituel de Christ ? Celui-là conserve et soutient le monde par l'œuvre générale de l'Esprit mais ne le sanctifie pas pour autant à travers cela. Parce que sans recevoir l'Esprit d'adoption (*Spiritus adoptionis*), nul homme ne saurait participer à la grâce rédemptrice du Christ. Celui-ci concerne l'œuvre rédemptrice de l'Esprit qui est l'union avec Christ, mais cela se limite par contre à la dimension sotériologique : ceux seuls qui reçoivent l'Esprit du Christ (*Spiritus Christi*) reçoivent l'Esprit d'adoption puis s'unissent au Christ. Toutefois, l'union avec Christ n'a pas seulement la signification sotériologique, puisque les fidèles qui sont sous l'opération rédemptrice du Christ ont la mission de la conservation de la création⁸¹⁴.

⁸¹³ *Le Commentaire sur l'Évangile de Marc* 16, 19.

⁸¹⁴ Sur ce point Bernard Rordorf écrit : « L'œuvre de rédemption qui s'accomplit dans l'incarnation du Christ est ainsi maintenue sous l'horizon d'un dessein qui englobe toute la création. Une Prière de Calvin, par laquelle il lui est arrivé de nombreuses fois de terminer ses prédications, témoigne de cette conscience de la présence de Dieu toujours au-delà de ce qu'elle opère en nous ici et maintenant : « Que non seulement il nous fasse cette grâce, mais aussi à tous les peuples et nations de la terre ». Bernard Rordorf, « *Etiam Extra Ecclesiam* : L'action de l'Esprit Saint selon Calvin », *Études théologiques et Religieuses* 84, 2009, p. 348.

Dieu l'a ordonné Chef suprême sur l'Eglise de telle manière que l'empire du Christ atteint tout, toutes les créatures. Dominant sur toutes les créatures, il est le Seigneur à la fois du ciel et de la terre⁸¹⁵.

En conclusion, le Fils de Dieu est monté au ciel, il y préside son Eglise en régnant spirituellement. Son règne n'exclut pas le règne cosmique qui s'articule avec le règne d'*extra ecclesiam*, mais cependant il se rapporte principalement au règne spirituel qui a pour but d'élever les fidèles en l'espérance d'immortalité qui leur est promise⁸¹⁶. Tous les fidèles y reçoivent l'héritage commun eschatologique lorsqu'ils se joignent avec lui. C'est pourquoi ils doivent s'unir au « Christ exalté en haut »⁸¹⁷.

⁸¹⁵ « Comme le corps a été élevé sur tous les cieux, ainsi la vertu et efficace s'est épanchée outre toutes les limites du ciel et de la terre ». *IRC* II. xvi. 14, p. 297.

⁸¹⁶ *IRC* II. xv. 3, p. 270.

⁸¹⁷ Thomas L. Wenger, « The New Perspective on Calvin : Responding to Recent Calvin Interpretations », *Journal of The Evangelical Theological Society* 50, 2007, p. 314.

2. *Unio mystica*

2.1 L'union incompréhensible

2.1.1 Trois métaphores

Calvin utilise trois métaphores concrètes pour parler de l'*unio mystica* au lieu du langage abstrait.

1. L'*unio mystica* est d'abord présentée à plusieurs reprises par Calvin à l'aide d'une *métaphore nuptiale*. Le mariage sacré est une « image vive de l'union spirituelle que nous avons à notre Seigneur Iesus Christ » : l'union avec Christ est une union intime comme celle d'un mariage.

« Il continue de confirmer et d'établir le devoir mutuel du mari et de la femme selon la loi du mariage, en proposant ce qui est en Christ et en son Eglise, d'autant qu'il n'avait rien de plus efficace que cet exemple. Premièrement, quant à ce qu'il a commandé de l'amour singulier du mari envers sa femme, il montre que Christ l'a accompli. Puis il atteste que l'exemple et le modèle de cette unité, qu'il avait mise dans le mariage, sont manifestés en lui et en l'Eglise. Et c'est un beau passage de la communication secrète que nous avons avec Christ ! (*mystica communicatione quam habemus cum Christo*) »⁸¹⁸.

Calvin place très haut le mariage : « Le lien le plus sacré que Dieu ait mis entre nous, est du mari avec la femme (...) Le Seigneur Jésus préside sur le mari et la femme »⁸¹⁹. Bien que Calvin ne considère jamais le mariage comme un des sept sacrements et qu'il critique cette tradition catholique, l'union conjugale est, pour lui, la plus sainte entre toutes les autres conjonctions⁸²⁰. Le mari et la femme fusionnent par le lien du mariage : ils font une seule personne, un seul corps.

⁸¹⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,29.

⁸¹⁹ *Sermon 41^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 761, 3.

⁸²⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,31. Voir aussi *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 6,16 : « Car il démontre que ce lien (du mariage) est si étroit et indissoluble, qu'il surpasse le lien qui est entre le père et le fils ».

Dans ses sermons, nous pouvons constater que le mariage est comme une « image vive de l'union que nous avons avec le Fils de Dieu »⁸²¹, qu'il est comme une « figure de l'union sacrée que le Fils de Dieu a avec tous fidèles »⁸²², qu'il est comme une « peinture de cette union sacrée que notre Seigneur Jésus a voulu avoir avec nous »⁸²³. Ces quelques citations montrent que cette union est intime, comme le mariage. En poussant un peu plus l'analyse, l'union d'un chrétien avec Christ est aussi un miroir pour le mariage, c'est-à-dire que l'union en tant que mariage entre Christ et le chrétien précise mieux l'union qui doit lier le mari et la femme⁸²⁴. Le mariage fait du mari et de la femme une même chair, mais « nous sommes faits non seulement une même chair avec le Seigneur, auquel nous adhérons, mais aussi un même esprit »⁸²⁵. Le mariage spirituel entre nous et Jésus-Christ conduit à amplifier la vertu et la dignité du mariage entre le mari et la femme.

Calvin fonde sur l'image du mariage la soumission du fidèle : celui-ci doit au Christ la foi et l'amour, comme la femme à son époux ; comme l'épouse est soumise à son mari, le fidèle doit se soumettre au Christ⁸²⁶.

2. La deuxième métaphore concerne *la conjonction de la tête (Chef) et du corps*. Dans le texte cité plus haut, où l'*unio mystica* est mentionnée, Calvin affirme la « conjonction que nous avons avec notre chef ». Selon lui, notre salut, pour ainsi dire notre résurrection et le fait que nous serons assis au ciel (*sessio in coelis*) est encore, quant à nous, caché en espérance, mais nous le possédons dans l'union avec Christ : « Les choses dont il parle n'apparaissent point encore dans les membres, mais seulement au Chef (*in solo capite*) ; toutefois, à cause de cette union secrète que les membres ont avec le Chef (*arcanam unitatem ad membra*), elles leur appartiennent certainement, et viennent jusqu'à eux »⁸²⁷. Comme S. Paul compare les membres de l'Eglise aux différentes parties du corps du Christ, Calvin pense que l'union mys-

⁸²¹ « Or maintenant il faut qu'il y ait une correspondance mutuelle au mariage, et que les femmes coignoissent, d'autant que le mariage est comme *une image vive de l'union spirituelle que nous avons avec le Fils de Dieu*, que c'est aussi leur bien d'estre sous leurs maris pour leur rendre obeissance, et que cela leur sera beaucoup plus profitable que si elles avoyent toute licence pour se gouverner et faire tout à leur appetit et qu'il n'y eust point de bride pour elles ». *Sermon 39^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 741.

⁸²² *Sermon 41^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 762.

⁸²³ CO 27, col. 668.

⁸²⁴ CO 54, col. 517.

⁸²⁵ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 6,16.

⁸²⁶ « Il faut que nous nous soumettions à Christ seul, qu'il nous soit chef unique... que lui seul obtienne la principauté de la gloire, afin qu'il retienne le droit et autorité d'époux envers nous ». *Le Commentaire sur l'évangélique de Jean* 3,29.

⁸²⁷ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,6.

tique avec Christ est aussi étroite et intime que l'union des membres qui existe dans un seul corps. « Que de même que la tête, dans le corps humain, est comme une racine, de laquelle la vertu de la vie est répandue à tous les autres membres, de même la vie de l'Eglise découle du Christ »⁸²⁸.

La soumission du corps à la seule tête est une affirmation du gouvernement du Christ et une opposition à la tyrannie du Pape comme Chef de l'Eglise. Calvin soutient que c'est Christ, dont dépend fondamentalement l'unité du corps, qui dirige l'Eglise. « Selon mon jugement, il (Paul) parle ici principalement du gouvernement. Il montre donc que le Christ est celui qui, seul, a la puissance de gouverner l'Eglise, qu'il est le seul auquel les fidèles doivent regarder, et que de lui seul dépend l'unité du corps »⁸²⁹. Le thème de l'union entre la tête et les membres est traité dans sa dimension ecclésiologique⁸³⁰.

3. La troisième est la *métaphore de la « greffe sur Christ »* ou de l'« ente » pour garder son terme. Pour affirmer que le Christ n'est pas loin de nous, Calvin emploie une métaphore qu'il emprunte, comme les autres, à Paul et à Jean : nous sommes greffés sur Christ.

« Il donne à entendre par cela qu'il n'y a point d'autre vie de l'âme, que celle qui nous est inspirée par Christ. Parquoy lors nous commençons à vivre, quand nous sommes entez avec luy, pour jouir d'une mesme vie et commune avec luy »⁸³¹.

C'est pourquoi, sans cette greffe en tant qu'une union, nous sommes absents de la vie et du salut. Grâce à cette greffe, tous ses biens nous sont communiqués. Lorsque nous sommes « entés » sur Christ par la foi, nous prenons tout du Christ, ce n'est pas quelque parties du Christ !⁸³²

Calvin tient à interpréter la métaphore biblique de la greffe comme un changement de nature : elle vise à modifier la nature du fidèle en participant à celle de Christ. « Le terme d'enter ne signifie pas seulement conformité d'exemple, mais emporte une conjonction se-

⁸²⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 1,18.

⁸²⁹ *Ibid. Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,22 : « Il(Dieu) l'(Christ) a ordonné Chef sur l'Eglise, à cette condition qu'il ait la dispensation et le gouvernement de toutes choses. Or il montre que ce n'est point un honneur simple et nu, qu'il soit constitué Chef de l'Eglise, d'autant que la pleine puissance et l'administration de toutes choses lui ont été en même temps données. La métaphore et l'image de la tête se rapportent à la souveraine prééminence ».

⁸³⁰ *Infra*, troisième partie, chapitre III.

⁸³¹ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,4.

⁸³² *IRC* III. ii. 24, p. 42 : « Car ce que nous espérons salut de luy, n'est pas pource qu'il nous fait participants non seulement de tous ses biens mais aussi de soy-même ».

crète (...) *Nous passons de notre nature en la sienne* »⁸³³. Le fait de changer de nature est l'effet nécessaire de la greffe. Il faut être greffé sur le Christ comme un sarment sur son cep. Calvin nous enseigne donc que « le Christ s'arrête principalement sur ceci : que le suc vital, c'est-à-dire toute la vie ou la vigueur, procède de lui seul. Il s'en ensuit que la nature de tous les hommes est infructueuse, stérile et vide de tout bien ; parce que nul ne tient de la nature de la vigne, jusqu'à ce qu'il soit enté en Christ »⁸³⁴. Bien que Calvin ne parle pas directement de l'union de volonté comme Bernard de Clairvaux, mystique célèbre, il parle cependant du désir de suivre la volonté de Dieu et de garder ses commandements comme conséquence directe de la greffe en Christ⁸³⁵. Par le baptême, l'homme est capable d'être greffé au corps du Christ. Dans *le Commentaire sur l'épître aux Romains 6,5*, Calvin explique le baptême, par la notion de la greffe et de l'union :

« Il confirme en termes plus clairs l'argument qu'il avait déjà mis. Car la similitude qu'il applique maintenant, oste, de ce propos toute ambiguïté : parce que ce terme *d'Enter* ne signifie pas seulement conformité d'exemple, mais emporte une conjonction secrète, par laquelle nous sommes tellement unis à luy, que nous donnant vie par son Esprit, il fait passer et comme descouler sa vertu en nous. Comme donc le greffe ha une condition commune de vie et de mort avec, l'arbre auquel il est enté : ainsi il faut que nous soyons participants aussi bien tant de la vie de Christ que de sa mort ».

Cette métaphore témoigne que la greffe du rameau (fidèle) sur le tronc (Christ) implique deux choses distinctes, mais inséparables. Calvin nous remarque à propos de la greffe que la notion de l'union avec Christ suit une des formules du Concile de Chalcédoine, avec les termes : « distincte » mais « inséparable ». Les trois métaphores « le mariage », « le Chef et le corps », « la greffe » soulignent que l'union avec Christ désigne une réalité concrète.

2.1.2 La diversité de la notion de l'union

⁸³³ I. 411. Op. XIV, 669, cité par Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 77.

⁸³⁴ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean 15,1*, p. 413.

⁸³⁵ Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, 101.

Calvin affirme avec force la nécessité de l'« union » qui, elle, suppose toujours la séparation originelle⁸³⁶. Il emploie la notion de l'union avec celle de la « communion », de la « communication » et de la « participation ». Or il n'est pas aisé de distinguer ces notions, puisque Calvin lui-même ne les utilise pas en les discernant de façon rigoureuse comme des notions philosophiques.

Pour Calvin le langage de l'union et celui de la communion (κοινωνία) sont voisins l'un de l'autre. Par exemple, Calvin écrit dans son livre III. xiv. 6 où il traite de la justification : « Mais au contraire, comment que nous soyons rachetez de Christ, si est-ce toutesfois que nous demeurons tousiours enfans de ténèbres, ennemis de Dieu, et héritiers de son ire, iusques à ce que *par la vocation gratuite du Père nous sommes incorporez en la communion de Christ* ». Cette dernière phrase « la communion de Christ » exprime la même idée que l'union avec Christ par rapport à laquelle Calvin a dit qu'« il est inutile que tout ce que Christ a fait pour le salut soit jusqu'à ce que *nous soyons faits un avec lui* » dans l'*Institution chrétienne* III. i. 1.

Publié à l'occasion du 500^e anniversaire de la naissance de Calvin, dans un livre *The Calvin Handbook*, ce sujet « *Communio cum Christo* » a été traité par Randall C. Zachman. L'auteur y emploie dans le même sens le langage de l'union et celui de la communion⁸³⁷. Même si l'union et la communion ont le même contenu, la communion renvoie en quelque sorte à un langage plus dynamique que l'union. Si l'union au Christ est pour Calvin une réalité et de moment en moment, dans la durée, « continue » par rapport au salut, la communion signifie davantage l'échange entre personnes (Christ et nous). C'est-à-dire, à partir du moment de l'union, on pourrait dire que la communion se réalise entre Christ et le chrétien. Or après avoir mentionné l'union entre Christ et nous, Calvin explicite la notion « union », en employant la notion « communion » en tant que synonyme, d'autant que cette union présente également un caractère personnel et mutuel comme la communion : cette union est la conjonction mutuelle, à savoir « *Jésus Christ est unit à nous, et nous à lui* »⁸³⁸. Or il nous semble que si l'union veut dire un état d'unité entre deux êtres, la communion y insiste plutôt sur une relation.

Le langage de la communion et celui de la communication et de la participation sont également voisins l'un de l'autre. La « *communicatio* » en latin, Calvin la traduit par le mot français « communion » : voici un texte latin de 1539 : « *Postremo malas esse arbores constat,*

⁸³⁶ Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 146-7.

⁸³⁷ Zachman, « *Communio cum Christo* », dans *The Calvin Handbook*, p. 365-71.

⁸³⁸ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 6,15.

quando sine Christi communicatione nulla est sanctificatio »⁸³⁹. Dans le texte française de 1541 : « Finalement, il est certain que ce sont mauvais arbres, veu qu'il n'y a nulle sanctification, sinon en *la communion de Christ* ».

Bien qu'il emploie le mot « communion » et le mot « communication » en termes interchangeables, toutefois, pour affirmer plus clairement le maintien de la distinction, à la place du mot « communion », il préfère se servir le mot « communication » qu'implique le refus de la confusion entre Christ et le fidèle. La relation du fidèle au Christ est la plus étroite possible. Mais qui dit communion ne dit pas fusion. La « participation » qui est un synonyme à la « communication » ; nous voyons un autre terme : « *participatio* » en latin, Calvin traduit par le mot français « communication » : « *Utrumque ex Christi participatione nobis contingit* »⁸⁴⁰. Mais la traduction française de 1541 dit : « L'une et l'autre (la mortification et la vivification) nous vient de la *communication* que nous avons avec Christ ». Avant tout, le mot « koinonia » en la Bible grecque, est traduit par Calvin soit par « communion » soit par « participation ». Calvin croit que « koinonia » implique une intime fréquentation, le partage et la participation.

Pour Calvin, la communication (ou la participation) veut dire jouir ou bénéficier des biens en entretenant la distinction entre Christ et nous⁸⁴¹. Le langage de la communication est celui qui se rattache souvent aux bienfaits que Christ nous rend. « Que nous ne pouvons estre participans de luy (Christ), sinon *en communiquant à tous les biens* qu'il a receus de Dieu son Père »⁸⁴².

Alors que les mots, « union », « communion », « communication » et « participation » s'emploient en tant que synonymes, *on pourrait définir une relation entre eux comme suit : la personne élue de Dieu s'unit au Christ par la foi, ensuite elle entre dans la communion avec Christ, finalement elle a part à la communication ou participe au Christ pour recevoir les grâces que Christ donne*. Mais cet ordre est seulement logique, en nous, cela se passe *entièrement en même temps*, l'ordre logique n'est pas forcément chronologique. Je cite : « Car quand saint Paul veut définir en brief la fin de l'Évangile, et son vray usage, il dit que nous sommes appellez pour communiquer à nostre Seigneur Iesus, pour estre unis tellement avec luy, que nous y soyons incorporez et qu'il habite quant et quant en nous, et que nous soyons conioints ensemble d'un lien inseparable »⁸⁴³. Non seulement le terme « unir » est usité avec le terme « communiquer », « incorporer », « habiter » et « conjointre », mais aussi on peut

⁸³⁹ CO 1, col. 757.

⁸⁴⁰ CO 1, col. 690.

⁸⁴¹ Voir le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,21.

⁸⁴² *Sermon 27^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 591.

⁸⁴³ *Sermon 5^e sur l'épître à Tite*, CO 54, col. 443.

saisir le concept de simultanéité. En outre, Calvin connaît de nombreuses manières de dire notre union intime au Christ : l' « un » avec Christ, « Christ est nôtre », la « présence » du Christ, la « greffe sur Christ », l' « adoption », « le fait de revêtir le Christ », le « mariage spirituel », comme J. Todd Billings dit que les images de Bible nous enseignent que nous nous trouvons en Christ autour du concept de l'union, de la greffe et de l'adoption chez Calvin⁸⁴⁴. A propos du salut en Christ, Calvin possédait plusieurs notions et métaphores. En outre, la diversité des terminologies et l'usage des métaphores par rapport à l'union serait une méthode calvinienne théologique : c'est-à-dire, une manière qui fait apparaître mieux la signification de la notion afin d'expliquer une réalité.

Calvin emploie deux fois le mot « *unio mystica* » dans son *Institution chrétienne de 1560*. La première mention se trouve dans le contexte du sujet de l'incarnation du Christ, l'autre dans celui du sujet de la rédemption. Nous citons l'une après l'autre :

« Mais il y auroit bien bis, si nous voulions croire ce fantastique, car Iesus Christ eust esté un expositeur terrestre s'amusant au sens literal, veu qu'il ne traite point de l'union mystique (*mystica unio*) qu'il a avec son Eglise, mais allègue le passage pour monstrer quelle foy et loyauté doit le mary à sa femme (...) »⁸⁴⁵

Ce texte dit que, bien que Calvin ne traite pas ici directement du thème de l' « union mystique » que Christ a avec son Eglise, il avoue non seulement l'union de l'Eglise avec Christ mais aussi cela montre le fait qu'il entend l'Eglise comme une union de tous les fidèles, dans la dimension de l'union mystique. Chez Calvin, l'*unio mystica* a lieu dans deux dimensions : 1. l'*unio mystica* du fidèle avec Christ et 2. l'*unio mystica* de l'Eglise avec Christ. La première se rattache à la dimension verticale, la deuxième à la dimension horizontale. Philippe Crignon écrit à ce propos : « Cette union verticale se prolonge naturellement en une union horizontale de tous les fidèles. Etre uni au Christ, c'est participer au corps christique et en devenir l'un des membres, uni aux autres membres : « ... il faut tout d'abord nous incorporer à Christ, pour être unis entre nous » (*Le commentaire sur la première épître aux Corinthiens 10,16*) »⁸⁴⁶.

⁸⁴⁴ J. Todd Billings, *Calvin, Participation and the Gift : The Activity of Believers in Union with Christ*, Oxford, Oxford University press, 2007, p. 19.

⁸⁴⁵ *IRC* II. xii. 7, p. 242.

⁸⁴⁶ « Union mystique et union politique », dans O. Abel - P-F. Moreau - D. Weber (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 102. « Le Sei-

Nous lisons le deuxième texte :

« Parquoy i'esleve en degré souverain la conionction que nous avons avec nostre chef, la demeure qu'il fait en noz cœurs par foy, *l'union sacrée (unio mystica)* par laquelle nous iouissons de luy : à ce qu'estant ainsi nostre il nous départisse les biens ausquels il abonde en perfection. Je ne di pas donc que nous devons spéculer Iesus Christ de loin ou hors de nous, afin que sa iustice nous soit alloée : mais pource que nous sommes vestus de luy et entez en son corps : bref pource qu'il a bien daigné nous faire un avec soy »⁸⁴⁷.

Calvin emploie le « nous », quand il traite de l'expérience commune à tous les chrétiens. Mais il emploie le « je », au moment de mentionner l'idée mystique : il s'agit de l'union avec Christ. Richard Stauffer écrit : « dans une série de discours d'une interprétation délicate, le « je » revêt un sens qu'il qualifie de mystique »⁸⁴⁸. Dans le passage exprimant l'idée mystique, nous pouvons retrouver également divers termes qui indiquent l'union du fidèle avec Christ : « conjonction » avec le Chef, « habitation » en notre cœur, « union sacrée ». En fait, ce sont des emprunts que Calvin a faits à la Bible, en particulier à l'Évangile de Jean « Vous êtes en moi, et que je suis en vous » ou les épîtres de Paul « Christ vit en nous »⁸⁴⁹. Transparaît la réserve calvinienne à l'égard de la sécheresse de la théologie scolastique derrière ces riches expressions : Calvin ressent la froideur de celle-ci pour le cœur. Pour lui, connaître l'*unio mystica* n'est pas « une spéculation oisive » : Calvin lui-même déclare ainsi : « *on ne peut connaître par une spéculation oisive* quelle est la sainte et spirituelle union qui est entre lui et

gneur donc choisit pour ses enfants ceux qu'il eslist, et délibère d'être leur père ; mais en les appelant il les introduit en sa famille, et se conioint et allie avec eux, pour estre faits comme un ». *IRC* III. xxiv. 1, p. 451.

⁸⁴⁷ *IRC* III. xi. 10, p. 214.

⁸⁴⁸ Richard Stauffer, « Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin* (Actes du Colloque Calvin de Strasbourg, 1964), Paris, Presses universitaires de France, 1965, p. 238.

⁸⁴⁹ « En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous » (*L'Évangile de Jean* 14,20, TOB). « Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là portera du fruit en abondance car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire » (*L'Évangile de Jean* 15,5, TOB) ». « ... je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Galates 2,20, TOB). « ... qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi (...) » (Ephésiens 3,17, TOB). J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*, Michigan, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 65 : « The images of union with Christ, ingrafting into Christ, partaking of Christ, and adoption were drawn from Paul and johannien writings in the New Testament and were deeply woven into the fabric of Calvin's soteriology ».

nous »⁸⁵⁰. Le seul moyen de cette connaissance est plus pratique : c'est d'y participer par la vertu occulte de l'Esprit.

La formulation de l'« union sacrée » traduit « *unio mystica* » dans le texte latin. Calvin aime traduire « *mystica* » par le qualificatif « sacrée » ou « secrète »⁸⁵¹. Il a déclaré à maintes reprises que notre union avec Christ revêt finalement un caractère mystique, secret, indicible et admirable. Écoutons Calvin mettre en avant le caractère mystique de l'union avec Christ.

« C'est pourquoi il ajoute « en Christ », parce que les choses dont il parle n'apparaissent point encore dans les membres, mais seulement au Chef ; toutesfois, à cause de *cette union secrète (arcanam unitatem)* que les membres ont avec le Chef, elles leur appartiennent certainement, et viennent jusqu'à eux »⁸⁵².

Mais en ce point, nous devons saisir les limites de cette notion : pour expliquer la notion de l'union, si Calvin utilise le qualificatif « mystique », c'est avant tout pour exprimer le caractère incompréhensible de l'union. On peut l'expliquer par plusieurs termes, mais sa compréhension parfaite n'est en fait pas possible, puisque cela dépasse notre entendement : « Et pour prouver cela, il (Paul) amène ceste raison, que Iesus Christ habite en nous, et non pas qu'il est hors de nous ; et non seulement adhère à nous par un lien indissoluble, mais par une conionction admirable et surmontant nostre entendement (...) »⁸⁵³

Lorsque Calvin pose la question de l'exacte nature de l'union, il insiste toujours que cela nous est « mystérieux » et « incompréhensible ». Il souligne le caractère surnaturel de cette union et combien elle est de l'ordre du mystère. Ainsi, nous ne pouvons pas comprendre complètement notre union avec Christ. Comme elle dépasse l'entendement humain, Calvin lui-même dit que :

« Mais quant à moi, je suis ravi en étonnement de l'excellence incompréhensible de ce secret, et je n'ai point honte, avec S. Paul, de confesser mon ignorance par l'admiration. Car ne vaut-il pas mieux faire ainsi, plutôt que d'amoindrir par mon sens charnel ce que S. Paul dit être un grand mystère ? Et la raison même nous en-

⁸⁵⁰ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,20.

⁸⁵¹ *Le Commentaire de l'épître aux Ephésiens* 5,29 : en latin : « Et est locus insignis de *mystica* communicatione quam habemus cum Christo ». *CO* 51, col. 225. En français : « Et c'est un beau passage de la communication *secrète* que nous avons avec Christ ».

⁸⁵² *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,6.

⁸⁵³ *IRC* III. ii. 24, p. 43.

seigne de faire ainsi, car tout ce qui est surnaturel, surmonte certes la capacité de notre entendement. C'est pourquoi, donnons ordre que nous sentions Christ vivant en nous, plutôt que le moyen de cette communication nous soit manifestée »⁸⁵⁴.

La connaissance de la vérité divine, cela suffit à savoir que Dieu ne révèle que ce que nous avons besoin de connaître actuellement. Calvin n'a jamais tenté d'explicitier la nature du processus de cette union ou communication mystique en entrant là en détail, mais il estime que par cette union mystique, nous sommes « réellement », « véritablement », unis avec Christ par l'Esprit Saint. C'est l'« union spirituelle » : ce n'est pas une imagination, c'est un fait qui a un effet évident⁸⁵⁵. L'important, c'est de s'approprier notre salut par cette union⁸⁵⁶. Calvin a préféré jouir, goûter et vivre cette union que la comprendre. En outre, pour lui, dire que cette union est mystique, c'est avouer finalement les limites de la raison humaine, de la compréhension de la foi, l'impuissance du langage humain à exprimer ce qu'est cette union. Pour Calvin, le sens du mot « mystique » est très proche de « mystérieux ».

2.2 Calvin mystique ?

Voici une question à se poser. Calvin qui a mentionné l'*unio mystica*, fut-il un mystique ? Toutes les expressions familières aux mystiques chrétiennes se retrouvent chez Calvin : « union mystique », « être enté en son corps », « Christ s'unit iournellement de plus en plus à nous en une mesme substance », « goûter Christ », « jouir de Christ », « mourir à soi-même »,

⁸⁵⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,32. « Or de nostre part nous confessons que la façon de communiquer à Iesus Christ est miraculeuse, et outre-passe nos sens, et n'avons point honte de nous escrire avec saint Paul (Eph.5, 32), que c'est un grand secret lequel nous doit ravir en estonnement ». *Confession de Foy*, CO 9, col. 770. « ... aujourdhuy nous sçavons que le Fils unique de Dieu a vestu nostre chair et nostre nature, afin que nous ayons fraternité avec luy: et qui plus est, que par une sainte union et secrete, laquelle nous ne comprenons point selon nostre sens naturel, nous sommes participans de la substance, qu'il est nostre nourriture et que nous avons une vie commune avec luy ». *Sermon 14^e sur la première épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 624.

⁸⁵⁵ « Ainsi donc cognoissons l'unité que nous avons avec nostre Seigneur Iesus Christ: c'est asçavoir qu'il veut avoir une vie commune avec nous, et que ce qu'il ha soit nostre: voire et qu'il veut habiter en nous, non point par imagination, mais par effect: non point par une façon terrestre, mais spirituelle: et quoy qu'il en soit, qu'il besongne tellement par la vertu de son saint Esprit que nous sommes unis à luy plus que ne sont les membres d'un corps ». CO 46, col. 953.

⁸⁵⁶ « Il vaut beaucoup mieux employer ailleurs notre étude et labeur, à savoir comment nous serons quelques fois faits participans de la résurrection bien-heureuse ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,6.

« s'anéantir », « faire abnégation de soi-même »⁸⁵⁷. Parce qu'il utilise ces mots, Calvin rejoint-il la haute tradition mystique de l'Église chrétienne ? Y a-t-il une mystique réformée ?

Avant de répondre à cette question, on doit savoir qu'il n'est guère facile de définir la notion de « mystique ». Elle pourrait se comprendre comme l'une des formes du religieux universel qui se retrouve dans toutes les traditions religieuses : le terme « mystique » implique souvent celui d'idéologie avec une diversification de sens selon l'époque, le milieu. On l'emploie d'ailleurs dans un sens étendu et vague. Notre question se limite principalement à la mystique chrétienne protestante.

Depuis Albrecht Ritschl, un théologien protestant de Göttingen qui attaque la mystique en voulant défendre une religion « dans les limites de la simple raison », les protestants ont tendance à la voir comme ennemi de la foi protestante. Dans la même perspective, Emile Brunner la juge la « plus fine distillation du paganisme ». Karl Barth traite également la mystique d'« athéisme larvé et ésotérique »⁸⁵⁸. Dans *l'Encyclopédie des mystiques*, R. H. Leenhardt affirme que la mystique n'est jamais tellement promue par les protestants, mais bien plutôt la théologie de la parole : « Dans le protestantisme, la mystique n'est pas exaltée, elle n'est pas recherchée pour elle-même. Elle est une grâce qui accompagne la vie spirituelle chez les tempéraments forts. Elle n'est pas une félicité en plus à laquelle il faudrait tendre (...) La théologie de la Réforme est une théologie de la Parole »⁸⁵⁹.

Au sujet de la critique de la mystique ou de l'attitude prudente prise par la théologie protestante, il y eut en fait un grand malentendu : selon Michel Cornuz, spécialiste de la mystique protestante : « De manière caricaturale, beaucoup de théologiens protestants présentent la mystique comme une capacité de l'homme d'accéder à Dieu par ses propres forces, une entreprise prométhéenne par laquelle l'homme cherche à atteindre Dieu par des techniques appropriées, une tentative de divinisation de l'être humain qui cède à la tentation du serpent de la Genèse promettant aux hommes de devenir comme des dieux »⁸⁶⁰. Cornuz continue à dire que dans la plupart des passages où la mystique est ainsi mise en accusation, ce ne sont pas les traditions mystiques chrétiennes. Pour cette raison, il nous faut distinguer une mystique fondée sur l'œuvre de l'homme et une mystique fondée sur le don.

Il est vrai que Calvin utilise les expressions des traditions mystiques pour expliquer la

⁸⁵⁷ Cité par Marguerite Soulié, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 135-6.

⁸⁵⁸ Michel Cornuz, *Le protestantisme et la mystique entre répulsion et fascination*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 18-9.

⁸⁵⁹ Raymond H. Leenhardt, « La mystique protestante », dans *Encyclopédie des mystiques*, Paris, Seghers, 1972, p. 370.

⁸⁶⁰ Cornuz, *op. cit.*, p. 18.

doctrine chrétienne ; mais lui-même tient à s'en distinguer : c'est pourquoi, si on insiste à penser que Calvin soit un mystique, il importe de monter de quelle manière il l'est.

1. Calvin ne serait pas un mystique dans le sens qu'il affirme l'union de la substance ou essence de Dieu et de l'homme, et pourtant Calvin lui-même dit la « même substance » :

« Estant que Iesus Christ nous est tellement communiqué avec tous ses biens, que tout ce qu'il a est fait nostre, que *nous sommes faits ses membres et une mesme substance avec luy (unum cum ipso)* (...) Et pour prouver cela, il amené ceste raison, que Iesus Christ habite en nous, et non pas qu'il est hors de nous : et non seulement adhere à nous par un lien indissoluble, mais *par une conionction admirable et surmontant nostre entendement, il s'unist iournellement de plus en plus à nous en une mesme substance (sed mirabili quadam communionem in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis ac magis, donec unum penitus nobiscum fiat)* »⁸⁶¹.

Il affirme que Jésus s'unit à nous en « une même substance », qu'est-ce que cela signifie ? *En premier lieu*, la terminologie « substance » s'emploie comme la signification de l'un ou de l'unité avec Christ. La « substance » que Calvin a mentionnée était en latin « *unum cum ipso* » et « *unum penitus nobiscum* ». Chez Calvin l'« un » (une même substance) avec Christ est un autre mode d'expression de l'union avec Christ. Devenir « une même substance » a l'air d'avoir deux sens : le premier exprime l'idée de « croissance continue en Christ », le second l'idée d'« unité parfaite avec Jésus-Christ ». Pour décrire ce processus qui a pour l'objet d'aboutir à l'« unité parfaite », Calvin se sert du mot latin « *coalescere* », « croître ensemble ». Car pour lui, l'unité avec Christ a deux catégories : la croissance continue avec Christ et l'unité parfaite avec lui. Bien que l'unité commencée puis grandissante avec Christ ne soit pas déficiente, cette unité n'est cependant pas parfaite à l'économie présente. Cette

⁸⁶¹ IRC III. ii. 24, p. 42-3. Et à propos d'une épître de Paul : « *Que nous sommes ses membres de sa chair et de ses os*. Premièrement ce n'est point une manière de parler hyperbolique, mais simple. Après, il ne déclare pas seulement que Christ est participant de notre nature, mais il a voulu exprimer une chose plus haute, et qui importe plus. Car il cite les paroles de Moïse (Gen. 2,23) Quel sera donc le sens ? Que, comme Eve a été formée de la substance d'Adam son mari, afin qu'elle fût comme une partie de celui-ci, afin d'être vrais membres de Christ, *nous communiquons à sa substance, et par cette communication, sommes assemblés en un même corps*. Bref, S. Paul décrit ici cette union de nous avec Christ, dont le signe et le gage nous est donnés dans la sainte Cène ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,30. « Que les fidèles vivent hors d'eux-mêmes, c'est à savoir en Christ, ce qui ne peut se faire qu'en ayant avec lui *une communication vraie et substantielle (veram cum ipso et substantialem communicationem)* ». *Le Commentaire sur l'épître aux Galates* 2,20.

perfection est rapportée à la vérité eschatologique⁸⁶².

En deuxième lieu, il faut se garder de prendre ce terme de substance dans le sens de la scolastique, lorsqu'on lit les textes de Calvin. Il ne veut pas dire qu'il y a « communication » ou « confusion des substances ». Plutôt, cette substance divine n'est pas nôtre et elle ne nous est pas communiquée : « ... nous sommes un avec le Fils de Dieu, non point pour dire qu'il transmet sa substance en nous, mais parce que, par la vertu de son Esprit, il nous communique sa vie et tous les biens qu'il a reçus de son Père »⁸⁶³. Lorsque Calvin affirme l'identification des substances ou que le fidèle se repaît de la substance du Christ, il donne au mot substance un nouveau sens qui désigne la réalité de la relation entre le fidèle et le Christ⁸⁶⁴. C'est en ce sens que l'on peut dire que cette union est réelle et vraie et non imaginaire, ce n'est pas la notion impersonnelle ! Très souvent, cela signifie simplement la présence réelle du Christ, présence spirituelle et vivifiante, présence dans la foi⁸⁶⁵. Encore plus, nous soutenons que l'union avec Christ n'est pas un décret impersonnel, une décision juridique exclusivement, mais plutôt une intimité, une fraternité entre le Fils et nous : c'est l'« échange admirable », fondée sur la miséricorde et l'amour de Dieu⁸⁶⁶.

A la différence des scolastiques qui utilisaient le terme de substance dans le sens de l'« οὐσία », être en soi, Calvin l'emploie dans le sens de la dynamique spirituelle ou de la relation vivante. Prenant conscience de la distance énorme entre le Créateur et la créature, il ne peut jamais accepter l'union ontologique de la substance de Dieu et de celle l'homme⁸⁶⁷. Le mysti-

⁸⁶² Plus bas, troisième partie, chapitre IV, section 2.

⁸⁶³ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 17,22.

⁸⁶⁴ J. D. Benoît écrit ainsi : « S'unir à nous en une même substance » exprime une conjonction intime encore que spirituelle. D'ailleurs, depuis sa controverse avec Osiander, le réformateur s'est montré en général très circonspect dans l'emploi de ce terme. De fait, pour étroite que soit l'union du Christ et du chrétien, l'homme et le Christ ne s'y confondent pas, chacun gardant ses caractères propres ; il s'agit, disions-nous, d'une union purement spirituelle au sens technique et mystique du terme ». *IRC* III. ii. 24, p. 42-3, note 5. H. R. Mackintosh « points out that in Calvin's time the category of substance indicated "the highest degree of reality." A substantial union between God and a person "was the deepest and most real that the human mind could imagine" ». « *Unio mystica* as a Theological Conception », dans *Some Aspects of Christian Belief*, New York, George H. Doran Company, 1923, p. 100, cité par Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 226.

⁸⁶⁵ Camille Izard, « Mystique et mysticité : théologie naturelle et 'unio mystica' », *Études théologiques et religieuses* 63, 1988, p. 576. « Or je (Calvin) dis que nous le (Christ) possédons, non seulement quand nous croyons qu'il a été livré en sacrifice pour nous, mais aussi quand il habite en nous, quand il est un avec nous, quand nous sommes ses membres, de sa chair (Eph. 5,30), bref quand nous sommes (par manière de dire) incorporés en lui en une même vie et une même substance ». *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24. Voir *IRC* IV. xvii. 3, 5.

⁸⁶⁶ *IRC* IV. xvii. 2, p. 376. Luther a déjà parlé de l'« échange admirable » : « Le fait que par un *admirable échange* nos péchés ne sont plus nôtres mais ceux du Christ, et que la justice du Christ n'est plus la sienne mais la nôtre ! » Luther, *Études sur les psaumes* (trad. par G. Lagarrigue), dans *Œuvre*, Tome XVIII, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 407.

⁸⁶⁷ Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin*, New York,

cisme dit en général que l'âme est d'essence divine (une étincelle), par conséquent, c'est dans sa partie supérieure que s'accomplit l'union avec Dieu. Mais la conception calvinienne en la matière est différente : la nature de l'âme est exclusivement pécheresse, donc hétérogène à la nature divine⁸⁶⁸. Aussi sans péché, elle serait humaine. Pour Calvin, l'utilisation du terme « substance » converge tout-à-fait vers l'enseignement de la Bible à propos de l'intimité de notre union avec Christ, de son efficace. D'après A. Ganoczy, l'« union ontologique entre Dieu et l'humain est déniée à l'économie présente, mais elle est réalisée entièrement dans l'économie à venir »⁸⁶⁹. Elle ne peut être complète avant la parousie et la glorification⁸⁷⁰.

2. Calvin ne sera pas un mystique dans la mesure où la mystique est un état où le sentiment de soi et du monde sont abolis ; une démarche où la personnalité individuelle est toute absorbée dans le divin pour l'identification ontologique en vue de l'expérience mystique. Pour Calvin, Dieu n'est pas un Dieu panthéiste mais un Dieu personnel qui sauve des personnes sans annihiler leur personnalité. J. D. Benoît écrit : « c'est là ce qu'on pourrait appeler la mystique calvinienne, bien différente de cette mystique toujours entachée de panthéisme qui conduit l'âme à se perdre, à s'annihiler en Dieu, dans l'ivresse ineffable de l'extase »⁸⁷¹. Pour Calvin, l'union des croyants au Christ n'est pas un mélange du Christ avec les croyants et elle n'entraîne pas la fusion dans le Christ ou en Dieu, mais une communion sans mélange ou confusion. Selon C. Izard, « La théologie de Calvin étant fondée en grande partie sur la transcendance sans faille de Dieu, il ne saurait être question d'une quelconque fusion ou dilution de l'âme en Dieu »⁸⁷². A la différence du mysticisme qui poursuit une poussée originaire vers l'« un » dans l'intention de supprimer la distance entre les personnes, Calvin poursuit la mystique biblique dans laquelle la distance qualitative infinie entre le Créateur et la créature n'est

Peter Lang, 2002, p. 120. « De ce que cette participation soit le fait de l'Esprit, et de l'Esprit seul, montre bien qu'il ne faut pas comprendre ce terme dans des catégories platoniciennes : la participation dont Calvin parle n'est pas d'ordre ontologique. L'idée que Calvin se fait de la transcendance de Dieu ne s'accommoderait pas d'une pensée de l'absorption ontologique de l'homme en Dieu et encore moins d'une divinisation de l'homme ». Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, p.107-8. Calvin lui-même le dit dans *le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24 : « J'enten que nos âmes sont repues de la substance de son corps, afin qu'à la vérité nous soyons faits uns avec luy: ou, qui vaut autant, que la vertu vivifiante descoule en nous de la chair de Christ par le S. Esprit, combien qu'il y ait longue distance entr'elle et nous, et qu'elle ne se mesle point avec nous ».

⁸⁶⁸ Simone Brunet, *La spiritualité calvinienne*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, 1979, p. 245. « Car il dit qu'en contemplant la gloire de Christ nous sommes transformés en une même image, comme par l'Esprit du Seigneur (2 Cor. 3,18), lequel certes besogne tellement en nous, qu'il ne nous rend pas compagnons et participans de la substance de Dieu ». *IRC* I. xv. 5, p. 214.

⁸⁶⁹ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 405.

⁸⁷⁰ Voir troisième partie, chapitre IV, section 4.2.2. 4.2.3.

⁸⁷¹ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 76.

⁸⁷² Camille Izard, « Mystique et mysticité : théologie naturelle et 'unio mystica' », p. 575.

pas supprimée en gardant l'altérité personnelle du Créateur⁸⁷³. Barth insiste également sur ce point :

« « Union » ne signifie pas –la question doit être maintenant liquidée – absorption, disparition d'un individu dans un autre, identification. Mais « union » ne signifie pas non plus une association de deux personnes dans laquelle l'une ou l'autre, ou toutes les deux, perdraient leur caractère spécifique, leurs fonctions et leurs rôles respectifs, si bien que leur relation mutuelle serait réversible. L'union du chrétien avec le Christ, qui fait de l'homme un chrétien, est un lien qui laisse intactes leur indépendance, leur manière d'être particulière et leur activité propre (...) Dans un tel don le Christ et le chrétien deviennent et sont un tout, constituent une unité différenciée et mobile, mais authentique et solide »⁸⁷⁴.

Calvin n'a jamais fait mention de l'union mystique en termes d'expérience extatique. Avant tout, il est important que Calvin ait traité l'*unio mystica* dans sa sotériologie dans l'*Institution chrétienne* : si en général, les mysticismes touchent à ce sujet de manière ontologique, Calvin l'a traité de manière sotériologique. Dans un tel cadre, W. Niesel écrit : « The mystical union spoken by Reformed theologians and confessions on the basis of the New Testament, is something quite different. The relationship here is not between created being and Divine being but between the sinner and the Redeemer. It is not a doctrine of being (ontology)

⁸⁷³ Roger Mehl, *La théologie protestante*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 15. J. Todd Billings « United to God through Christ : Assessing Calvin on the Question of Deification », *Harvard Theological Review* 98, 2005, p. 317 : « The “union” of God and humanity in Calvin’s theology is a *differentiated* upon that does not annihilate the distinction between creator and creature. Calvin himself frequently uses the language of union, but he makes it clear that this union does not absorb the creature into God ». Helm écrit : « The first thing to note is that Calvin’s use of union with Christ and similar expressions may refer to different phases of salvation - they have slightly different senses and references. In the fullest sense the union a bond of dependence which expresses itself in a common spirit between Christ and his people, and a common destiny. Various biblical figures are employed: membership of the body of Christ; marriage to Christ; adoption into God’s family. But there is never a suggestion that such a union, though close, leads to a merging of identities or to a loss of identity. But he proceeds to deny that there is a gross mixture or transfusion of Christ into us ». Paul Helm, *Calvin at the centre*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 210. Dans *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 1,4, Calvin précise que dans l'union du Créateur et de la créature, l'un n'a pas englouti l'autre : « Les manichéens songeaient jadis que nous étions sortis de la substance de Dieu, et que finalement après avoir achevé le cours de notre vie, nous retournions à notre première source. Et aujourd'hui même, il y a encore des esprits extravagants, qui imaginent que nous passons tellement en la nature de Dieu, que sa nature engloutit la nôtre ».

⁸⁷⁴ K. Barth, *Dogmatique, la dogmatique de la réconciliation*, IV/3 **, 1973, Genève, Labot et Fides, p. 190.

but a doctrine of salvation (soteriology) »⁸⁷⁵. Calvin s'intéresse peu à l'expérience mystique elle-même. Par conséquent, tandis que l'union est réelle, elle n'est pas une union d'identité ni celle de la fusion. La compréhension calvinienne de l'union avec Christ est l'union mystique mais non l'expérience extatique⁸⁷⁶.

3. Pour lui, l'*unio mystica* n'a pas seulement lieu dans le cadre du monachisme ou au désert hors du monde, alors que celui-ci est l'une des métaphores bibliques les plus employées pour désigner la rencontre avec Dieu : le monastère et le désert sont considérés comme lieu où l'homme expérimente la vie de transformation radicale. Toutefois, la recherche du salut hors du monde est une pratique étrangère à notre Réformateur. Pour en faire l'expérience, il n'est pas nécessaire de quitter le monde pour entrer en un cloître ou de se réfugier dans un désert. Calvin est contre le monachisme qui affirme posséder la solution la plus propre à acquérir la perfection⁸⁷⁷. Son reproche est clair : en ce temps-là, entrer en religion, c'était se séparer et s'aliéner de l'Eglise. C'était dissiper la communion de l'Eglise⁸⁷⁸. Calvin ajoute que « anciennement les moines, encore qu'ils habitassent arriére des autres, n'avoient pas pourtant une Eglise séparée (...) »⁸⁷⁹ Etant donné que les mystiques ont tenu compte de l'*unio mystica* au plus haut point dans la vie spirituelle, ils ont pensé que l'*unio mystica* se réalise dans et par le monachisme qui a fui le monde, ils n'y sont pas dérangés. Pour Calvin, eux qui sont élus puis ont reçu la vocation divine ont part à l'*unio mystica* dans le monde de la vie, à savoir dans la communion de l'Eglise et dans la famille, pour ainsi dire dans la forme ordinaire de la relation au Christ. Pour cette raison je tiens à appeler la mystique de Calvin une « mystique intramondaine »⁸⁸⁰.

4. Pour Calvin, l'*unio mystica* ne concerne pas uniquement un petit nombre de personnes : elle n'est plus l'apanage presque exclusif des moines et des clercs en quête d'excellence spirituelle. Tous ceux qui « avaient faim et soif de Jésus-Christ » et qui regardent la personne et l'œuvre de Jésus-Christ peuvent expérimenter une union⁸⁸¹. Calvin attribue de l'importance à la vie chrétienne ordinaire et universelle :

⁸⁷⁵ Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 126.

⁸⁷⁶ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 169.

⁸⁷⁷ IRC IV. xiii. 11, p. 277.

⁸⁷⁸ IRC IV. xiii. 14, p. 280.

⁸⁷⁹ IRC IV. xiii. 14, p. 280.

⁸⁸⁰ L'union mystique est la vie en communion avec Christ. Pour Calvin les croyants vivent pleinement dans le monde, et pourtant ils vivent aussi au ciel. Elle est la vie d'ici-bas vers le haut.

⁸⁸¹ *L'Epître au Roi*, IRC I, p. 26.

« C'est une chose de belle apparence qu'un homme se retire des compagnies communes pour philosopher en son secret ; mais cela ne convient point à la dilection chrétienne, qu'un homme, comme par haine du genre humain, s'enfuie en un désert pour y demeurer solitaire, en s'abstenant des choses que notre Seigneur requiert principalement de nous tous : c'est à dire, de nous aider l'un à l'autre »⁸⁸².

Pour lui, l'*unio mystica* est l'événement du salut accompli universellement en Christ, bien qu'elle reste encore au sommet de la piété, comme Calvin dit que « j'élève en degré souverain l'*unio mystica* »⁸⁸³. D'ailleurs, que Calvin élève *en degré souverain* l'*unio mystica* signifie la chose la plus importante dans la foi et la spiritualité de tous chrétiens, mais cela ne veut pas dire que l'*unio mystica* est une dimension difficile ou impossible à y parvenir. D. E. Tamburello écrit : « Calvin's mysticism is broader in scope than Bernard's. Calvin presents a mysticism that can be enjoyed equally by all the elect, whereas Bernard tends to see the monastery as the unique environment where mysticism thrives »⁸⁸⁴. L'*unio mystica* n'est ni une éventualité contingente ni un privilège accordé à quelques élus : c'est une nécessité pour tous les chrétiens. Ceux-ci ont l'obligation de participer à l'*unio mystica* dans la mesure où elle est à la fois un commencement du salut et son point d'arrivée (le plus haut point)⁸⁸⁵.

Pour cette raison, son enseignement est « *catholique* » : son intention était d'instruire seulement ce qui a été confessé, toujours et partout. Calvin a le souci de rendre la vie spirituelle accessible à tous, en rejetant le « privilège du spirituel » ou l'« élitisme spirituel » qui sont des cercles très restreints de personnes choisies. Calvin appelle tout chrétien quel qu'il soit à participer au mystère de l'union avec Christ, à vivre cette union et à vivre d'elle, dans ce monde. Calvin constitue, nous semble-t-il, la « vraie démocratie » sur le plan spirituel, en suivant le fil de la doctrine luthérienne du sacerdoce commun à tous les fidèles. Sur ce point, il nous faut rappeler que la théologie de Calvin était écrite à la fois *en latin et en français* : pour ainsi dire, elle s'adresse non seulement aux clercs, aux « gens d'étude » mais à l'ensemble de « notre nation françoise »⁸⁸⁶. Il veut que la théologie (la science de la sagesse de Dieu) qui doit chercher les trésors infinis de la Sapience dans l'Écriture, se vulgarise pour

⁸⁸² IRC IV. xiii. 16, p. 282.

⁸⁸³ IRC III. xi. 9, p. 214.

⁸⁸⁴ Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, p. 8.

⁸⁸⁵ *Iean Calvin au lecteur*, IRC I, p. 23-4. Selon F. Wendel, « Tout ce que nous pouvons connaître sur terre l'union avec Christ n'est qu'un commencement ». *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 179.

⁸⁸⁶ *Argument du present livre*, IRC I, p. 25.

l'universalité de l'Évangile.

5. Selon Calvin, l'*unio mystica* n'est pas le summum dans le sens que l'on atteint par un cheminement mystique. Il se distingue donc de tous les mystiques qui affirment que l'*unio mystica* se trouve grâce à la triple voie de la purification, de l'illumination et de l'union. Pour le mysticisme, la purification est identique à la conversion, associée à la première étape de la voie mystique ; la purification aboutit à l'illumination comme deuxième étape ; de cette manière, l'âme parvient enfin à l'union contemplative. Selon K. Keller, la purification est un retrait du monde sensible, l'illumination est une entrée dans le monde intelligible, l'union est un abandon du monde intelligible et une entrée en Dieu⁸⁸⁷. Mais chez Calvin, la hiérarchie de l'âme pour monter en haut n'existe pas. Bien que Calvin relève de la progression spirituelle, il ne nous semble pas que cela se fasse par degrés. L'idée calvinienne de l'union mystique est très différente de l'approche mystique médiévale d'une union avec Dieu comme résultat atteint au terme d'une série d'étapes spirituelles ou contemplatives. Calvin croit que Dieu nous atteint entièrement, alors que nous ne nous pouvons pas atteindre Dieu par étapes.

6. L'*unio mystica* n'est pas perçue comme une œuvre humaine. C'est pourquoi elle n'est pas directement en rapport avec quelque pratique ascétique : ne pas se marier, ou ne posséder aucun bien, ou s'abstenir de manger de la viande et de boire du vin ou autres renoncements. Calvin ne cesse de faire l'éloge de la priorité absolue de l'Esprit Saint : c'est l'Esprit Saint qui fait toutes choses en l'être humain⁸⁸⁸. L'*unio mystica* n'est pas un mouvement ascendant, entreprise prométhéenne qui vise à parvenir à Dieu : plutôt elle se fonde complètement sur la grâce de Dieu qui descend sur nous afin de nous faire monter comme en une ascension : « Contrairement à la démarche ascético-mystique, l'*unio mystica* ne laisse pas de place pour une théologie des œuvres ou pour une soi-disant théologie naturelle »⁸⁸⁹.

7. Calvin ne serait pas un mystique dans le sens que l'union serait immédiate : le mysticisme en général se réfère à une expérience directe et immédiate du divin, sans aucune médiation : « L'union est exclusive et rien ne peut venir s'interposer entre l'âme et Dieu. Elle ne peut être que directe et immédiate, c'est-à-dire sans médiation d'aucune sorte... Benoît de

⁸⁸⁷ Keller, *Calvin mystique*, p. 60.

⁸⁸⁸ Voir deuxième partie, chapitre 2, section 2.3.2.

⁸⁸⁹ Izard, « Mystique et mysticité : théologie naturelle et '*unio mystica*' », p. 576.

Canfeld, dans sa *Règle de perfection*, écrit « union sans moyens »⁸⁹⁰. En revanche, Calvin affirme qu'elle s'effectue tant par le Saint-Esprit que par les moyens de sa grâce, notamment, par la Parole et les Sacrements qu'il utilise. Avant tout, l'union se réalise dans l'Eglise, le « corps mystique du Christ »⁸⁹¹. Non dans la vie monastique ! Si le mysticisme existe comme forme individuelle et personnelle de la spiritualité chrétienne, pour Calvin, l'*unio mystica* est essentiellement au niveau de la communauté, sans dédaigner et affaiblir aucunement la spiritualité individuelle. Dans un tel cadre, l'Eglise, le culte, la prédication, le baptême, la cène et la prière sont des moyens essentiels pour l'union.

8. Pour Calvin, sans tomber dans la théologie qui insiste sur des œuvres, l'*unio mystica* a pour objectif l'éthique ou la vie chrétienne. L'expérience mystique risque d'être prise pour une fin en soi. Or la théologie calvinienne ne vise pas l'*unio mystica* pour elle-même : sa théologie a refusé d'être spéculative : elle a été qualifiée de performative. Dans cette perspective, la vie purement contemplative est condamnée par Calvin, bien qu'il préfère parfois la vie contemplative en raison de son caractère un peu passif, parfois timoré et faible⁸⁹². La vie contemplative n'est pas chrétienne en son origine, car c'est Aristote qui a vu dans la contemplation (*theoria*) le souverain bien de la vie humaine qui est son bonheur (*eudaimonia*). L'idéal de la vie monastique que nous avons vu plus haut, véhicule, en partie, celui des philosophies religieuses hellénistiques⁸⁹³. Si chez Calvin, la notion de la contemplation existe⁸⁹⁴, elle ne doit pas être recherchée pour elle-même mais comme source d'action et d'accomplissement des

⁸⁹⁰ Joseph Beaudé, *La mystique*, Paris, Cerf, 1990, p. 61.

⁸⁹¹ IRC IV. xvii. 33, p. 423. « Car ils (l'Eglise des Corinthiens) ne sont pas seulement un corps politique, mais ils sont le corps mystique et spirituel de Christ ». *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 12,12. *Supra*, troisième partie, chapitre 3.

⁸⁹² Il affirme lui-même : « De mon côté, d'autant qu'étant d'un naturel un peu sauvage et honteux, j'ai toujours aimé recoin (quiétude) et tranquillité ; je commençai à chercher quelque cachette et moyen de me retirer des gens : mais tant s'en faut que je vinsse à bout de mon désir, qu'au contraire toutes retraites et lieux à l'écart m'étaient comme écoles publiques. Bref, cependant que j'avais toujours ce but de vivre en privé sans être connu, Dieu m'a tellement promené et fait tourner par divers changements, que toutefois il ne m'a jamais laissé de repos en lieu quelconque, jusques à ce que malgré mon naturel il m'a produit en lumière et fait venir en jeu, comme on dit », cité par Keller, *Calvin mystique*, p. 146.

⁸⁹³ Gabriel Widmer, « La contemplation et les œuvres dans la tradition réformée », *Lumière et vie* 207, 1992, p. 69.

⁸⁹⁴ Selon Calvin, Dieu a créé l'homme pour qu'il contemple son œuvre : « L'homme a été créé à cette fin, qu'il fût contemplateur de cet excellent ouvrage du monde : que les yeux lui ont été donnés afin qu'en regardant une si belle image, il soit amené à connaître l'auteur même qui l'a faite ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 1,19. Mais l'entendement de l'homme est plongé dans une cécité qu'il est incapable d'aller au-delà de cette connaissance de Dieu. Il n'y a de contemplation légitime que dans les limites de la foi. Pour les fidèles, la contemplation c'est-à-dire ce qui contemple l'image de Dieu, est telle que l'image de Dieu est offerte en sa parole, en son sacrement, finalement en tout le ministère de l'Eglise. Telle est la conception de la contemplation de Calvin. Widmer, *Ibid.*, p. 59-60.

œuvres divines. Selon Calvin, l'*unio mystica* réclame une décision, une conversion, un changement de vie, pénètre dans le cœur du chrétien et transforme la totalité de son être. Elle ne représente pas un éloignement de l'action, mais plutôt une préparation à imiter Christ. Elle ne doit jamais être séparée de ses conséquences actives et pratiques.

L'*unio mystica* produit l'imitation du Christ, c'est-à-dire la mort et la résurrection du Christ en nous⁸⁹⁵. Associé au Christ, le chrétien est appelé à imiter l'exemple de sa mort et de sa résurrection. Parfois, la mort est envisagée comme la mort réelle, la destruction du corps. Pour le martyr, mourir, c'est bien mourir avec Christ⁸⁹⁶. L'éthique calvinienne se fonde en fait sur l'*unio mystica*, puisqu'elle-ci fournit principalement le discernement et la puissance de la morale chrétienne, autrement dit, elle est la source et le sommet de toute la vie chrétienne. Elle n'existe jamais sans la pratique. Calvin fait bien de l'*unio mystica* le socle et le moteur de l'éthique. Bien qu'il ne mentionne pas directement l'union de volontés qui aboutit à une éthique de transformation, paraît clairement l'idée que la volonté humaine correspond à la volonté divine par l'effet de l'union.

Selon ces thèses, il semble que nous n'avons pas pu certes découvrir un « mysticisme » dans le sens habituel du terme, dans la théologie de Calvin. En outre, les spécialistes de Calvin refusent l'inclination au mysticisme chez lui, cette réputation est en effet due à la relation négative de Calvin lui-même à la démarche de mystique-type comme la *Theologia Deutsch* et à son individualisme, comme chez Osiander que Calvin combat violemment⁸⁹⁷. Toutefois, on pourrait encore discuter si Calvin serait un mystique dans une acception plus large du terme : Calvin serait un mystique dans la mesure où il exprime une réalité de l'union intime, mystérieuse, incompréhensible avec Dieu. Cette union à laquelle aboutit toute sa théologie n'est pas un sommet réservé aux seuls spirituels mais nécessaire à tout croyant. Elle est à la fois personnelle, universelle, médiate, communautaire et éthique. Dans cette perspective, J. D. Benoît a pu conclure comme ceci :

« L'affirmation tranchée du Dieu personnel de la Bible a toujours retenu la piété réformée loin de ce mysticisme plus ou moins trouble et sensuel ; celle-ci n'a jamais accepté de perdre de vue l'abîme qui sépare le Dieu saint de l'homme pécheur ; si elle affirme la dépendance totale de l'homme à l'égard de Dieu, elle n'a jamais admis, en

⁸⁹⁵ Voir deuxième partie, chapitre 2, section 2.2.1.

⁸⁹⁶ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 77.

⁸⁹⁷ Garcia, *Life in Christ : Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, p. 72.

revanche, que l'homme fût une parcelle de Dieu, une étincelle échappée au brasier divin, c'est-à-dire que l'homme fût Dieu. Mais si l'on élargit ce terme ambigu de mystique pour y voir une union intime et personnelle avec le Christ, réalisée dans la foi et par la foi sans aucune confusion des personnes, alors il y a bien une mystique calvinienne »⁸⁹⁸.

Calvin, était-il un mystique ? Oui à condition de bien l'entendre : Calvin était convaincu que l'homme ne peut trouver Dieu, le connaître comme Père et Seigneur, recevoir le message de salut et faire l'expérience de l'union mystique que dans et par la Parole, la Parole invisible et visible (les sacrements). Son mysticisme se fait dans la Parole de Dieu ou bien par l'écoute de la Parole qui nous frappe comme un éclair du ciel. Tous les développements de Calvin sur la foi ou la connaissance de la foi mettent en lumière la nécessaire sobriété de toute connaissance religieuse, la modestie du regard que le fidèle doit jeter vers les profondeurs insondables mais aussi vers « des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer »⁸⁹⁹. Si nous découvrons la mystique chez Calvin, on pourrait la qualifier de « mystique intramondaine », comme je l'affirme ci-dessus. Chez Calvin, la signification du mot « mystique » serait « sacrée »⁹⁰⁰, « spirituelle »⁹⁰¹, « incompréhensible », « cachée »⁹⁰². Nous trouverons dans ce « Calvin mystique » un sain et authentique mysticisme.

2.3 Une analogie entre l'« union des deux natures en Christ » et l'« union du chrétien et du Christ »

⁸⁹⁸ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 77.

⁸⁹⁹ *Sermon 11^e sur Job*, CO 33, col. 534-535 : « Voila donc l'Evangile en soy, qui est une sagesse si haute que nous n'y pourrons iamais parvenir veu que les Anges ne la comprennent pas : et toutesfois c'est une doctrine qui nous doit estré cognue, voire aux rudes et idiots (comme saint Paul en parle en un autre lieu) c'est assavoir d'autant que Dieu s'est accommodé là à nous. Or il y a d'autres secrets qui nous sont cachez, et ausquels Dieu ne nous permet point de venir encores. Il est vrai qu'au dernier iour toutes choses nous seront cognues: mais maintenant il nous doit souvenir de ce que dit saint Paul (1. Cor. 13, 9), c'est assavoir, que nous cognoissons en partie, voire en obscurité: que Dieu nous donne maintenant quelque goust de ce qui nous sera révélé en perfection, quand nous serons transfigurez pleinement en son image et en sa gloire. Estans donc vestus de nostre chair mortelle, cognoissons nostre petite capacité, et contentons-nous de ce qu'il plaist à Dieu nous donner et reveler. Il y a donc des secrets de Dieu, lesquels il nous veut tenir cachez durant ceste vie mortelle, comme nous ne pouvons point savoir ce qu'il a disposé de faire de cestuy-ci, ou de cestuy-la ».

⁹⁰⁰ IRC III. xi. 10, p. 214.

⁹⁰¹ *Le Commentaire sur l'épître de la première aux Corinthiens* 12,12.

⁹⁰² *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 7,18. *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 26,4.

A. Ganoczy souligne l'importance de la christologie dans la théologie calvinienne en ces termes : « Cette christologie a une importance capitale pour toute la structure de la théologie calvinienne (...) Calvin, en effet, est un auteur essentiellement christocentrique. Donc, tout ce qu'il enseigne ou n'enseigne pas de Jésus-Christ aura une grande influence sur l'ensemble de sa doctrine »⁹⁰³. Calvin affirme par exemple que notre résurrection sera conforme à celle du Christ en traitant de la dernière résurrection : notre résurrection est *christologique*⁹⁰⁴.

La sotériologie calvinienne a l'air de suivre la formule de sa christologie. Dans cette perspective, nous pourrions découvrir une vraie compréhension à l'égard de l'union entre Christ et le chrétien, dans l'unité des deux natures du Christ en tant que personne une. Dans un tel cadre, Niesel écrit : « The true manhood of Jesus Christ is the presupposition for our communion with Him and so for our salvation »⁹⁰⁵. Le Christ qui est « le vrai Dieu et le vrai homme », reste une seule personne unie, non la personne confusément mêlée. Le Fils de Dieu a été fait fils d'homme, non point par confusion de substance, mais *par unité de personne*. On appelle cela l'« union hypostatique ». Pour l'expliquer, Calvin recourt aux deux notions théologiques, la « *communicatio idiomatum* » et l'« *extra calvinisticum* », comme nous l'avons déjà exposé⁹⁰⁶.

Je souhaite appliquer ces deux notions (*communicatio idiomatum et extra calvinisticum*) à la notion de l'union entre Christ et nous : parce que l'union entre le chrétien et Christ me semble avoir un caractère semblable à l'union entre l'humanité et la divinité du Christ. Chez Calvin, l'*unio hypostatica* qui est expliquée d'une part par la notion de la *communicatio idiomatum*, d'autre part par celle de l'*extra calvinisticum*, est l'« arrhe » de notre union avec Christ⁹⁰⁷. Christ a fait ouverture de son Royaume à notre nature corrompue. Du sermon de Calvin, nous citons le passage suivant :

« ... le Fils de Dieu est apparu en sa personne Dieu et homme, ou bien, Dieu manifesté en chair : et qu'il a este faict chair, comme il est dict au premier chapitre de S.

⁹⁰³ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 97. Selon Trevor Hart, le modèle de la christologie de Calvin est déterminant pour sa sotériologie. Trevor Hart, « Humankind in Christ and Christ in Humankind : Salvation as Participation in our substitute in the Theology of John Calvin », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989, p. 97.

⁹⁰⁴ *IRC* III. xxv. 3, p. 267-8.

⁹⁰⁵ Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 112.

⁹⁰⁶ *Supra*, deuxième partie, chapitre II, section 2.2.2.2 et 2.2.2.3

⁹⁰⁷ « Ayans donc ceste arre, que le Fils naturel de Dieu a pris un corps commun avec nous, et a esté fait chair de nostre chair et os de nos os, nous avons certaine confiance que nous sommes enfans de Dieu son Père, veu que luy n'a point desdaigné de prendre ce qui nous estoit propre, pour estre fait un avec nous, et nous faire compagnons avec soy de ce qui luy estoit propre, et par ce moyen d'estre pareillement avec nous Fils de Dieu et Fils d'homme ». *IRC* II. xii. 2, p. 234.

Iean : mais ç'a este pour nous monstrier comme nous sommes vraiment conjoints à luy, que nous sommes os de ses os, et chair de sa chair. Si nostre Seigneur Iesus Christ n'eust prins un corps humain, ou bien qu'il eust tenu sa divinite comme separee, où seroit aujourd'huy toute nostre felicite ? »⁹⁰⁸

Ce passage témoigne que d'une part l'union hypostatique prépare l'union d'un chrétien avec Christ et d'autre part elle suppose la possibilité de l'interprétation analogique sur notre union à Christ. S'il apparaît une sorte d'analogie entre l'« union de l'humanité et de la divinité du Christ » et l'« union du Christ et de nous », ici encore se pose une question cruciale. Divinité et humanité sont en Christ *une seule personne* : si la personne du Christ est *une*, l'unité entre Christ et nous devient-elle *une* personne ?

2.3.1 *Communicatio idiomatum et Unio mystica*

Tout d'abord, il est nécessaire de rappeler à nouveau la *communicatio idiomatum*. Selon Wendel, « Calvin ne rejette point la communication des idiomes comme telles »⁹⁰⁹. Willis écrit : « ...that doctrine (*communicatio idiomatum*) plays not a minor but a major role in Calvin's Christology »⁹¹⁰. Calvin pense que le titre « Christ » est attribué à Christ lui-même par la *communicatio idiomatum*⁹¹¹. Toutefois, il l'a acceptée discrètement. En fait, il n'insiste pas beaucoup sur cette affirmation dogmatique, puisque cette doctrine peut permettre de se plonger dans ce genre de spéculation. C'est pourquoi elle se circonscrit autour de l'Écriture. Willis affirme : « For Calvin, the *communicatio idiomatum* is primarily a hermeneutical tool to keep in balance the varied Scriptural witness to the One Person »⁹¹².

Pour Calvin, la « communication des idiomes » est un moyen décisif pour exprimer l'unité des deux natures en Christ : « En parlant ainsi (Dieu a acquis l'Église par son sang), Paul montre l'unité de personne en Christ (...) Les anciens ont appelé cette manière de parler : communication de propriété, car la propriété de l'une des natures est accommodée à l'autre. J'ai dit que, par ce moyen (la communication de propriété), est clairement exprimée

⁹⁰⁸ *Sermon 10^e sur Harmonie Evangelique*, CO 46, col. 110.

⁹⁰⁹ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 166.

⁹¹⁰ Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 65.

⁹¹¹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 10,9.

⁹¹² Willis, *Ibid.*, p. 67.

une seule personne de Christ »⁹¹³. A la différence de Zwingli, pour Calvin, elle n'est pas simplement rhétorique, mais ontologique pour autant qu'elle ait la fonction sotériologique. Je cite :

« Car combien qu'il ait été en unité de personne Dieu et homme ensemble, il ne s'ensuit pas toutefois que tout ce qui était propre à sa Divinité, ait été communiqué à la nature humaine, mais, en tant que besoin était pour notre salut, le Fils de Dieu a tenu sa puissance Divine *comme cachée* »⁹¹⁴.

Selon ce commentaire, *tout ce* qui est propre à sa divinité n'a pas été communiqué à la nature humaine, et vice versa. C'est-à-dire, ce n'est pas que la propriété de nature humaine et divine n'ait pas été communiquée, mais qu'elle ait été communiquée selon ce qui était nécessaire à notre salut. En plus, même dans cette communication, chaque propriété des natures n'est jamais détruite et mélangée :

« Nous sçavons que en Christ les deux natures ont tellement esté conjointes en une personne, que chacune d'icelles n'a pas laissé d'avoir sa propriété : et mesmement la Divinité s'est tenue comme cachée, c'est-à-dire, n'a point démontré sa vertu toutes fois et quantes que pour accomplir l'office de Médiateur, il a esté besoin que sa nature humaine besongnast à part selon ce qui luy estoit propre »⁹¹⁵.

La propriété de la nature divine ne pourrait pas ignorer la date de la parousie. Mais pour l'office de Médiateur, elle s'est tenue comme « cachée ». Ainsi, Jésus humain était ignorant sur sa date. Si elle est cachée, il nous semble, parce qu'elle est communiquée par celle de l'humanité. Mais, son ignorance concernant le dernier jour, « cela ne déroge non plus à sa nature divine que d'avoir été mortel »⁹¹⁶. Cela revient à dire que le Fils de Dieu s'unit à nous au point que la propriété de la nature divine et celle de la nature humaine communiquent réciproquement pour notre salut.

La divinité et l'humanité de Jésus-Christ se rencontrent dans une union parfaite. L'union

⁹¹³ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 20,28. « Calvin's use of the *communicatio idiomatum* strengthens rather than weakens his affirmation of the unity of the person of Jesus Christ ». Willis, *Ibid.*, p. 65.

⁹¹⁴ *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 2,40.

⁹¹⁵ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 24,35.

⁹¹⁶ *Ibid.*, 24,36.

entre Christ et le chrétien apparaît à la lumière de cette union hypostatique. Du même que la divinité et l'humanité de Jésus-Christ sont devenues l'union parfaite, ainsi il serait possible d'appliquer l'analogie de l' « union des deux natures en Christ » à l' « union du chrétien et du Christ ».

1) cette vision de la *communicatio idiomatum* constitue, à nos yeux, la *continuité* entre le Christ et le croyant. Par rapport aux natures humaine et divine en Christ, avant de parler de leur distinction, Calvin fait ressortir prioritairement leur unité : avant de parler de la distinction entre Christ et nous, Calvin souligne, dans la même perspective, en priorité l'union totale entre Christ et nous. Le Christ est venu établir cette continuité, de façon à pouvoir surmonter la rupture qui s'est opérée entre Dieu et l'homme à la suite du péché. La *communicatio idiomatum* revient à dire l'immanence divine dans la personne du Christ. Dans l'union hypostatique, il n'y a pas de séparation et de division entre l'humanité et la divinité : en raison de l'union hypostatique, il n'existe pas également de séparation et de division dans l'union entre Christ et nous.

2) La *communicatio idiomatum* est la source de l'échange de la personne et de celui de la possession qui a réellement lieu entre nous et Christ. Calvin écrit :

« ... il faut que nous sachions comme il est nostre chef, et que nous sommes incorporez en luy pour estre ses membres, et que Dieu le Pere nous a tellement unis ensemble que nous n'avons rien de séparé. Car il reçoit toutes miseres sur soy, et il nous communique tous ses biens et richesses. *Voyla l'eschange que fait nostre Seigneur Jesus Christ quand il se conioint à nous.* Il prend toutes nos povretez, tous nos pechez et nos vices, non point pour les tenir en sa personne, mais pour les abolir du tout : et cependant il nous eslargit tous ses biens, au lieu que nous sommes povres et indigens de ce qui appartient à nostre salut. Jesus Christ donc nous remplit de tout bien : car il en est la fontaine, voire qui iamais ne peut tarir »⁹¹⁷.

⁹¹⁷ *Sermon 17^e sur la première épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 797. « Voila l'eschange qui est fait entre Jesus Christ et nous, c'est assavoir qu'il reçoit toute la malediction qui est deue à nos iniquitez et cependant qu'il nous donne sa iustice, laquelle est suffisante pour abolir toutes nos fautes, pour satisfaire à Dieu et pour respondre là en nostre nom, tellement que nous puissions nous trouver hardiment devant son siege iudicial ». *Sermon 46^e sur Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 207. « Reconnoissons Jésus Christ entre tellement incorporé en nous, et nous aussi en luy, que tout ce qui est sien, nous le pouvons appeler nostre, et tout ce qui est nostre, nous le pouvons nommer sien ». *IRC IV. xvii. 2*, p. 376. Voir David E. Willis, « Calvin's use of Substantia », dans Wilhelm H. Neuser (éd.), *Calvinus Ec-*

Comme la propriété de la nature humaine et celle de la nature divine du Christ sont capables de se communiquer *dans sa personne*, notre personne et la personne christique sont ainsi communiquées. L'échange de la personne entre Christ et nous, advint déjà antécédemment dans l'unité de la personne christique.

3) Ainsi, cette *communicatio idiomatum* se rattache finalement à la confirmation de l'élection et à l'assurance du salut. Au point de départ de notre salut, il y a la communication des idiomes. Calvin entend l'utiliser comme l'assurance à l'égard de l'union dans une seule personne. Se fondant sur la communication des idiomes, notre union n'est autre chose que la « certitude du salut ».

« Car si nous sommes ses membres, et que nous le tenions pour nostre chef, comme il s'est allié avec nous, et qu'il y a ceste union sacrée, laquelle ne peut iamais estre rompue quand nous croyons à son Evangile, il faut que nous venions là à fin d'estre asseurez de nostre salut »⁹¹⁸.

Le fidèle uni au Christ est assuré de marcher vers le ciel. Parce que le Christ a été humilié, afin de nous élever en haut⁹¹⁹. L'union avec Christ en tant qu'assurance du salut revient à dire que d'une part, prouve que l'on est élu à salut, que d'autre part Jésus-Christ (son Esprit) a en garde le salut des fidèles : selon Calvin, Christ promet à ceux qui ont une fois été conjoints à lui-même, qu'ils auront aussi la vie éternelle avec lui⁹²⁰. Calvin affirme que l'Esprit Saint qui nous unit au Christ poursuit en nous sa grâce et efficace jusqu'à la fin, en sorte qu'il y a ici une persévérance ferme et constante : « D'autant que les hommes se détournaient incontinent du droit chemin, il est nécessaire que ce même Esprit conduise jusqu'à la fin ce qu'il a commencé (...) Quant à moi, je ne doute point que cette sentence par laquelle Dieu régénère ses élus, puisqu'elle est incorruptible, ne retienne une vertu perpétuelle »⁹²¹.

C'est de ces trois manières que l'union de l'humanité et de la divinité du Christ dont la

clesiae Genevensis Custos, New York, P. Lang, 1984, p. 299.

⁹¹⁸ CO 51, col. 282. Et voir CO 42, col. 158 : « Toutesfois ce n'est pas à dire que nostre foy soit tellement dissipée, et corrompue, que nous soions tellement aliénés de Iesus Christ qu'un chacun se retire appart, que nous soions là comme les membres d'un corps descirés par pieces, mais nous avons *cette union sacrée et inviolable*, par laquelle nostre Seigneur Iesus Christ nous ha receus tous en sa garde, et nous ha mis et conioints à luy comme en un corps (...) »

⁹¹⁹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 17,3.

⁹²⁰ *Le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 4,17-8.

⁹²¹ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 3,8-9.

communicatio idiomatum parle, correspond à notre union au Christ.

La caractéristique de la doctrine calvinienne de la *communicatio idiomatum* est ontologique mais non rhétorique : les propriétés divines et humaines en Christ ne se communiquent que dans et par son union hypostatique, mais elles restent préservées et intactes dans leur réalité et leurs données propres⁹²². A la différence de Luther, sur ce point, Calvin n'insiste jamais sur la *communicatio idiomatum* en dehors la personne du Christ, pour ainsi dire, la communication par et de la nature elle-même. Car cela procure le mélange des natures divines et humaines. C'est pourquoi l'union entre Christ et nous, cela veut dire que tout en soutenant leur propriété, l'échange de la personne et de la possession se produit entre deux êtres. Telle idée se dévoile davantage dans le principe de l'*extra calvinisticum*, qui met en lumière la distinction pour éviter toute confusion.

2.3.2 *Extra calvinisticum et Unio mystica*

Après avoir mentionné la *communicatio idiomatum*, nous devons parler du principe « *extra calvinisticum* ». Même dans l'union hypostatique, la nature de la divinité conserve ses propriétés, plus spécialement son ubiquité et son immuabilité. Selon notre Réformateur, la divinité du Christ n'a pas abandonné la puissance de son infinité, pour se rétrécir dans l'humanité. Pour lui, l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ, ne permet pas que la divinité subisse le moindre changement dans son essence aussi bien que dans son mode d'activité : « Le Christ, il est vrai, s'est abaissé jusqu'à nous en prenant la nature humaine, mais il n'a rien quitté de sa majesté, ni ne s'est amoindri ou diminué en sa gloire éternelle »⁹²³.

Etant donné que l'*extra calvinisticum* montre le fait qui doit soutenir la propriété divine du Christ, cela permet de parvenir également jusqu'à soutenir la propriété humaine du Christ. Même après sa résurrection, la propriété de l'humanité du Christ dans une localisation reste *intacte*⁹²⁴. D'autant que le « corps glorifié du Christ » garde la caractéristique du corps hu-

⁹²² Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 93.

⁹²³ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p.167.

⁹²⁴ « Or nous tenons pour certain et infallible, combien que la nature humaine de nostre Seigneur Iesus soit coniointe avec sa Divinité, pour establir en luy vraye union de personne : toutesfois qu'icelle nature humaine retient sa qualité et condition, et ce qui luy est propre. Tout ainsi doncques que nostre Seigneur Iesus a prins un corps passible, aussi a il eu sa grandeur et mesure, et n'a pas esté infiny.

main, pour Calvin, la doctrine de l'ubiquité du corps du Christ porte atteint à la doctrine des deux natures à la fois unies et distinguées. Cela revient à dire que chacune des deux natures a retenu leur propriété. Le soi-disant « *extra calvinisticum* » exprime aussi bien le soutien des propriétés de la nature humaine du Christ que la transcendance de sa nature divine.

Il en est de même pour le rapport entre Christ et nous. Comme si la divinité et l'humanité avaient retenu chaque propriété, il faut que l'identité du chrétien lui-même demeure avec celle du Christ. Après l'union entre Christ et nous, notre personnalité n'est pas absorbée dans celle du Christ et de Dieu, et les deux personnalités ne sont pas fusionnées. Wendel exprime bien :

« Il ne s'agit pas, lorsque Calvin parle d'union ou de communion avec Christ, d'une absorption en Christ ou d'une identification mystique qui diminuerait tant soit peu la personnalité humaine ou qui tirerait le Christ à nous (...) Mais la communion avec Christ n'en est pas moins des plus étroites, *tout en laissant subsister intégralement les propriétés de l'homme et celles du Christ* »⁹²⁵.

Nous répondons ici à notre question lancée en commençant cette discussion. Si la personne du Christ est *une*, l'unité entre Christ et nous devient-elle *une* personne ? Calvin a eu beau ne pas en parler directement, en suivant son point de vue, nous parvenons à la conclusion suivante : la personne du Christ et notre personne subsistent et se distinguent encore, même dans l'union de deux êtres. Comme Christ qui unit en lui le divin et l'humain, accomplit par l'union de personne toute la rédemption pour l'humanité, l'être humain s'approprie efficacement sa rédemption dans l'union de deux êtres. Dire que les propriétés de l'homme et celles du Christ demeurent intégralement dans cette union, cette intimité et cette intériorité, revient en effet à dire que se conserve finalement la transcendance divine par laquelle Dieu prend sa distance avec l'être humain.

La transcendance divine est « offerte » dans et par la *communicatio idiomatum* : car il n'y a point eu de communication de Dieu avec les hommes sinon au moyen du Médiateur qui va de Dieu à nous et de nous à Dieu. Mais même dans « le Christ offert », la transcendance di-

Nous confessons bien quand il a été glorifié, qu'il a changé de condition, pour n'être plus subiect à nulle infirmité : mais si a-il retenu sa substance, car autrement la promesse qui nous est donnée par la bouche de S. Paul (Phil. 3,21) seroit abolie, que les corps que nous avons maintenant corruptibles et caduques seront rendus conformes au corps glorieux de Iesus Christ ». *Confession de Foy, CO 9*, col. 770.

⁹²⁵ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 176-7.

vine est en même temps « secrète » (*extra calvinisticum*)⁹²⁶. Ces éléments se montrent dans l'union mystique avec Christ, de même que dans l'union hypostatique du Christ. Dieu se donne à nous par Christ, en même temps il nous dépasse, il est au-delà nous : quand nous rencontrons Christ (Dieu), ceci se répète. Car après notre union au Christ, le rapport d'une asymétrie entre Dieu et nous se poursuit. Ainsi, nous avons saisi que le principe de l'*extra calvinisticum* concerne et affecte l'union mystique.

1) L'« *extra calvinisticum* » nous paraît avant tout lié à l'épistémologie théologique. Dieu se révèle et se connaît dans « notre Médiateur » : il s'approche de l'homme en lui. Calvin peut ainsi écrire : « depuis la ruine d'Adam, nulle connaissance de Dieu n'a pu profiter à salut sans médiateur »⁹²⁷. « Nous n'avons aucune communication avec Dieu sinon par Christ »⁹²⁸. Pour ce qui est de la connaissance de Dieu, il faut distinguer l'« *extra carnem* » et l'« *extra Christum* ». Il est certain que nous n'avons pas de connaissance de Dieu « en dehors du Christ » (*extra Christum*), mais Calvin ne dit pas qu'il y a pas de sa connaissance « en dehors de la chair de Jésus » (*extra carnem*).

« *Christus* may refer in a secondary sense to the Eternal Son of God *extra carnem* as well as in a primary sense to the *Deus manifestatus in carne*. Calvin's doctrine of the knowledge of God is exclusively Christological only in the sense that a saving the knowledge of God is available through Christ alone, who as the Eternal son of God cannot be isolated from or known without his manifestation in the flesh, but who is not restricted to that flesh »⁹²⁹.

Pour le dire plus clairement, Dieu se fait connaître principalement à la fois « dans la chair et en dehors de la chair » (*in carne et extra hanc carnem*), bien que Calvin parle peu du « Verbe préexistant » d'autant que celui-ci a tendance à conduire à la spéculation excessive. Mais Dieu ne se connaîtra jamais *extra Christum*, puisque un « *logos ensarkos* » (le Verbe en la chair) et un « *logos asarkos* » (le Verbe hors la chair) désignent par conséquent un Christ : « Ceux qui conçoivent en leur esprit la majesté nue de Dieu *hors du Christ*, ont une idole au

⁹²⁶ Malet, *Dieu Selon Calvin*, p. 321.

⁹²⁷ IRC II. vi. 1, p. 108.

⁹²⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,9.

⁹²⁹ Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 91.

lieu de Dieu », insiste Calvin⁹³⁰. Selon David Willis, toute théologie *extra Christum* est non seulement brouillée, vaine et confuse, mais aussi pleine de rêveries, fausse et bâtarde⁹³¹. Le « *Christus in carne et extra canem* » ne dit pas que deux Christs existent pour autant : le « Christ en la chair » et le « Christ hors la chair », c'est « un seul Christ ».

Ce fait que se trouve la connaissance de Dieu en dehors de la chair, nous permet de révéler la caractéristique de cette connaissance divine. Notre Médiateur a fait connaître Dieu : grâce à cette révélation, l'homme est orienté vers Dieu. Mais cette connaissance n'est toutefois pas Dieu lui-même. La connaissance divine par la révélation ne saurait s'identifier à Dieu, même si elle est véritable et intégrale. Qu'est-ce que l'« idolâtrie » ? C'est assimiler la connaissance divine à Dieu lui-même : c'est enfermer Dieu dans sa connaissance⁹³². Car personne ne peut s'approprier absolument Dieu lui-même. Voici ce que l'« *extra* » de Calvin veut dire : la connaissance de Dieu est à portée de notre être, mais elle n'est pas fermée, mais au contraire ouverte en permanence à nouveau⁹³³.

2) L'« *extra calvinisticum* » revient à refuser tout lien direct de la réalité du Christ au croyant. Après sa résurrection et son ascension, le corps du Christ a beau d'être glorifié, la propriété de l'humanité comme localisation est, telle quelle, soutenue. Le soi-disant « *extra calvinisticum* » offre une exaltation cachée sous le régime d'humiliation (le Christ humilié), en même temps une sorte d'humiliation au cœur de l'élévation (le Christ glorifié)⁹³⁴ : la première selon la propriété de la divinité du Christ, la seconde selon la propriété de

⁹³⁰ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 14,6.

⁹³¹ Willis, *op. cit.*, p. 106.

⁹³² Sur le même plan, Richard Stauffer écrit : « ... Calvin relève à plusieurs reprises que les hommes ne peuvent « enclorre » la puissance de Dieu ni dans leur cerveau, ni dans le monde qui s'offre à leurs yeux ». *Interprètes de la Bible : Etudes sur les Réformateurs du XVI^e Siècle*, Paris, Editions Beauchesne, 1980, p. 230-1.

⁹³³ « Mais il (Paul) touche ensemble et la force de ceste révélation, et le profit ou avancement que nous sentons en cela tous les jours. Car il a usé de ceste similitude à cause de ces trois choses. Premièrement, qu'il ne faut point que nous craignons l'obscurité, quand nous venons à l'Évangile: car là Dieu se descouvre à nous face à face. En après, qu'il ne faut point que ceste contemplation soit morte: mais que par icelle nous soyons transformez en l'image de Dieu. Tiercement, que l'un ne l'autre ne s'accomplit pas en nous tout en un moment: mais qu'il nous faut croistre par succession continuelle, tant en la cognoissance de Dieu qu'en la conformité de son image ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 3,18. « Nous avons seulement quelque goust de la cognoissance de nostre Dieu, nous y profitons de iour en iour, tellement que tout le cours de nostre vie n'est qu'un chemin, et iamais nous ne viendrons à plénitude de cognoissance, que nous ne soyons despouillez de nostre chair : comme il est dit que nous ne pouvons pas veoir Dieu tel qu'il est en sa gloire, iusques à ce que nous soyons du tout transfigurez à son image ». *Sermon 8^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 93-4.

⁹³⁴ Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 87-90.

l'humanité⁹³⁵. En raison de la propriété de l'humanité du Christ, Calvin refuse tout lien direct de la réalité du Christ au croyant. C'est la critique de Calvin sur Osiander.

Aux yeux de Calvin, toute la communion d'un chrétien avec Christ n'a lieu que par l'Esprit Saint. A cause de l'intervalle entre Christ au ciel et nous sur la terre, pour cela, il faut l'œuvre du Saint Esprit comme médiation qui doit s'effectuer sans cesse. L'Esprit en tant que « lien » entre Christ et nous, s'est souligné en qualité de celui qui réalise cette communion⁹³⁶. « Christ *extra nos* through the Spirit becomes Christ *in nobis* »⁹³⁷. Chez Calvin, l'Esprit est le moyen par lequel Christ habite en nous⁹³⁸. C'est pour cela que l'union entre Christ et nous est obligée de se réaliser en permanence. Quand le croyant s'unit à Christ, cette union est complète, absolue : elle n'est ni déficiente ni incomplète. Mais en même temps le Christ qui est capable de se tenir « hors de la chair » dépasse cette union. C'est pourquoi cette union est d'essence à la fois statique et dynamique.

3) L'*extra calvinisticum* ne provoque pas la déification elle-même de l'être humain. Même dans le Christ (*extra calvinisticum*), il est interdit de « mêler ciel et terre », à plus forte raison Calvin n'a jamais toléré la divinisation. Néanmoins, Todd Billings prétend que utilisant ces mots « participation », « greffe », « adoption » et « union », Calvin a enseigné une « déification d'une sorte particulière »⁹³⁹. Mais cette notion elle-même n'est pas claire pour Billings. Ses affirmations sont fondées sur le fait que Calvin utilise en maint endroit le terme de substance. Mais comme nous avons déjà dit, il faut se garder de prendre ce terme et se souvenir de son ambiguïté. Carl Mosser, dans un article qui s'intitule : « The Greatest Possible Blessing : Calvin and Deification », affirme que « Calvin a connu et a confirmé la déification des croyants ». Son article soutient que « la déification est également présente dans la théologie de Calvin »⁹⁴⁰. Selon Mosser, chez Calvin la déification se définit comme « rien de plus excellent ne peut être pensé » (*quo nihil praestantius cogitari potest*), ce qui donne à penser la phrase très célèbre, très souvent citée d'Anselme « Rien de plus grand ne peut être pensé »

⁹³⁵ Le Christ qui est à la droite de Dieu, est subordonné au Père jusqu'à terminer la tâche médiatrice : Quand il aura remis le Royaume à Dieu et Père (I Cor. 15,24), sa tâche médiatrice sera achevée. En ce sens, après son ascension, le Christ reste pour Calvin essentiellement « vrai homme ». *Ibid.*, p. 88.

⁹³⁶ « Spirit-mediated union with Christ is an articulating motif in Calvin's soteriology (...) » John McClean, « Perichoresis, Theosis and Union with Christ in the Thought of John Calvin », *Reformed Theological Review* 68, 2009, p. 136.

⁹³⁷ Spijker, « "Extra nos" and "in nobis" by Calvin in a Pneumatological Light », p. 44.

⁹³⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,10.

⁹³⁹ Billings, « United to God through Christ : Assessing Calvin on the Question of Deification », p. 316.

⁹⁴⁰ Carl Mosser, « The Greatest Possible Blessing : Calvin and Deification », *Scottish Journal of Theology* 55, 2002, p. 36, 39.

(*quo nihil maius cogitari potest*)⁹⁴¹. En dépit des recherches de Mosser sur la déification et ses images, nous devons noter le fait que Calvin a utilisé peu en fait la terminologie « déification ». Dans l'*Institution chrétienne*, outre que cette terminologie n'est jamais employée au regard du salut de l'être humain, il se sert de ce terme dans le sens négatif, comme la déification des créatures en tant qu'une conséquence de la superstition et de l'idolâtrie au lieu de Dieu⁹⁴².

Il est vrai que Calvin a mentionné certes *une seule fois* le problème de la « déification » lorsqu'il commente le verset 4 du premier chapitre de la deuxième épître de Pierre, l'expression « *participants de la nature divine* » (θείας κοινωνοὶ φύσεως). Je cite :

« Notons donc que la fin et but de l'Évangile est, que nous soyons un jour faits conformes à Dieu. Or cela est *quasi être déifié*, s'il faut ainsi parler, c'est-à-dire *être fait Dieu*. Au reste ce mot de nature, ne signifie pas yci la substance, mais la qualité (*Ceterum naturae nomen hic non substantiam, sed qualitatem designat*) »⁹⁴³.

Selon ce passage, « le participant de la nature divine » signifie de devenir (presque) Dieu. Cette expression « déification » implique l'hyperbole, comme T. Billings le dit⁹⁴⁴. Parce que l'homme sera déifié, *s'il faut ainsi parler*. Après l'avoir dit, Calvin précise d'emblée que la déification concerne la participation à la nature divine : par ailleurs cette nature divine ne signifie pas ici la « substance » mais la « qualité ». Calvin fait la distinction entre l'essence (substance) divine et la qualité divine. Selon lui, nous serons participants de la qualité divine, mais non de l'essence divine. Ce n'est pas, à proprement parler, une « participation ontologique » qui agit de l'essence divine, celle qui devient le Dieu tel qu'il est. C'est une « participation ontique » qui a trait à la qualité divine et laisse donc le lieu d'extériorité en Dieu. C'est l'« unité ontique ».

L'affirmation de Mosser que Calvin a affirmé la déification des croyants revient, à nos yeux, au thème de l'union mystique, comme Charles Partee le note : « mystical union and deification in Calvin are not two doctrine but one »⁹⁴⁵. Mais si pour Calvin ces deux doctrines sont égales, pourquoi n'a-t-il pas utilisé directement le terme de la déification ou de la divinisation comme celui de l'union mystique ?

Au sermon 1 de Pentecôte, nous lisons : « il est question que l'image de Dieu soit réparée

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁴² *IRC* I. xii. 3, p. 143. II. viii. 26, p. 26-7.

⁹⁴³ *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 1,4.

⁹⁴⁴ Billings, *Calvin, Participation and the Gift : The Activity of Believers in Union with Christ* p. 55.

⁹⁴⁵ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 168.

en nous, que nous recevions ceste semence incorruptible 1. *pour parvenir à la gloire celeste*, 2. *pour estre compagnons des Anges*, 3. *pour estre transfigurez mesmes en la gloire et immortalité de nostre Seigneur Iesus Christ*, et 4. *estre participans de sa nature Divine*, comme S. Pierre en parle »⁹⁴⁶. Selon ces lignes, « participer de la nature divine », la soi-disant « déification » est seulement une des représentations qui révèlent l'état de la gloire. « Participer de la nature divine » est, pour l'essentiel, de « participer de la vie céleste »⁹⁴⁷. D'après notre Réformateur, la souveraine félicité qui sera en notre résurrection, reste « quelque ressemblance » entre l'homme et Dieu⁹⁴⁸. La ressemblance n'est pas l'identification.

Si nous voulons toutefois parler de la déification calvinienne, nous pourrions dire que les chrétiens seront *comme* Dieu, mais ils ne seront pas Dieu. Nous connaissons une sorte de déification, mais non la déification elle-même⁹⁴⁹. Parce que Christ est Dieu et le Fils par nature et les croyants sont toujours « des dieux » et « des fils » par la grâce⁹⁵⁰. Si nous insistons sur la déification jusqu'à supprimer la distance existant entre le Créateur et la créature, nous tombons dans le panthéisme et il n'y a plus « déification calvinienne ».

En conclusion, si la *communicatio idiomatum* révèle le « visage gracieux » de Dieu en Christ ensuite la possibilité de notre union à Christ et, le soi-disant « *extra calvinisticum* », soulignant la distance entre Dieu et l'homme, montre cependant la réalité asymétrique et transcendante qui reste encore entre Dieu et l'homme. L'homme en Christ est marqué par la tension entre la proximité et la transcendance entre l'unité et l'altérité. Dans cette optique, l'union avec Christ, bien qu'elle soit déjà commencée, attend encore son achèvement. Enfin, la *communicatio idiomatum* et l'*extra calvinisticum* ont pour but d'expliquer l'union hypostatique. Dans la christologie calvinienne, ces deux motifs coexistent et se complètent. Voici un schème à propos de cela :

Séparation et division ⇒ *Communicatio idiomatum* ⇒ union

(« Christ lui-même » et « Christ et nous »)

⁹⁴⁶ CO 48, col. 626.

⁹⁴⁷ *Sermon 14^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 443.

⁹⁴⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 4,10.

⁹⁴⁹ Yang-Ho Lee, « Calvin on Deification : A Reply to Carl Mosser and Jonathan Salter », *Scottish Journal of Theology* 63, 2010, p. 284.

⁹⁵⁰ « Ce que nous sommes enfans de Dieu, ce n'est pas de nature: mais seulement *par adoption et par grace*: entant que Dieu nous veut reputer telz. Mais le Seigneur Iesus, qui est engendré de la substance de son Père, et est d'une mesme essence, à bon droict est dict Filz unique (Ephes. 1,5; Iehan 1,14; Hebr. 1,2). Car il n'y a que luy seul qui soit naturel ». *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 23.

Confusion et mélange ⇒ *Extra calvinisticum* ⇒ distinction
(« Christ lui-même » et « Christ et nous »)

2.4 L'union en tant que « processus » et « progrès »

La problématique de la continuité et de l'asymétrie nous permet d'apprendre quel est le caractère de l'union avec Christ. La continuité concerne l'« assurance du salut », et l'asymétrie est conçue comme un « processus et un progrès ». Calvin affirme ainsi une croissance spirituelle progressive, en considérant l'union avec Christ comme à la fois la prémisse et le but de la vie chrétienne. Comme nous l'avons déjà noté, l'union chez Calvin est à la fois un point de départ et un point d'arrivée du salut :

« Par la connaissance de l'Évangile et l'illumination du Saint-Esprit, ils ont été appelés *en la compagnie du Christ, la vie éternelle est commencée en eux*. Puis le Seigneur achève son œuvre qu'il a commencé en eux, jusqu'au jour de Jésus-Christ »⁹⁵¹.

L'union connaît la « conjonction progressive ».

« Iesus Christ est entre deux (c'est-à-dire, le présent et le jugement dernier) pour nous mener *petit à petit* à une pleine conionction »⁹⁵².

C'est pourquoi, dans la pensée calvinienne, ce processus de salut exige toujours la progression. Quant au processus de salut, Calvin n'enseigne pas l'*ordo salutis* (l'ordre de salut) de la même façon que le fera la théologie réformée plus tard (du XVII^e au XVIII^e)⁹⁵³. Il n'y a

⁹⁵¹ IRC III. xviii. 1, p. 299.

⁹⁵² IRC II. xv. 5, p. 273.

⁹⁵³ L'expression d'« *ordo salutis* » qui désigne les différentes étapes du processus par lequel Dieu opère le salut chez un croyant, fut employée pour la première fois par les théologiens luthériens au milieu des années 1720. Dans l'orthodoxie luthérienne tout un « *ordo salutis* » se trouve développé : « vocation, illumination, conversion et régénération, union mystique et renouvellement ». Dans la tradition réformée : « prédestination - élection - vocation - régénération - foi - repentance - justification - sanctification - persévérance - glorification ». Cf. Marc Lienhard, « Saint-Esprit en théologie protestante », dans Yves Congar (dir.), *Vocabulaire Œcuménique*, Paris, Cerf, 1970, p. 192. Cf. Bruce Demarest, *The Cross and Salvation : The Doctrine of Salvation*, Wheaton, Crossway Books, 1997, p.

pas d'ordre chronologique du salut pour les grâces que nous recevons du Christ⁹⁵⁴ : en Jésus nous avons tout ou rien. Même la structure de l'*Institution chrétienne* reflète cette approche où Calvin renverse intentionnellement l'ordre chronologique des bénéfices non seulement en mettant la sanctification en premier, suivie par la justification, mais aussi en plaçant la prédestination en dernier. En fait, elles sont toutes les grâces qui découlent de l'union avec le Christ⁹⁵⁵.

Dans les textes de Calvin, on rencontre le concept de « progrès » ou d'« avancement »⁹⁵⁶. Par rapport à notre salut, Calvin préfère employer l'expression « avancer grandement notre salut »⁹⁵⁷ ou « Dieu ne cesse d'avancer notre salut »⁹⁵⁸. « Les fidèles, tout le temps de leur vie, doivent courir pour saisir le salut »⁹⁵⁹. « Pour autant que nous n'avons pas encore obtenu une pleine et parfaite force, *il nous faut profiter jusqu'à la mort* »⁹⁶⁰. La même idée est exposée dans *le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 3,17 comme suit :

« Notons que la fin de l'Évangile est, que l'image de Dieu, laquelle avait été effacée par le péché, soit reformée en nous, et que *l'avancement de cette reformation se continue en nous tout le temps de notre vie, d'autant que Dieu manifeste sa gloire en nous petit à petit* »⁹⁶¹.

Sa notion de salut est saisie d'une façon dynamique. Le fidèle régénéré se trouve en face d'une « ambiguïté » de son existence terrestre. Son existence chrétienne est marquée par la

38-40.

⁹⁵⁴ En fait, Calvin comprend, dans la perspective de notre union avec Christ, l'ensemble de l'« *ordo salutis* » (la régénération, la foi, la repentance, la justification, l'adoption, la sanctification et la glorification, cf. Romain 8,28). Selon Spijker : « Calvin does not need to bother with chronology of the *ordo salutis* (order of salvation) », *Calvin : A Brief Guide to his Life and Thought*, p. 137. Barth refuse également l'*ordo salutis* : « Il n'existe aucun ordre qui serait de nature temporelle. Le *simul* de l'action du salut accompli par Dieu en Jésus-Christ ne saurait être décomposé en une série d'événements dans le cadre du temps ». Barth, *Dogmatique*, 21, p. 145, cité par Jean Ansaldi, *Ethique et Sanctification. Morale politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 97.

⁹⁵⁵ Julie Canlis, « Calvin, Osiander and Participation to God », *International Journal of Systematic Theology* 6, 2004, p. 173.

⁹⁵⁶ J. J. Steenkamp, « A Review of the Concept of Progress in Calvin's Institutes », dans *Calvin : Erbe und Auftrag*, 1991, p. 69.

⁹⁵⁷ IRC III. viii. 1, p. 178.

⁹⁵⁸ IRC III. viii. 6, p. 182.

⁹⁵⁹ IRC III. xviii. 3, p. 300.

⁹⁶⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,15.

⁹⁶¹ Avant tout, Calvin pour lui-même reconnaît l'importance de l'évolution. Dans la préface de son *Commentaire sur les Psaumes*, le seul de tous ses ouvrages où il donne des détails sur lui-même, il rappelle : « Ayant donc reçu quelque goût et connaissance de la vraie piété, je fus incontinent enflammé d'un si grand désir de profiter (...) » CO 31, col. 22-3.

tension entre un « déjà là » et un « pas encore ». Cette union est un « fait accompli mais jamais parfait dans ce monde », comme David Willis l'a indiqué⁹⁶². Christ commence à régner dans la personne de fidèle, mais son royaume y est caché et il est en attente de la manifestation de Christ : « Notre vie est maintenant cachée en Christ et demeurera comme ensevelie, jusques à ce qu'il apparaisse du ciel »⁹⁶³. C'est la raison pour laquelle le chrétien « dresse son œil en haut », en attendant la Parousie du Christ.

Le chrétien est l'homme du progrès par Dieu et pour Dieu. L'homme ne doit jamais se croire arrivé, il est toujours en chemin, toujours en route sur la voie de l'achèvement. Calvin parle en maint endroit de la nécessité de « croître » d' « augmenter » d' « enrichir », « de plus en plus », « de marcher toujours plus outre »⁹⁶⁴. Calvin décrit la course chrétienne comme suit :

« Or ceste restauration ne s'accomplit point ny en une minute de temps, ny en un jour, ny en un an ; mais Dieu abolit en ses élus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps, et mesmes petit à petit, et ne cesse de les purger de leurs ordures, les dédier à soy pour temples, reformer leurs sens à une vraye pureté »⁹⁶⁵.

Pour cette raison, les chrétiens ont à avancer vers la perfection. Pour Calvin, leur effort et leur entraînement sont requis en vue du progrès, mais celui-ci n'arrive fondamentalement que

⁹⁶² D. Willis, « A Reformed Doctrine of the Eucharist and Ministry and Its Implications for Roman Catholic Dialogues », *Journal of Ecumenical Studies* 21, 1984, p. 298 : « an accomplished fact but never perfect in this life ». Le fidèle est entre-deux, entre l'ombre et la réalité, entre le voilement et le dévoilement, entre le dénuement et la possession.

⁹⁶³ *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 1,7.

⁹⁶⁴ Cité par Jean Boisset, *Jean Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, Seghers, 1965, p. 101.

⁹⁶⁵ *IRC* III. iii. 9, p. 74. Cf. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,16. « Mais pource que cependant que nous conversons en ceste prison terrienne, nul de nous n'est si fort et bien disposé qu'il se haste en ceste course d'une telle agilité qu'il doit, et mesme la pluspart est tant foible et débile qu'elle vacile et cloche, tellement qu'elle ne se peut beaucoup avancer, allons un chacun selon son petit pouvoir, et ne laissons point de poursuivre le chemin qu'avons commencé. Nul ne cheminera si povrement qu'il ne s'avance chacun iour quelque peu pour gagner pays. Ne cessons donc point de tendre là, que nous profitons assiduellement en la voye du Seigneur ; et ne perdons point courage pourtant si ne profitons qu'un petit. Car combien que la chose ne responde point à nostre souhait, si n'est-ce pas tout perdu quand le iourdhuy surmonte celui d'hier. Seulement regardons d'une pure et droite simplicité nostre but, et nous efforçons de parvenir à nostre fin, ne nous trompans point d'une vaine flaterie, et ne pardonnans à noz vices ; mais nous efforçons sans cesse de faire que nous devenions de iour en iour meilleurs que nous ne sommes, iusques à ce que nous soyons parvenus à la souveraine bonté, laquelle nous avons à chercher et suyvre tout le temps de nostre vie pour l'appréhender lors qu'estans despouillez de l'infirmité de nostre chair, nous serons faits participans pleinement d'icelle: assavoir quand Dieu nous recevra à sa compagnie ». *IRC* III. vi. 5, p. 164. « ... le prouffit ou avancement que nous sentons en cela tous les jours... il nous faut croistre par succession continuelle (...) » *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 3,18.

par la grâce de Dieu⁹⁶⁶. Après la régénération, les chrétiens ont en permanence besoin de la grâce de Dieu vis-à-vis leur incapacité, afin de tenir ferme ce qu'ils ont déjà reçu : ils ont un constant besoin du renouvellement du cœur, que leur esprit soient illuminés par le Saint Esprit. La vie spirituelle aspire à la « rénovation progressive » : en d'autres termes, l'« accroissement continu du règne de Dieu » apparaît dans la vie des chrétiens⁹⁶⁷. Avant tout, il est capital que ce soit la communion (union) avec Christ qui provoque cette perfection.

« Apprenons donc cependant que nous sommes en ce monde, *qu'il nous faut iournellement estre conformez en ceste société spirituelle que nous avons avec nostre Seigneur Iesus Christ, et que ceste union soit coufermee de plus en plus* : car sans cela il ne nous profitera rien que nostre Seigneur Iesus Christ ait esté crucifié.... Mais quand par foy nous communiquons avec luy, nous ratifions la grace qui nous a esté acquise. Et ainsi notons bien que pour estre participans du fruit et de la vertu de la mort et passion de nostre Seigneur Iesus Christ, *il faut que par foy nous soyons unis à luy de iour en iour, et que nous profitions en ceste union sacrée, et que nous y croissions iusques à tant que ce que maintenant nous avons en partie, nous l'ayons du tout, et en perfection* »⁹⁶⁸.

On observe que le passage parle de l'« union en tant qu'avancement », parce qu'elle doit être réalisée *journellement, de plus en plus, de jour en jour* : c'est-à-dire, profiter dans l'union. La même idée se retrouve dans *le sermon sur Job 11,7-12* : « que tout le temps de nostre vie nous appliquions là nostre estude, et que *de plus en plus nous profitions en la cognoissance de nostre Seigneur Iesus Christ*, afin que puis qu'une fois il nous a entez en son corps, il nous augmente de iour en iour ses graces, iusques à ce que nous en soyons du tout remplis »⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ Steenkamp, « A Review of the Concept of Progress in Calvin's *Institutes* », p.70.

⁹⁶⁷ IRC III. xx. 42, p.70.

⁹⁶⁸ *Sermon 48^e sur le Deutéronome*, CO 27, col. 376. « C'est pourquoi, quelque excellence que nous ayons, poursuivons toujours et tâchons de profiter ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,16. « Ainsi donc Dieu enseignera les siens, mais ce n'est pas à dire que du premier iour il les illumine, et qu'ils connoissent en perfection tout ce qui est requis, nenni non, *mais il leur donne telle mesure, qu'il connoist estre bon pour leur salut, il les conduit comme en un chemin, il les avance de iour en iour, tellement qu'ils aperçoivent qu'il se rend plus familier à eux, en la fin il les ameine en leur perfection*, mais c'est en les tirant de ce monde (...) mais si faut il que nous marchions plus outre tous les iours iusques à ce (dit-il) que nous vestions Iesus Christ, que nous parvenions tellement en aage d'homme, qu'en la fin nous soions pleinement unis à luy par foy, et que de la foy nous soions amenés à cette revelation qui nous est promise, c'est à dire que nous voions face à face, ce que maintenant nous ne voions sinon que comme par un miroir ». CO 42, col. 161.

⁹⁶⁹ CO 33, col. 538.

Pour quelle raison cette conjonction profite-t-elle ? Parce que quant à nous, notre salut est encore caché en espérance, comme Calvin le dit dans *le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,6.

L'union commencée dans l'homme puis augmentée par Dieu est la sanctification en marche vers la perfection la plus haute dont le but est que Christ nous reforme à l'image de Dieu, c'est-à-dire, la « réparation de son image en nous » : en devenant un avec Christ, le croyant est né de nouveau et est continuellement recréé à la ressemblance de Christ : « Nous voyons que Christ est l'image tresp parfaite de Dieu, à laquelle estans faits conformes, nous sommes tellement restaurez, que nous ressemblons à Dieu en vraye pieté, iustice, pureté et intelligence ...(.) »⁹⁷⁰

Dans ce sens, pour Calvin, la « conformité en l'image de Christ » (de Dieu) et l'« union avec Christ » sont des termes interchangeable. On y pourra rajouter le terme « bien souverain » : comme les philosophes, Calvin insiste sur le « bien souverain » (*summum bonum*) mais répugne à toute spéculation des philosophes sur le « bien souverain » d'autant qu'ils le cherchent en l'homme, sans sortir hors de lui⁹⁷¹. Il le comprend dans la conjonction avec Dieu et avec son Fils Jésus-Christ :

« Par l'Évangile, nous sommes conjoints avec Dieu, et avec son Fils Jésus-Christ, en quoi consiste *le bien souverain* »⁹⁷².

« Il montre que c'est que la foy doit regarder au Médiateur. C'est le bien souverain de l'homme d'estre conjoint à son Dieu, qui est la source de vie et de tous biens »⁹⁷³.

« Ainsi donc le souverain bien de l'homme n'est autre chose qu'une conjonction avec Dieu. Nous parvenons là quand nous sommes réglés et compasés au patron qu'il nous propose en sa personne »⁹⁷⁴.

L'« union avec Christ », la « conformité en image de Christ » et le « bien souverain » comme des termes de sens proche, tous tendent à la perfection : d'après Calvin, celle-ci reste cependant. Puisque l'expérience prouve que l'œuvre de l'union, malgré un progrès continu, n'est jamais achevée avant la mort, Calvin s'oppose à la réalisation de la perfection des chré-

⁹⁷⁰ IRC I. xv. 4, p. 213

⁹⁷¹ « Tout ce que les Philosophes ont jamais disputé et traité touchant le souverain bien, n'a esté que mensonge, et une pure folie : d'autant qu'ils retenoyent l'homme en soy, en lieu qu'il faut sortir hors de nous pour trouver la vraye félicité ». *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 4,10.

⁹⁷² *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 1,3. Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 153.

⁹⁷³ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 7,25.

⁹⁷⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 4,10.

tiens sur cette terre :

« Or la perfection s'estend au dernier advènement de Iesus Christ, auquel Dieu sera tout en toutes choses comme dit saint Paul (I Cor. 15,28) »⁹⁷⁵.

On peut ici découvrir le lieu du progrès entre la perfection à laquelle nous devons tendre et son inaccessibilité. C'est l'impossibilité de la réalisation de la perfection qui réclame notre avancement⁹⁷⁶. En ce qui concerne cette impossibilité, on tient compte de la « dépréciation » de Calvin à propos de la chair ou du corps : le réformateur comme de nombreux penseurs comprend la chair comme le fait d'être enfermé en prison : « Etant enfermés en la prison de ce corps terrien (...) »⁹⁷⁷ « Pendant que nous habiterons en cette prison de notre corps mortel »⁹⁷⁸. « Cependant que nous conversons en cette prison terrienne »⁹⁷⁹. « Si c'est la liberté que d'être délivré de ce corps, qu'est cet autre chose du corps qu'une prison ? »⁹⁸⁰ « Cependant que nous sommes enserrés en la prison de notre corps »⁹⁸¹.

Pour cette raison, l'homme ne saurait supprimer les restes « reliques d'imperfection » en lui : « Car la crainte de Dieu n'est nulle part telle, qu'elle puisse donner ferme assurance ; et tous les saints entendent bien qu'ils n'ont pas une pleine intégrité, mais qu'elle est mêlée avec beaucoup d'imperfections et de reliques de leur chair »⁹⁸². Ces restes d'imperfection nous conduisent à la perfection, toutefois, en même temps à notre humilité, n'étant pas parvenus au

⁹⁷⁵ IRC III. xx. 42, p. 387. *Le Commentaire sur les Psaumes* 89,31 : « Comme il y a des fantastiques qui songent que si tost que nous sommes entez au corps de Christ, tout ce qu'il y a de corruption en nous doit estre aboly. Vray est qu'il seroit bien à désirer que nous peussions promptement changer de nature, afin que ceste perfection angélique, qu'ils requièrent, se monstrast en nous. Mais puis qu'il est tout notoire que nous en sommes bien eslongnez, ce pendant que nous sommes revestus de ceste chair, quittans là ceste resverie diabolique, recourons tous à la franchise qui nous est tous les jours ouverte, açavoir à la rémission des péchez. Car il n'y a point de doute qu'yci Dieu parle des domestiques de son Eglise : et néanmoins en promettant pardon de leurs forfaits, il déclare assez qu'ils transgresseront et se trouveront coupables de révoltement ».

⁹⁷⁶ « Et au reste, quand, nous avons esté reformez par la Parole de Dieu pour estre ses enfans, que nous venions iournellement à la pasture (pâturage): sçachans que nous en avons besoin tout le temps de nostre vie, et que nous ne sommes pas encores venus à la perfection à laquelle il nous faut tendre : que donc cela nous sollicite, et que nous ayons une ardeur vehemente en nous, *pour tousiours nous avancer, iusques à ce que nous adherions pleinement à nostre Seigneur Iesus Christ* ». *Sermon 28^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 632.

⁹⁷⁷ IRC III. ii. 19, p. 37.

⁹⁷⁸ IRC III. iii. 20, p. 89.

⁹⁷⁹ IRC III. vi. 5, p. 164.

⁹⁸⁰ IRC III. ix. 4, p. 193.

⁹⁸¹ IRC III. xxv. 1, p. 473.

⁹⁸² IRC III. xiv.19, p. 262.

sommet de la perfection⁹⁸³. Sous la reconnaissance de la faiblesse du corps, l'humilité est exigée : le fidèle est donc à proprement parler, toujours tributaire de Dieu. Pour Calvin, l'union en tant que processus et progrès signifie le « règne progressif de l'Esprit » : « par son opération continuelle, mortifiant petit à petit les restes de la chair, l'Esprit rétablit en nous une vie céleste »⁹⁸⁴.

L'union avec Christ en tant que processus et progrès laisse une possibilité eschatologique en vue de l'achèvement. On espère l'union ultime, complète avec Christ qui aura lieu dans l'au-delà. Calvin de dire :

« Il accomplira ce que nous oyons yci, quand il nous aura recueillis à soy en ceste union celeste à laquelle nous aspirons maintenant »⁹⁸⁵.

« Contentons-nous donc d'avoir un tel tesmoin de Dieu, qui nous declare que les Anges ont rendu tesmoignage de la naissance de nostre Seigneur Iesus Christ, afin que, cognoissans comme il a este fait homme, voire qu'il s'est anéanti pour nous, nous soyons ravis pour aspirer au Royaume des cieux, afin d'adhérer à luy en vraye union de foy »⁹⁸⁶.

Le fidèle qui s'inscrit dans une tension entre le « déjà là » et le « pas encore » trouve dans l'attente eschatologique l'accomplissement total de l'union entre lui-même et Christ. La résurrection est le but suprême pour le chrétien. Les promesses en la félicité éternelle sont d'ailleurs pour Calvin un élément essentiel de la vie chrétienne, et il estime que méditer sur la vie future durant sa vie terrestre, était déjà participer à la vie céleste par la foi⁹⁸⁷.

⁹⁸³ « Cependant même que par la conduite du Saint-Esprit nous cheminons en la voie du Seigneur, afin de ne nous oublier, il y demeure *des reliques d'imperfection en nous, qui nous donnent occasion de nous humilier* ». *IRC III*. xiv. 9, p. 253.

⁹⁸⁴ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,11.

⁹⁸⁵ *CO* 46, col. 798.

⁹⁸⁶ *CO* 46, col. 92. « Nos âmes ne sont point repues pour un jour seulement, mais nourries en l'espérance de l'immortalité bienheureuse, d'autant que le Seigneur commence l'œuvre de notre salut, afin qu'il la parfasse jusqu'au jour du Christ ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,27.

⁹⁸⁷ Ainsi, dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,2 : « Or nous nous glorifions en l'espérance de la gloire de Dieu. Et certes, voici pourquoi l'espérance de la vie éternelle sert et use comme s'égayer la tête levée, c'est qu'étant comme jeté un bon fondement nous nous sommes tenus fermes à la grâce de Dieu (...) comme s'ils le gardaient en leur sein ».

Chapitre II. Les conséquences de l'union avec Christ

1. Double grâce

Celui qui s'unit au Christ participe en même temps aux grâces (biens, bénéfiques) qu'il confère : l'union avec Christ est à double face : l'une est liée à la « personne du Christ », l'autre est liée à ses « bienfaits » (à la vie céleste)⁹⁸⁸. Car la personne du Christ est inséparable de ses bienfaits. Lorsque l'homme pécheur s'unit au Christ, il reçoit en conséquence les bienfaits du Rédempteur que Calvin appelle la « somme de l'Évangile »⁹⁸⁹ ou la « double grâce », à savoir la « justification » et la « sanctification ».

Mais le débat se poursuit tant sur le rapport entre justification et sanctification que celui entre justification et union avec Christ dans la pensée de Calvin. Certains ont appuyé sur la priorité relative de la justification non seulement quant à la sanctification, mais aussi quant à l'union même avec Christ. Cela refléterait en quelque sorte une compréhension luthérienne de Calvin. J. V. Fesko met en lumière : « For Calvin, justification, not union with Christ, is the foundation upon which the believer's salvation is established »⁹⁹⁰. L'éthicien de Genève, Eric Fuchs a tenté de faire la synthèse du programme d'éthique calvinienne dans l'excellent ouvrage intitulé : *La morale selon Calvin*. Il y met l'accent sur la priorité de la justification : la restitution de la capacité morale humaine est rendue par la justification⁹⁹¹. Il écrit : « le signe de la justification, c'est la sanctification »⁹⁹². Mais pour parler plus exactement, la sanctification n'est-elle pas le signe de l'union avec Christ ?

M. S. Horton écrit pareillement : « Regardless of whether union temporally preceded jus-

⁹⁸⁸ *Sermon 14^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 443 : Le but de l'union du chrétien au Christ est de « faire participant de la vie céleste ».

⁹⁸⁹ Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 95.

⁹⁹⁰ J. V. Fesko, *Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine*, Phillipsburg, NJ, P&R, 2008, p. 279. Selon cet auteur, « He (Calvin) also gave logical priority to remission of sins and imputation of Christ's righteousness, or justification - it is logically prior to sanctification and union with Christ ». « Calvin on Justification and Recent Misinterpretations of His View », *Mid-America Journal of Theology* 16, 2005, p. 113.

⁹⁹¹ Eric Fuchs, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 59. En revanche, selon Wendel, « La sanctification n'est pas la fin de la justification. Elle procède de la même source, mais elle reste indépendante ou, plus exactement, distincte logiquement de la justification. Calvin a maintes fois insisté sur l'existence et la nature du lien qui unit ces deux bienfaits issus de l'union avec Christ ». Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 194.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 143.

tification, Calvin is clear that the latter is the basis for the former »⁹⁹³. Pour cela, Horton cite quelques lignes dans le *Commentaire sur l'épître sur Ephésiens 3,17* de Calvin : « Il y en a plusieurs qui pensent que ce soit tout un, Estre participant de Christ, et croire en luy : mais la participation que nous avons avec Christ, est un fruit de la foy ». A mon avis, cette citation n'étaye pas son argumentation. Parce qu'il est certain que la foi précède l'union, mais croire (foi) ne s'assimile pas à être justifié (justification) de même que la foi n'est pas l'*unio mystica*. La foi n'est qu'instrument qui nous permet de recevoir et posséder Christ. Selon Calvin, la foi produit l'union avec Christ. Justification et sanctification découlent de l'union avec Christ. Il vaut la peine de citer le sermon de Calvin au sujet de la justification :

« Car nous le (Christ) recevons par foy, nous sommes unis à luy à telle condition qu'il nous reconcilie à Dieu son Pere et qu'il abolisse nos fautes, et qu'il nous regenere et nous gouverne par son S. Esprit. Ces choses-la sont inseparables »⁹⁹⁴.

Dans le passage que je viens de citer, on peut déduire la thèse suivante : 1. La foi est antérieure à l'union. 2. « Recevoir Christ » est synonyme de « s'unir à Christ ». 3. L'union avec Christ se fait en permanence dans la double condition, justification et sanctification. On lit dans le point 1 du chapitre XI du troisième livre de *l'Institution chrétienne* :

« Or la somme a esté, que nous recevons et possédons par foy Jésus-Christ, comme il nous est présenté par la bonté de Dieu : et qu'*en participant à luy, nous en avons double grâce*. La première est, qu'estans par son innocence réconciliez à Dieu, au lieu d'avoir un Juge au ciel pour nous condamner, nous y avons un Père treslement. La seconde est, que nous sommes sanctifiez par son Esprit pour méditer sainteté et innocence de vie. Or quant à la régénération, qui est la seconde grâce, il en a esté dit selon qu'il me sembloit estre expédient »⁹⁹⁵.

⁹⁹³ Michael S. Horton, *Covenant and Salvation : Union with Christ*, Louisville & London, Westminster John Knox, 2007, p. 143.

⁹⁹⁴ CO 23, col. 732. « Celui donc que Dieu reçoit en amour (*in coniunctionem*, en latin), est dit estre iustifié ». IRC III. xi. 21, p. 228. « Car comment est-ce que la vraye foy iustifie, sinon en nous adjoignant à Jesus Christ, afin qu'estans faits un avec luy, nous iouissions de la participation de sa iustice ? » IRC III. xvii. 11, p. 292. Calvin parle ici de la justification comme un résultat de l'union, mais celui qui s'accumule quand la foi nous unit au Christ. L'union précède la justification. Craig B. Carpenter, « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », *Westminster Theological Journal* 64, 2002, p. 382.

⁹⁹⁵ De même, *Le Commentaire sur l'épître aux Galates 2,20* parle de la double grâce de l'habitation du Christ comme suit : « Jésus-Christ vit en nous de deux manières. La première vie, c'est quand il nous

Cela revient à dire que l'union avec Christ est la source de notre « justification » et « sanctification »⁹⁹⁶. Ces deux bénéfiques, justification et sanctification, sont « deux parts » de notre rédemption : elles constituent « double lavement »⁹⁹⁷, « double purgation »⁹⁹⁸, « deux principales graces »⁹⁹⁹. Selon Karsten Lehmkuhler, cette double grâce manifeste les deux aspects du salut, « forensique », extérieure à nous, et « effective », à l'intérieur de nous¹⁰⁰⁰. Il nous faut rappeler que la chute adamique nous a amenés à nous tenir d'un part en face du jugement du Dieu, d'autre part devant notre incapacité morale. La nouvelle nature humaine en l'union avec Christ nous amène donc à retrouver à la fois « le juste » et « le responsable moral ». Le Christ est Médiateur de la justification et de la sanctification. Il réalise la première par son sacrifice unique, il parfait la seconde en insérant les élus en lui-même. On exposera l'une après l'autre ces deux notions, puis leur rapport.

gouverne par son Saint-Esprit et conduit toutes nos opérations. La seconde est que, nous faisant participants de sa justice, puisque nous ne pouvons pas être agréables à Dieu en nous-mêmes, nous le soyons en lui. La première vie appartient à la régénération ; la seconde, à l'imputation gratuite de la justice de laquelle on pourra comprendre ce passage ». On peut retrouver cette idée dans son sermon : « *Voilà donc double grace que nous recevons de Jesus Christ, c'est à sçavoir, d'autant qu'il a satisfait pour nous et nous a acquitez de nos dettes, que nous venons devant Dieu comme iustes: car nos pechez aussi ne nous sont point imputez, nous sommes reconciliez gratuitement, voire quant a nous: mais c'est par le prix que Jesus Christ a offert. Or cependant ce n'est pas a dire que Dieu nous vueille tousiours laisser en nos ordures: mais il nous a voulu retirer a soy par son S. Esprit. Il faut donc avec le lavement dont il a este parle, qu'il y ait la regeneration. Et voilà pourquoy maintenant saint Paul adiouste que Jesus Christ nous a lavez, a fin que nous fussions devant luy de beaute excellente, voire estans irreprehensibles* ». CO 51, col. 756.

⁹⁹⁶ Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of The Christian Life*, Edinburgh/London, Oliver/Boyd, 1959, p. 19.

⁹⁹⁷ « *Voilà donc double lavement que Dieu fait: c'est à sçavoir, qu'il ne nous impute point nos fautes et nostre corruption: mais il nous reçoit pour ses enfans. Il faut donc qu'il y ait pureté en nous, et ceste pureté-la se doit nommer d'imputation, voire par nostre Seigneur Jesus Christ, d'autant que nous l'empruntons de luy. Il y a une autre pureté actuelle, comme on dit, c'est à dire quand Dieu fait en nous le bien, et qu'il nous le monstre par effect, c'est à sçavoir quand il nous renouvelle par son S. Esprit, et qu'il corrige nos meschantes affections, et que brief, il vit en nous et y regne* ». *Sermon 29^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 359.

⁹⁹⁸ « *Maintenant nous avons besoin de double purgation : l'une c'est, que Dieu nous pardonne nos fautes, voilà comme nos macules seront lavez: l'autre c'est que par son S. Esprit il nous renouvelle, qu'il nous purge de toutes nos mauvaises affections et cupiditez. Or a-il fait cela pour un iour? il faut qu'il continue tout le temps de nostre vie, iusques à ce qu'il nous ait amenez à ceste perfection à laquelle nous aspirons, et qu'il nous monstre que ce n'est point en vain que nous y avons espéré, et que nous ne serons point frustrez de nostre espérance, moyennant que nous nous y soyons attendus comme il le requiert* ». *Sermon 54^e sur Job*, CO 33, col. 668.

⁹⁹⁹ *Sermon 13^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 437.

¹⁰⁰⁰ Karsten Lehmkuhler, « Sanctification et vie dans l'Esprit », dans Jean-Daniel Causse - Denis Müller (dir.), *Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 247.

1.1 La grâce de la justification

1.1.1 La rémission des péchés et l'imputation de la justice

Il n'y a pas d'intégrité humaine, pas de vie humaine authentique, si l'homme ne commence pas la vie nouvelle en s'entrant en communion avec Christ. Le premier temps de cette vie nouvelle, c'est la « justification par la foi ». Celle-ci constitue la clé herméneutique qui guide la lecture calvinienne de l'Écriture et domine l'ensemble de sa théologie. Dans la même ligne que Luther, Calvin insiste sur ce point : étant donné que ce dogme y est fondamental, il n'hésite pas à l'appeler « le principal article de la religion chrétienne »¹⁰⁰¹ ou « le principal point de notre salut »¹⁰⁰² ou « le principe de toute la doctrine de salut et le fondement de toute religion »¹⁰⁰³. La justification par la foi dans son rapport avec les œuvres, est la doctrine capitale qui fait tenir ou tomber l'Église. Il déclare, s'adressant au cardinal Sadolet :

« Mais ôtée la connaissance d'icelle (la justification par la foi), la gloire de Jésus-Christ est éteinte, la religion abolie, l'Église détruite et l'espérance de salut totalement abattue. Pourquoi nous disons que cet article, lequel nous tenons être le souverain en notre religion, a été méchamment effacé par vous de la mémoire des hommes, ce qui est amplement et manifestement prouvé et déclaré en tous nos livres »¹⁰⁰⁴.

Déterminons tout d'abord avec précision ce qu'est pour Calvin la doctrine de la justification par la foi. La première de la double grâce : l'homme pécheur est réconcilié avec Dieu

¹⁰⁰¹ IRC III. xi. 1, p. 204. Pierre Gisel dit de la même manière que « la justification par la foi demeure bien l'axe central de la perspective calvinienne ». Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 164.

¹⁰⁰² *Sermon 3^e sur la prophétie de Christ*, CO 35, col. 626. *Sermon 4^e sur la Justification*, CO 23, col. 688 : « Voici le fondement de la vraie Religion ». *Sermon 4^e sur la Justification*, CO 23, col. 694 : « La principale clef de tout Evangile », cité par Venema, *Accepted and Renewed in Christ*, p. 96.

¹⁰⁰³ *Sermon 2^e sur l'Evangile de Luc*, CO 46, col. 23, cité par François Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 193-4. Calvin a regardé aussi la justification par la foi comme « somme de toute piété ». IRC III. xv. 7, p. 271. Dans le 4^e sermon sur la justification, Calvin a prêché qu'elle est « le fondement de la vraie Religion ». CO 23, col. 688, cité par John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Westminster, John Knox Press, 1989, p. 87.

¹⁰⁰⁴ « Epître de Jacques Sadolet avec la réponse de Jean Calvin », dans *La vraie piété : divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel*, Textes présentés par Irena Backus et Claire Chimelli, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 94-5. Pour Luther, cette doctrine « justification par la foi » est « guide et juge de tous les genres de doctrines » (*Rector et iudex super omnia genera doctrinarum*), Luther, *Die promotionsdisputation von Palladius und Tilemann* (1537), WA 39, I, 205, 2-3, cité par André Birmelé, « Le salut », dans *Introduction à la théologie systématique*, p. 214. Voir McGrath, *Luther's Theology of the Cross : Martin Luther's Theological Breakthrough*, p. 23.

dans la communion avec Christ. « Le pécheur estant receu en *la communion de Christ*, est par sa grâce réconcilié à Dieu »¹⁰⁰⁵. S'il en est ainsi, comment l'*homme pécheur* se réconcilie-t-il avec le *Dieu juste* ? La réconciliation s'exécute par un « échange de personnes » selon Calvin.

Le Dieu juste ne saurait absoudre le péché de l'être humain en tant que tel, car cela est contraire à sa justice. Pour la rémission des péchés, la substitution du Christ est donc exigée : En mourant sur la croix, il reçoit le châtement que méritaient nos fautes. Il a été condamné en notre nom, en notre personne. Il a subi la malédiction divine. Le Christ est jugé comme les criminels que nous sommes. De là il a fait un paiement entier de nos dettes. La personne du Christ qui est devenu notre personne dans l'union fraternelle, triomphe du péché et de la mort par son obéissance, sa mort et sa résurrection.

La grâce découle de la « personne du Christ ». Les pécheurs ne seront plus maudits, ils seront d'ailleurs au bénéfice de la justice du Christ. Chez Calvin, la substitution signifie n'être plus maudit, être juste.

« Quand donc nous voyons que nostre Seigneur Iesus Christ a fait *un tel eschange* pour nous, et a voulu faire un paiement entier de toutes nos dettes, afin que nous en fussions acquittez, qu'il a voulu estre condamné en nostre nom, et comme *en nostre personne*, afin que nous en fussions absous, voyla qui nous doit attirer a luy, voire enflammer du tout, a ce que nous y ayons nostre repos »¹⁰⁰⁶.

« Car nous sommes dictz estre iustifiez par foy, non pas que nous recevions dedans nous quelque iustice, mais parce que la iustice de Christ nous est attribuee tout aussi que si elle estoit nostre, nostre propre iniquite ne nous estant point imputee »¹⁰⁰⁷.

C'est « en la personne du Christ » que Dieu voulait accepter les pécheurs. La justification par la foi est une grâce qui se réalise par l'« échange admirable » (*mirifica commutatio*) entre le Christ et le pécheur¹⁰⁰⁸. Ayant pris notre faiblesse et pauvreté, le Christ nous a transféré son pouvoir et richesse. Ayant pris notre impureté, il nous a revêtus de sa justice. Le pasteur de l'Eglise de Genève prêche :

¹⁰⁰⁵ IRC III. xvii. 8, p. 289.

¹⁰⁰⁶ Sermon 3^e de la prophétie de Christ, CO 35, col. 622.

¹⁰⁰⁷ Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève, CO 22, col. 49.

¹⁰⁰⁸ IRC IV. xvii. 2, p. 376.

« Voyla Iesus Christ, le Fils unique de Dieu, qui est emprisonné, et nous sommes délivrez : il est condamné, et nous sommes absous : il est exposé a toutes vergongnes, et nous sommes establis en honneur : il est descendu aux abysmes d'enfer, et l'ouverture nous est faite au Royaume des cieux »¹⁰⁰⁹.

Le Christ donne aux fidèles par l'« échange admirable avec lui » une nouvelle identité, les justes¹⁰¹⁰. Calvin définit clairement la justification par la foi :

« Ainsi, nous disons en somme que nostre iustice devant Dieu est une acceptation, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour iustes. Et disons qu'icelle consiste en la rémission des péchéz, et en ce que la iustice de Iesus Christ nous est imputée (...). Pourtant, comme ainsi soit que Dieu nous iustifie par le moyen de Iesus Christ, il ne nous absout point entant que nous soyons innocens, mais c'est en nous tenant gratuitement pour iustes, nous réputant iustes en Christ, combien que nous ne le soyons pas *en nous-mesmes* »¹⁰¹¹.

Cette définition insiste sur le caractère « forensique ou juridique » (un *verbum forense*) de la justification¹⁰¹². La justification signifie l'acquittement du pécheur devant Dieu : *Coram Dei iudicio*, le croyant est accepté comme « juste » par sa miséricorde, bien qu'il ne soit pas juste lui-même. Bien qu'il ne possède pas en lui-même la justice intérieure ou ontologique et bien qu'il puisse y reconnaître encore un état réel de péché, il est juste devant Dieu, parce que Dieu, sans regarder à aucune de ses œuvres, veut bien le tenir pour juste. Donc, la justice du croyant est justice de Dieu¹⁰¹³. Sur ce point, Calvin s'élève contre la tendance scholastique qui identifie « être juste » avec « faire juste » :

« Or nous avons à retenir ce qui fut hier traité, c'est assavoir, que le mot de Iustifier n'emporte pas que nous soyons faits iustes, c'est à dire, que Dieu nous renouvelle tellement que nous soyons des Anges : mais il emporte qu'*il nous accepte et approuve par sa pure bonté, encores que nous soyons povres pécheurs* »¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁹ *Sermon 5^e de la prophétie de Christ*, CO 35, col. 653.

¹⁰¹⁰ Billings, *Calvin, Participation and the Gift : The Activity of Believers in Union with Christ*, p. 114.

¹⁰¹¹ *IRC III*. xi. 2-3, p. 205-6.

¹⁰¹² *IRC III*. xi. 11, p. 216-8. *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,9 ; 8,33.

¹⁰¹³ Charles Boyer, *Calvin et Luther : accords et différences*, Roma, Università Gregoriana, 1973, p. 70.

¹⁰¹⁴ *Sermon 2^e sur la Iustifcation*, CO 23, col. 706, cité par Venema, *Accepted and Renewed in Christ*,

L'homme possède et revêt par la foi la justice de Christ afin qu'elle soit faite nôtre¹⁰¹⁵. « Dieu en iustificiant l'homme, n'a esgard à aucun mérite » (*in iustificatione nullum operibus esse locum*)¹⁰¹⁶. Calvin considère la foi seule comme instrument de la justification. « Elle (la foi) nous introduit en la communication de la iustice de Christ »¹⁰¹⁷. La foi est dite justifiante, non parce qu'elle l'est en elle-même, mais parce qu'elle est le réceptacle de Jésus-Christ en tant que cause instrumentale : « La foy n'a point la force de iustifier de soy-mêsme, mais d'autant qu'elle reçoit Iesus-Christ (...) »¹⁰¹⁸ Et « quand il est dit que la foy justifie, c'est parce qu'elle est l'instrument pour recevoir Christ (...) »¹⁰¹⁹

Selon la définition calvinienne de la justification par la foi, la justification se constitue et dans la rémission (le pardon) des péchés et dans l'imputation de la justice du Christ¹⁰²⁰. Nous suivons l'un après l'autre.

1. D'une part, pour Calvin la « rémission des péché » est fondée sur la pure grâce en Jésus-Christ, d'autant que la justification ne s'appuie jamais sur nos œuvres : « La iustice est imputée à l'homme sans les œuvres »¹⁰²¹. La justification ne découle pas de la Loi et de nos œuvres mais toujours elle vient *hors de nous*, en Christ :

« Il s'ensuit donc que les œuvres ne sont point requises, quand l'homme doit être justifié par la foi. Il est notoire, de ce que l'un est ainsi opposé à l'autre, que celui qui est justifié par la foi est justifié sans aucun mérite de ses œuvres, et même hors de tout mérite »¹⁰²².

p. 99.

¹⁰¹⁵ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,21.

¹⁰¹⁶ *IRC* III. xi. 6, p. 211.

¹⁰¹⁷ *IRC* III. xi. 20, p. 227.

¹⁰¹⁸ *IRC* III. xi. 7, p. 211.

¹⁰¹⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 3,22. La foi est la cause formelle ou instrumentale, non la première cause ou la cause efficiente. Cf. *Le Commentaire sur le livre de la Genèse* 15,6.

¹⁰²⁰ Dans le premier catéchisme de Calvin qui nous donne un résumé précis et complet de sa dogmatique, nous lisons à l'article dans la même perspective : *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*, CO 22, col. 49. « *Que nous sommes iustifiez en Christ par la foy* : Car nous sommes dictz estre iustifiez par foy, non pas que nous recevions dedans nous quelque iustice, mais parce que la iustice de Christ nous est attribuee tout ainsi que si elle estoit nostre, nostre propre iniquite ne nous estant point imputée. Tellement qu'on peult en un mot vrayement appeller ceste iustice la remission des pechez : ce que l'apostre declare evidemment quand souventesfois il compare la iustice des œuvres avec la iustice de la foy et enseigne lune estre destruite par l'autre (Rom. 10, Philip. 3) ».

¹⁰²¹ *IRC* III. xi. 22, p. 228.

¹⁰²² *IRC* III. xi. 18, p. 224. « Our justification does not depend upon the possession of righteousness as an inherent "quality" (*qualitas*) of our person, for the righteousness that justifies us is a "relative right-

Le fidèle est donc justifié hors de lui, dans le Christ par l'absolution :

« Nous voyons que le mot de Iustification est mis en ce passage après la rémission des péchez, comme une exposition ; nous voyons qu'il est clairement pris pour absolution ; nous voyons que la iustification est ostée aux œuvres ; nous voyons que c'est une pure grâce en Iesus Christ »¹⁰²³.

Et un peu plus loin

« Mais c'est à dire, qu'après avoir obtenu pardon de ses péchez, il a esté tenu pour iuste devant Dieu. Ainsi il n'a point esté iuste pour la dignité de ses oeuvres, mais par absolution gratuite »¹⁰²⁴.

La rémission des péchés est faite par l'obéissance du Christ et par sa mort dans la mesure où elle est l'office du Médiateur. Jésus Christ a porté à notre place la malédiction que l'homme lui-même mérite. « Il (Christ) s'est chargé de notre malédiction, pour nous remplir de sa bénédiction »¹⁰²⁵. Aussi avons-nous en la damnation de Jésus-Christ notre absolution¹⁰²⁶. Le fondement de l'office de sacrificateur est qu'il fut avant tout « vrai Dieu » : en tant que vrai Dieu, Christ a accompli ces choses « selon sa nature humaine »¹⁰²⁷. Dans un tel cadre, nous devons chercher en lui seul la miséricorde et le pardon de Dieu. Une seule chose que nous avons à faire consiste à « se cacher sous la robe de Christ pour avoir tesmoignage de iustice devant la face de nostre Père céleste »¹⁰²⁸.

Une grave question surgit ici par rapport à la portée de l'expiation du Christ. Est-ce que l'expiation du Christ est universelle ou particulière ? A l'encontre des calvinistes qui croyaient

eousness" (*relationis iustitia*). Nor does it depend upon "an infused habit or quality" (*non (...) habitum aut qualitatem in nos transfundat*), such that God's judgment and acceptance of us rests upon what men are "in themselves" ». Venema, *Accepted and Renewed in Christ*, p. 100.

¹⁰²³ IRC III. xi. 3, p. 207.

¹⁰²⁴ *Ibid.*

¹⁰²⁵ IRC IV. xvii. 4, p. 378.

¹⁰²⁶ « Et voilà où gist nostre absolution: c'est que tout ce qui nous pouvoit estre imputé pour nous faire nostre procès criminel devant Dieu a esté transporté sur Iesus Christ, tellement qu'il a réparé toutes nos fautes ». IRC II. xvi. 5, p. 284.

¹⁰²⁷ IRC III. xi. 9, p. 213.

¹⁰²⁸ IRC III. xii. 23, p. 230.

que Jésus-Christ était mort pour ne sauver que les élus, K. D. Kennedy accentue que l'œuvre de l'expiation du Christ ne serait pas accordée aux seuls élus¹⁰²⁹. Calvin a, selon lui, souligné la « rédemption universelle » (l'expiation illimitée), pas la « rédemption particulière » (l'expiation limitée). L'expiation du Christ sur la croix est universelle, c'est-à-dire pour tous, les élus et les réprouvés : mais son efficacité n'est accordée qu'aux seuls élus, qui s'unissent à Christ, comme Calvin distingue la « vocation universelle » et la « vocation spéciale »¹⁰³⁰. Kennedy veut affirmer dans sa thèse doctorale que le concept de Calvin de l'union avec Christ offre la logique interne pour l'appui de la « rédemption universelle »¹⁰³¹ : « Le Christ a été mort, insiste Kennedy, même pour ceux qui rejettent l'Évangile, mais la mort du Christ n'est pas efficace dans la vie des infidèles, parce qu'ils n'ont efficacement point été unis au Christ par la foi et par l'Esprit »¹⁰³².

En qualité de la raison de l'expiation universelle, Kennedy mentionne que tous de l'humanité du Christ partagent le « lien commun de la nature avec lui » (*common bond of nature with him*), à savoir l'incarnation. Si l'incarnation qui participe à la nature commune, à l'humanité de l'homme, dit l'expiation générale, l'union avec Christ signifie l'application directe de l'expiation. L'union au Christ est « l'événement actuel où nous arrivons à partager tout ce que le Christ possède pour nous » (*the actualizing event where we come to share in all that Christ possesses for us*)¹⁰³³. J'ai trouvé dans l'*Institution chrétienne* une phase importante qui me semble appuyer ces idées de Kennedy, bien qu'il ne la cite pas directement dans sa thèse. Je cite :

« Mais au contraire, comment que nous soyons rachetés de Christ, si est-ce toutefois que nous demeurons toujours enfants de ténèbres, ennemis de Dieu, et héritiers de son ire, jusques à ce que par la vocation gratuite du Père nous sommes incorporez en la communion de Christ »¹⁰³⁴.

Nous (tous) sommes (objectivement) rachetés par Christ. Il est cependant inutile de parler

¹⁰²⁹ Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin*, p. 133-6.

¹⁰³⁰ « ... il y a double espèce de vocation. Car il y a *la vocation universelle*, qui gist en la predication extérieure de l'Évangile, par laquelle le Seigneur invite à soy tous hommes indifféremment : voire mesme ceux ausquels il la propose en odeur de mort, et pour matière de plus grievé condamnation. Il y en a *une autre speciale*, de laquelle il ne fait quasi que les fidèles participans, quand par la lumière intérieure de son Esprit il fait que la doctrine soit enracinée en leurs cœurs ». *IRC III*. xxiv. 8, p. 459.

¹⁰³¹ Kennedy, *Ibid.*, p. 2.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 107. Nous traduisons.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰³⁴ *IRC III*. xiv. 6, p. 135.

seulement de la rédemption objective. Par la communion avec Christ, celui-ci demeure dans le fidèle et le fait participer plutôt à l'effet de la rédemption¹⁰³⁵. Le premier est le « salut accompli », le second est le « salut appliqué » : c'est ainsi que l'union avec Christ joue un rôle primordial, aux yeux du réformateur, qui apporte certes des fruits de l'application de sa rédemption comme la justification et la sanctification. Pour cette raison, chez Calvin, la rédemption du Christ est universelle, mais son application est restreinte.

La justification liée à la rémission des péchés, c'est finalement une réconciliation avec Dieu. Cette réconciliation consiste dans le rétablissement du rapport qui a été rompu par la malheureuse chute d'Adam. Sans nous imputer nos péchés, le Christ nous reçoit dans sa grâce¹⁰³⁶. Chez Calvin, la justification par la foi, la réconciliation et la rémission des péchés sont synonymes.

Il convient ici de poser une question : pourquoi la « rémission des péchés » est-elle essentielle dans la doctrine de la justification ? Du fait que le péché est une division entre Dieu et l'homme, l'homme est ennemi de Dieu jusqu'à ce qu'il soit restitué en la grâce par Christ. Ainsi, après avoir rendu le pécheur juste, Dieu le reçoit et le joint avec soi. Pour que Dieu reçoive le pécheur, il faut qu'il le fasse juste en le pardonnant¹⁰³⁷.

2. La doctrine de la justification est établie d'un côté par la « rémission des péchés », de l'autre, par l'« imputation de la justice » du Christ. D'après Calvin, être justifié, c'est être réputé juste devant le jugement de Dieu. « Est dit être justifié devant Dieu celui qui est réputé juste devant le jugement de Dieu, et est agréable pour sa justice »¹⁰³⁸. Questionner la nature de la doctrine de la justification, c'est s'interroger sur le sens de l'imputation de la justice du Christ. T. H. Parker exprime : « Imputation means reckoning to someone what was not his

¹⁰³⁵ La même idée se trouve dans la connaissance de la foi. Nous sommes donc justifiés par la foi, lorsque nous nous approprions l'œuvre du salut accomplie par le Christ : « Ici gît le principal point de la foi : que nous ne pensions point les promesses de miséricorde, qui nous sont offertes du Seigneur, être seulement vraies hors de nous, et non pas en nous : mais plutôt qu'en les recevant en notre cœur, nous les fassions nôtres ». *IRC III. ii. 16*, p. 33.

¹⁰³⁶ *IRC III. xi. 3*, p. 206-8. *IRC III. xi. 22*, p. 228 : « Il nomme indifféremment Justice et la Réconciliation en ce passage (...) La manière d'obtenir ceste justice est aussi expliquée, quand il dit qu'elle gist en ce que Dieu ne nous impute point nos péchez ». La passion du Christ et sa mort sont le moyen final de la réconciliation. *Sermon 17^e sur l'épître aux Galates, CO 50*, col. 486 : « Voilà donc comment estans de la foy nous avons nostre regard fiché en Iesus Christ, nostre appuy et nostre repos est du tout en sa mort et passion qui est le moyen de nous reconcilier à Dieu ».

¹⁰³⁷ *IRC III. xi. 21*, p. 227-8.

¹⁰³⁸ *IRC III. xi. 2*, p. 205.

previously or inherently. Righteousness belongs inherently only to one, Christ »¹⁰³⁹.

La justification a un caractère « déclaratif », c'est un acte « judiciaire » : le Réformateur a bien souligné la gratuité de la justification, puisque les pécheurs sont toujours justifiés *hors d'eux-mêmes* : la justice du Christ devient nôtre dans l'union avec Christ par la foi, mais elle reste toujours comme justice étrangère parce que sa cause et sa source est toujours en dehors de nous. C'est l'idée d'une justice étrangère (forensique) chez Luther et Mélanchthon¹⁰⁴⁰. Dieu nous accepte et déclare justes, non parce que nous promettons d'accomplir la Loi, mais seulement parce qu'il nous impute les mérites du Christ¹⁰⁴¹. La justice du Christ couvre les péchés, les efface, les annule devant Dieu. Pour cette raison, le fidèle n'a pas à se croire juste en lui-même : il n'est pas juste en lui-même, à proprement parler, il est juste par imputation, il est déclaré juste :

« C'est par le seul moyen de la iustice de Christ que nous sommes iustificiez devant Dieu ; ce qui vaut autant comme qui diroit, l'homme n'estre pas iuste de soy-mesme, mais pource que la iustice de Christ luy est communiquée par imputation »¹⁰⁴².

La même idée se retrouve dans *le sermon sur l'épître aux Galates 3,7-9*

« Estre donc iustificié ce n'est pas avoir quelque iustice en soy, mais c'est que Dieu nous repute comme iustes, encores que nous ne le soyons pas »¹⁰⁴³.

Dieu voit la personne du chrétien « *comme si* » elle était juste. De ce fait, la justification ne se rattache ni à la « qualité de notre personne » ni à quelque « habitude » ni à la « justice infuse ». Au bout de cette idée se trouve la pensée d'un théologien luthérien allemand, Andreas Osiander¹⁰⁴⁴.

¹⁰³⁹ Parker, *Calvin : An Introduction to His Thought*, p. 99.

¹⁰⁴⁰ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 195. Mark Totten, « Luther on *Unio cum Christo* : Toward a Model for Integrating Faith and Ethics », *Journal of Religious Ethics* 131, 2003, p. 449.

¹⁰⁴¹ IRC III. xvii. 11, p. 291 : « Il faut aussi que nous soyons tous iustificiez sans les œuvres de la Loi ». Cf. Georges Bavaud, « La doctrine de la justification d'après Calvin et le concile de Trente : une conciliation est-elle possible ? » *Verbum Caro* 27, 1968, p. 85.

¹⁰⁴² IRC III. xi. 23, p. 229.

¹⁰⁴³ *Sermon 17^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 486.

¹⁰⁴⁴ Pour la biographie d'Osiander, Cf. André Birmelé, « Osiander Andreas », dans Pierre Gisel - Lucie Kaennel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Quadrige/PUF/Labor et Fides, 2006, p. 1025. Puis Gottfried Seebaß, « Osiander Andreas », dans Hans J. Hillerbrand (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* 4, Oxford/New York, Oxford University Press, 1996, p. 183-85.

1.1.2 La controverse avec Osiander¹⁰⁴⁵

Dans le onzième chapitre du troisième livre de l'*Institution chrétienne* de 1559/60, Calvin précise et développe considérablement sa compréhension à propos de la justification et de l'union avec Christ dans le cadre d'une polémique contre Andreas Osiander. Mais Osiander mourut en 1552. Vu qu'il n'a pas pu y prendre part, l'heure de cette dispute peut paraître étrange.

Cependant, ce débat que Calvin engage, nous permet de mieux comprendre sa pensée de la justification de la foi : la réfutation de Calvin sur l'argument d'Osiander clarifie la position de Calvin lui-même. Trois grandes différences se découvrent entre Calvin et Osiander.

Premièrement, c'est le « mode » selon lequel la justice est donnée, soit c'est la justice essentielle (Osiander), soit elle est issue de l'*unio mystica* (Calvin). Dans plusieurs écrits Osiander a exposé le thème de l'union et l'habitation du Christ dans le croyant en faisant valoir que le chrétien est le temple de Dieu. Osiander écrit : « But we do not understand reconciliation according to common knowledge of how a man may be reconciled with another, but rather theologically. If one wants to be reconciled with God he must be united with Christ and be born again by him. We are counted righteous because we are in him and live through him, and because this same righteousness lives in us »¹⁰⁴⁶. Pour ce théologien, l'inhabitation du Christ est la source de la justification.

Mais malheureusement il n'a pas connu le « lien de cette unité », à savoir la « vertu secrète de son Esprit »¹⁰⁴⁷, de là il a perverti terriblement leur sujet en disant : « l'essence de Christ est mêlée avec la nôtre »¹⁰⁴⁸. Il continue : Dieu infuse son essence dans l'homme pour « être juste substantiellement en Dieu » : cet humain partage avec Dieu la justice divine, par

¹⁰⁴⁵ Sur les œuvres d'Osiander, Cf. Andreas Osiander, *d. Ä. Gesamtausgabe 10 vol.*, Gerhard Müller (éd.), Gütersloh, Mohn, 1975-1997. Voir Gottfried Seebaß, *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, Nuremberg, Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1967. Gottfried Seebaß, *Bibliographia Osiandrica : Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä., 1496-1552*, Nieuwkoop, De Graaf, 1971.

¹⁰⁴⁶ « Die versonung aber / verstehn wir nicht auff die gemeinen Weiss / wi ein Mensch mit dem andern versonet wirt / sonder Theologisch / also / dans mit Gott versonet warden / so vil sey / als mit Christo vereinigt / und aus im wider geporn werden / dans er in uns und wir in im seien / und durch in leben / und von desselben Gerechtigkeit wegen / der in uns wohnt / gerecht geschetzt werden ». Osiander, *Ein Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens*, Gehalten am 24, Oct.1550, 31-2, cité par Milo E. Zehr, « Justification as *Christus in nobis* in sixteenth century protestantism », Thèse, Université de Liberty, 1992, p. 28-9.

¹⁰⁴⁷ *IRC* III. xi. 5, p. 208-9.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.* p. 208.

conséquent, il est juste aux yeux de Dieu. En outre, il a introduit « une mixtion substantielle par laquelle Dieu s'écoulant en nous, nous fait une partie de soi » pour ainsi dire l'« union *immédiate, essentielle* du chrétien avec Christ »¹⁰⁴⁹. Le théologien luthérien considère quasi pour néant l'insistance de Calvin, « nous sommes unis à Jésus-Christ par la vertu de son Esprit »¹⁰⁵⁰. Selon Osiander, l'inhabitation du Christ confère à l'homme la « justice essentielle » du Christ. C'est ainsi que l'homme est rendu juste, et pas seulement réputé juste. Il s'agit là d'une « justice infusée au-dedans »¹⁰⁵¹. Ainsi, à la différence de Calvin, Osiander pense que le fondement de la déclaration divine de la justification n'est pas l'imputation de la justice du Christ mais l'inhabitation de sa justice¹⁰⁵².

Niant l'imputation de la justice, Osiander accentue : non seulement l'essence divine justifie et rend l'homme capable d'œuvres conformes à la Loi, mais aussi, elle le divinise. Le chrétien est divin parce que l'essence divine habite en lui. Osiander parle : « Dieu nous inspire sa iustice, par laquelle nous soyons réalement et de fait iustes avec luy »¹⁰⁵³. Par conséquent, l'essence divine ou son infusion serait la cause et la réalisation de la justice de l'homme, selon Calvin, celle-ci ne serait plus le fruit de l'œuvre salvatrice du Christ.

Calvin et Osiander poursuivaient la même chose, mais Calvin ne tolérait pas ce théologien qui n'a pas tenu compte de la structure trinitaire de notre union, en particulier du rôle de l'Esprit saint¹⁰⁵⁴. Calvin rejette avec véhémence la pensée de la justice essentielle : à la place de cela, Calvin élève en degré souverain l'*unio mystica* d'autant que celle-ci nous apporte notre justice devant Dieu et nous rend justes à titre de la grâce permanente, pas un élément infus. A l'encontre de la « justice essentielle », il souligne que la relation vivante, personnelle, l'*unio mystica* d'un chrétien avec Christ est prioritairement mise en avant : ce qui importe à Calvin, c'est le fait que dans l'*unio mystica* le Saint Esprit agit en nous par la foi, garde la distinction personnelle entre Christ et le croyant. Ce point de vue est contre Osiander. Christ habite en notre cœur *par la foi*, c'est-à-dire, *indirectement*. « Osiander, méprisant cette con-

¹⁰⁴⁹ Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 155, 158.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, p. 128.

¹⁰⁵² Zehr, « Justification as *Christus in nobis* in sixteenth century protestantism », p. 28.

¹⁰⁵³ *IRC* III. xi. 10, p. 215.

¹⁰⁵⁴ Canlis, « Calvin, Osiander and Participation to God », p. 172. « Je ne nie pas en ce sens, que Iesus Christ selon qu'il est Dieu et homme, ne nous iustifie, et que tel effect ne soit commun au Père et au S. Esprit ». *IRC* III. xi. 9, p. 214. « Osiander's understanding of this union is inadequate and non-Trinitarian ». Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 159.

jonction spirituelle, insiste sur cette lourde mixtion (...) »¹⁰⁵⁵

Sur ce point, nous devons rappeler que dans l'édition de l'*Institution chrétienne* de 1560, qui diffère des éditions précédentes, la pensée calvinienne à propos de l'Esprit saint comme un « lien » (*vinculum*) apparaît en définitive en synthétisant l'« union avec Christ » et le « Saint Esprit comme un lien » : Calvin ouvre le livre troisième de l'*Institution chrétienne* en insistant sur le Saint Esprit comme lien. Cette synthèse (l'articulation) entre l'« union à Christ » et « le Saint Esprit comme lien » serait due au challenge de la justice essentielle d'Osiander.

Chez Calvin qui critique le théologien luthérien, la justice du fidèle est l'effet d'une imputation, laquelle consiste en une application au fidèle d'une « qualité » propre au Christ. Penser le don de la justice comme une imputation permet de ne précisément pas la penser comme une modification ontologique du fidèle¹⁰⁵⁶. Grâce à l'*unio mystica*, la justification par la foi chez Calvin est marquée d'une manière plus dynamique, pas d'une manière statique.

Deuxièmement, c'est le « problème de la matière » de la justification, soit la divinité du Christ (Osiander), soit l'humanité du Christ (Calvin)¹⁰⁵⁷. Selon Osiander, le Christ nous a été fait justice « au regard de sa nature divine et non pas de sa nature humaine »¹⁰⁵⁸. Il prétend que « la iustice que nous avons est celle du Père et de l'Esprit selon leur divinité (...) c'est que nous ne sommes point iustificiez seulement par la grâce du Médiateur, et que la iustice ne nous est pas simplement ne du tout offerte en la personne d'iceluy, mais que nous participons à la iustice de Dieu quand Dieu est uni essentiellement avec nous »¹⁰⁵⁹. Ici, cette expression « selon la nature divine » veut dire la « Parole éternelle » ou la « Parole intérieure », c'est-à-dire « Logos non incarné »¹⁰⁶⁰. Aux yeux d'Osiander, le fondement de la justice essentielle du Christ était la justice divine qu'il a de toute l'éternité¹⁰⁶¹. Puisque l'humanité du Christ est un temple de son essence divine et son humanité ne peut exister sans sa divinité, nous sommes unis à la fois avec l'humanité du Christ et avec sa divinité¹⁰⁶². Selon Zehr, « Osiander con-

¹⁰⁵⁵ IRC III. xi. 10, p. 215.

¹⁰⁵⁶ Pietro Bolognesi, « Calvin, théologien du Saint-Esprit », dans Jean-Marc Berthoud (dir.), *Actualité de Jean Calvin*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2009, p. 133.

¹⁰⁵⁷ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 226.

¹⁰⁵⁸ IRC III. xi. 12, p. 218.

¹⁰⁵⁹ IRC III. xi. 5, p. 209.

¹⁰⁶⁰ IRC III. xi. 8, p. 212.

¹⁰⁶¹ Zehr, « Justification as *Christus in nobis* in sixteenth century protestantism », p. 30.

¹⁰⁶² « Dan en neben andern vil fruchten / die es bey uns wurket / auch darumb furnemlich eingesetzt were / dans es uns ein gewisses zeugnis und pfand were / das Jhesus Christus warer Gott und Mensch / durch den Glauben warlich in uns wonen / und uns also in sich ziehen / und ein leiben wolt / das wir warlich seine glider/ fleisch von seinem fleisch / und gepein von seinem gepein werden / Auff das so wir mit seiner Menschheit vereinigt / auch seines Göttlichen wesens / Lebens / un Gerechtigkeit

cludes that Christ is our righteousness according to His divine nature, although we cannot find that divine nature outside His human nature »¹⁰⁶³.

Mais selon Calvin, la justice qui se réfère à la nature divine, paralyse l'œuvre rédemptrice du Christ. Au contraire, il faut que la justice soit dans la « *personne du Médiateur* » bien que l'essence de Dieu y soit contenue, ce qui fait distinguer l'office du Christ avec le Père et le Saint-Esprit. Selon Cornelis P. Venema : « Osiander fails to see that Christ is our righteousness not simply in respect to his eternal righteousness as the second Person of the Trinity, but especially in respect to his unique historical work as our Mediator. Though it is true, Calvin acknowledges, that this work surpasses human nature, it remains nonetheless a work of the incarnate Christ, who fulfills the office of a priest by his atoning sacrifice and continual intercession on our behalf »¹⁰⁶⁴. L'homme doit apercevoir la justice dans la personne du Christ. Calvin dit : « La iustice nous a esté donnée en sa chair (...) La fontaine de iustice est en la chair de Christ »¹⁰⁶⁵. L'homme est justifié par l'obéissance du Christ (du Christ en chair) mais le Christ n'a pu manifester cette obéissance qu'en sa qualité de serviteur, donc selon sa nature humaine¹⁰⁶⁶: « Jésus-Christ nous a été fait justice, prenant la figure d'un serviteur ; secondement, qu'il nous justifie en tant qu'il a obéi à Dieu son Père. Ainsi, il ne nous communique pas un tel bien selon sa nature divine, mais selon la dispensation (l'office de l'obéissance) qui lui est commise »¹⁰⁶⁷. « Nous demeurons tousiours constants en cela, que nous ne pouvons trouver iustice et vie qu'en la mort et résurrection de Iesus Christ »¹⁰⁶⁸.

Calvin veut se prévaloir de l'œuvre rédemptrice du Christ, par contre Osiander ôte entièrement à la nature humaine de Jésus-Christ la vertu et l'office de justifier¹⁰⁶⁹. Cette doctrine d'Osiander compromet, aux yeux de Calvin, un développement continu de l'union intérieure avec Christ par la puissance de l'Esprit Saint¹⁰⁷⁰.

Troisièmement, c'est le « rapport entre la justification et la sanctification ». Il s'agit soit de leur mélange (Osiander) soit de leur rapport dans lequel quoiqu'inséparables, elles doivent

möchten teilhaftig werden ». Osiander, *Von dem einigen Mitler Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens*, Königsberg, 1551, p. 130, cité par Zehr, « Justification as *Christus in nobis* in sixteenth century protestantism », p. 35.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁶⁴ Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 158.

¹⁰⁶⁵ *IRC* III. xi. 9, p. 213.

¹⁰⁶⁶ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 197.

¹⁰⁶⁷ *IRC* III. xi. 8, p. 212-3.

¹⁰⁶⁸ *IRC* III. xi. 12, p. 219.

¹⁰⁶⁹ *IRC* III. xi. 12, p. 218.

¹⁰⁷⁰ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 226.

rester distinctes (Calvin)¹⁰⁷¹. Selon Calvin, l'erreur mortelle d'Osiander demeure une confusion entre la justification et la sanctification. Osiander assimile la « chose d'être justifié » à « celle d'être fait nouvelle créature ». Confondant la justification et la sanctification, il les appelle une « justice double » (*quae duo confundens Osiander, duplicem iustitiam nominat*)¹⁰⁷².

En revanche, Calvin les différencie tout en les reliant : conforme à l'Écriture, Calvin souligne que le Christ est à la fois notre justice et notre sainteté : c'est ainsi que la connexion entre la justification et la sanctification est christologique¹⁰⁷³. Calvin écrit : « C'est que comme on ne peut point deschirer Iesus Christ par pièces, aussi ces deux choses sont inséparables, puisque nous les recevons ensemble et conioinctement en luy, assavoir iustice et sanctification. Tous ceux donc que Dieu reçoit à mercy, il les revest aussi de l'Esprit d'adoption, par la vertu duquel il les reforme à son image »¹⁰⁷⁴. Christ, notre justice, est le soleil, la justification est sa lumière, la sanctification est sa chaleur. La justification est liée à la sanctification, de même que la lumière du soleil n'est jamais séparée de la chaleur¹⁰⁷⁵.

La controverse de Calvin avec Osiander permet de nous révéler que la justification n'est pas un mélange de l'essence comme la justice infuse, qu'elle ne se réalise pas selon la nature divine seule, qu'elle se distingue avec la sanctification, sans confusion entre elles.

Avant tout, l'idée de l'imputation forensique de la justice ne reste pas indépendante, comme C. Partee écrit : « Many interpreters make the enormous error of explaining Calvin's doctrine of justification by forensic imputation alone and apart from union with Christ »¹⁰⁷⁶. Le rapport entre la justification et l'union avec Christ est essentiel. Calvin redéfinit la justification par la foi plus loin :

« Or nous exposons ceste iustice estre telle : c'est que *le pécheur estant receu en la communion de Christ*, est par sa grace reconcilié à Dieu : d'autant qu'estant purifié par son sang, il obtient remission de ses péchez : et estant vestu de la iustice d'iceluy,

¹⁰⁷¹ Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 156-7.

¹⁰⁷² IRC III. xi. 11, p. 216.

¹⁰⁷³ T. H. L. Parker, « Calvin's Doctrine of Justification », *The Evangelical Quarterly* 24, 1952, p. 102.

¹⁰⁷⁴ IRC III. xi. 6, p. 210.

¹⁰⁷⁵ Richard B. Gaffin Jr, « Justification and Union with Christ », dans David W. Hall - A, Lillback (éd.), *Theological Guide to Calvin's Institutes : Essays And Analysis*, Phillipsburg/New Jersey, Presbyterian-Reformed Publishing Co., 2008, p. 268.

¹⁰⁷⁶ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 223.

comme de la sienne propre, il peut consister devant le Throne iudicial de Dieu »¹⁰⁷⁷.

Cette définition met l'accent sur la primauté de la communion avec Christ par rapport à la justification : nous sommes donc justifiés par la foi, lorsque nous nous approprions (*unio mystica*) l'œuvre du salut accomplie par le Christ, comme Carl-A. Keller affirme que la justification découle de l'*unio mystica*. Cette idée, qu'en Christ, la justice est communiquée, est découverte en divers endroits de son *Institution chrétienne*¹⁰⁷⁸.

« Elle (la justice) est contenue en la seule miséricorde de Dieu, et en la seule communion de Christ »¹⁰⁷⁹.

« Iesus Christ est iuste, et la iustice qu'il a parfaite en soy nous est imputée et allouée (...) il nous communique sa iustice quand nous le possedons »¹⁰⁸⁰.

« Or il n'y a nulle doute que la grace de Christ (*Christi iustiam en latin*) ne soit nostre par communication, et que par icelle nous n'ayons vie (...) or il est assez notoire que cela ne se fait point par autre façon, que quand Iesus Christ se communique à nous pour mettre en nous la vertu de sa iustice »¹⁰⁸¹.

« Christ nous est comme une fontaine, dont chacun peut puiser et boire à son aise et à souhait ; et que par ce moyen les biens célestes sourdent et découlent à nous (...) »¹⁰⁸²

Ces textes tiennent compte de l'union avec Christ. Nous sommes réputés justes « devant Dieu en luy (Christ) et hors de nous-mesmes » (*coram Deo in ipso et extra nos*). Calvin voit le pécheur non pas dans son état de péché nu, mais revêtu de la justice du Christ¹⁰⁸³.

¹⁰⁷⁷ IRC III. xvii. 8, p. 288-9.

¹⁰⁷⁸ Cf. Billings, *Calvin, Participation and the Gift : The Activity of Believers in Union with Christ*, p. 15: « While there is a sense in which imputation is a forensic act – as in Melancthon – Calvin's account of imputation is inextricably tied to union with Christ : believers come to 'possess' Christ and his righteousness ».

¹⁰⁷⁹ IRC III. xv. 1, p. 265.

¹⁰⁸⁰ *Sermon 4^e sur la Iustification*, CO 23, col. 692.

¹⁰⁸¹ IRC II. i. 6, p. 14.

¹⁰⁸² IRC III. xi. 9, p. 214. « Christ est la matière de nostre iustice, et est tant autheur que ministre d'un tel bien ». IRC III. xi. 7, p. 211. « C'est qu'estant entez au corps de Christ, ils sont gratuitement réputez iustes ». IRC III. xiii. 5, p. 245. « La force de iustifier qu'a la foy ne gist point en quelque dignité de l'œuvre, car nostre iustification consiste en la seule miséricorde de Dieu et au mérite de Christ. Ce que la foy est dite iustifier, ce n'est sinon pource qu'elle appréhende la iustice qui luy est offerte en Christ ». IRC III. xviii. 8, p. 307.

¹⁰⁸³ IRC III. xi. 4, p. 208.

Cette compréhension de Calvin de la justification, dans la perspective de l'union avec Christ, se donne à saisir comme mettant l'accent autant sur le « caractère extrinsèque du salut » en tant que son fondement, que sur l'appropriation du salut en tant que son application.

1.2 La grâce de la « sanctification » (régénération)

Après avoir défini la foi dans le chapitre II du livre III de l'*Institution chrétienne*, Calvin parle longuement de la régénération progressive puis de la pénitence et de la vie chrétienne au lieu de parler de la justification par la foi. Il n'expose la doctrine de la justification par la foi qu'au chapitre XI. C'est un long détour. Pourquoi Calvin a-t-il suivi un tel ordre ?

Il nous faut remarquer que l'auteur de l'*Institution chrétienne* se trouve en réaction contre l'accentuation unilatérale de la justification, telle qu'on la rencontre chez Luther et ses disciples¹⁰⁸⁴. Bien que, pour Calvin la justification et la sanctification soient deux grâces d'égale valeur, il veut montrer le fait que la justification par la foi n'efface jamais les bonnes œuvres. Calvin a donc placé, pour des raisons apologétiques et pédagogiques, le chapitre concernant la régénération avant celui sur la justification¹⁰⁸⁵. Selon Richard Stauffer : « Non pas parce qu'il (Calvin) 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 »¹⁰⁸⁶.

Calvin insiste sur la sanctification comme le cœur vivant de la doctrine de la foi et de la justification. Il pense de la « sanctification » qu'elle est le résultat de l'élection divine : ainsi, la sanctification n'est ouverte qu'à l'homme appelé par Dieu. Dans un tel cadre, la sanctification est reçue par la grâce de Dieu au même titre que la justification, elle n'est pas produite par l'homme :

¹⁰⁸⁴ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 159.

¹⁰⁸⁵ Henri Strohl, « La sanctification selon les réformateurs », *Positions luthériennes* 2, 1955, p. 167-8.

¹⁰⁸⁶ Stauffer, « Jean Calvin : L'homme et l'œuvre », p. 21. T. H. L. Parker écrit également : « But now he goes on to speak, not of justification, but of regeneration. His reason for this order, so strange in a reformer, is to bring out more clearly and emphatically that in a certain sense the Reformers do not exclude good works from justification ». Parker, « Calvin's Doctrine of Justification », *The Evangelical Quarterly* 24, 1952, p. 101. D'après Leuba, « Luther et le luthéranisme s'orientent sur la foi, d'où découle l'action. Calvin et la Réforme réformée s'orientent sur l'action, qui découle de la foi ». J. L. Leuba, « La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel », dans S. Pinckaers et L. Rumpf (éd.), *Loi et Evangile*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 101.

« La cause de la sanctification est la vocation de Dieu, d'autant que Dieu les a élus : comme s'il eust dit, que cela dépend de sa grâce, non pas de la vertu des hommes »¹⁰⁸⁷.

Les œuvres humaines n'ont pas en elles-mêmes, une valeur méritoire contribuant au salut, d'autant qu'elles ne sont que le fruit de la grâce divine. Pour Calvin, la sanctification se présente de manière christologique et pneumatologique, puisque la sanctification du croyant est le fruit direct de notre union avec Christ par l'Esprit.

Jésus-Christ et sa chair sont fontaine ou canal par lesquels la grâce de la sanctification est répandue sur les fidèles : Dieu a mis la « parfaite sainteté » dans la nature humaine du Christ.

« Car il (Christ) ne nous sanctifie pas seulement en tant qu'il est Dieu, mais la propriété de sanctifier est aussi en sa nature humaine ; non pas que l'humanité ait cette vertu de soi-même, mais d'autant que Dieu a répandu en elle une parfaite plénitude de sainteté afin que nous puissions tous à cette source. A quoi aussi se rapporte cette sentence, je me sanctifie moi-même pour l'amour de vous »¹⁰⁸⁸.

Calvin cherche la sanctification en Christ, puisque la source de la sanctification est Christ¹⁰⁸⁹. Le Médiateur est également l'auteur de notre sanctification. Quand nous recevons Christ, comme Calvin le dit, quand la « foy embrasse Iesus Christ »¹⁰⁹⁰, non seulement sa justice mais aussi sa sanctification nous sont ensemble données¹⁰⁹¹. « Il faut donc que tous ceux-là qui veulent estre réputez du peuple de Dieu, soyent sanctifiez en Christ »¹⁰⁹². La sanctification, de même que la justification, s'accorde dans la communion du Christ. Calvin précise cela : « Il n'y a de sanctification qu'en la communion du Christ »¹⁰⁹³. « Il (St. Paul) dit que nous sommes sanctifiés par Jésus-Christ, vu que par luy nous sommes conjoincts à Dieu et en luy sommes faicts nouvelles créatures »¹⁰⁹⁴.

Calvin, en disciple de l'apôtre Paul, place Christ et l'Esprit au cœur de la sanctification. Dans la perspective de l'union avec Christ, la sanctification se réalise et elle a lieu dans le

¹⁰⁸⁷ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,2.

¹⁰⁸⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 2,11.

¹⁰⁸⁹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthien* 3,11.

¹⁰⁹⁰ *IRC* III. ii. 8, p. 24.

¹⁰⁹¹ *IRC* III. ii. 2, p. 16.

¹⁰⁹² *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,2.

¹⁰⁹³ *IRC* III. xiv. 4, p. 248.

¹⁰⁹⁴ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 1,2.

fidèle par l'Esprit¹⁰⁹⁵. Comme l'écrit le calviniste, Jean Cadier, la sanctification est donc « la communication haute et mystique que nous avons avec Jésus-Christ »¹⁰⁹⁶.

1.3 Le rapport entre « justification » et « sanctification »¹⁰⁹⁷

La relation entre justification et sanctification demeure le problème crucial de la théologie protestante¹⁰⁹⁸. La doctrine de la justification par la foi seule a-t-elle anéanti les bonnes œuvres (sanctification), comme l'affirment les adversaires de notre réformateur ? La foi est-elle opposée aux bonnes œuvres ?¹⁰⁹⁹ D'après Calvin, nulle part l'Écriture n'oppose la foi aux bonnes œuvres. Il répond à cette objection en constituant le rapport entre la justification et la sanctification d'une part selon le principe du concile de Chalcédoine (distinction et non confusion) et d'autre part, selon la simultanéité de la justification et de la sanctification.

1.3.1 La formule christologique de Chalcédoine : distinction et non confusion et non séparation

Calvin accepte certes la christologie de Chalcédoine, et l'applique à sa théologie¹¹⁰⁰. Il en

¹⁰⁹⁵ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 77 : « Le plus souvent il s'agit d'une union avec le Christ qui nous transforme à son image, non plus par une imitation extérieure, mais, si l'on peut dire, par le dedans ». « La foi est située en la connaissance de Christ, et Christ ne peut être connu *sans la sanctification de son Esprit* : il s'ensuit que la foi ne doit être nullement séparée d'une bonne affection ». IRC III. ii. 8, p. 25.

¹⁰⁹⁶ Jean Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 183.

¹⁰⁹⁷ Voir, troisième partie, chapitre II, section 1. « Double grâce »

¹⁰⁹⁸ John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Westminster, John Knox Press, 1989, p. 95-106.

¹⁰⁹⁹ « Ils allèguent que les bonnes œuvres sont détruites quand on presche la justification de la foi ». IRC III. xvi. 1, p. 274. « Épître à Sadolet », dans *La vraie piété*, p. 96 : « Nos adversaires n'ont quasi autre calomnie en leur bouche, sinon qu'ils nous disent avoir retiré les hommes de l'étude de bien faire par la prédication de la justice gratuitement imputée, laquelle calomnie est plus frivole que par elle en rien nous puissions être grevés ni pressés. Pour la justification de l'homme, nous nions les bonnes œuvres avoir aucun lieu, mais leur assignons leur règne en la vie des justes ».

¹¹⁰⁰ La sotériologie calvinienne paraît suivre toujours le principe de sa christologie : selon l'axiome de la Chalcédoine, les deux natures du Christ peuvent être distinguées, mais ne pas être séparées et confondues. C'est une formule christologique : « *distinctio sed non confusio et separatio* ». Calvin a accepté non seulement cela en tant qu'encadrement de la doctrine du salut, mais il l'a aussi appliqué analogiquement en détail aux autres discussions théologiques. C'est un des principes herméneutiques qui donne à interpréter avec justesse l'idée calvinienne. Il ne faut pas confondre ni séparer les deux natures du Christ ; celles-ci doivent être distinguées en les unissant. Niesel écrit : « We have seen that Calvin understood the conjunction of the two natures in the Person of the Mediator in harmony with

est de même du rapport entre la justification et la sanctification¹¹⁰¹. Il exprime de manière christologique leur relation¹¹⁰². Alister E. McGrath affirme : « The Strength of Calvin's understanding of justification is that justification is now conceived *Christologically*, thus permitting the essentially moral conception of justification associated with Zwingli and Bucer to be discarded »¹¹⁰³. En ce qui concerne la relation de ces deux grâces de l'Évangile, Calvin a explicité deux points. Premièrement, elles peuvent être distinguées mais elles ne peuvent jamais être séparées.

« Mais il nous doit souvenir de ce que j'ai déclaré, que la grâce de justifier n'est point séparée de la régénération, combien que ce soient choses distinctes »¹¹⁰⁴.

« Que jamais les fidèles ne sont réconciliés à Dieu, sans qu'en même temps le don de la régénération ne leur soit fait ; c'est même pour cela que nous sommes justifiés : à savoir afin qu'ensuite nous servions Dieu en pureté de vie. Christ aussi ne nous lave point par son sang, et ne nous rend point Dieu propice par son expiration et sa satisfaction, autrement qu'en nous faisant participants de son Esprit, qui nous renouvelle aussi en une vie sainte »¹¹⁰⁵.

« Nous obtenons la première (la justice) par l'acceptation gratuite de Dieu, c'est-à-dire parce qu'il nous accepte et a pour agréables ; la seconde (la sanctification), par le don du Saint-Esprit, quand nous sommes faits des hommes nouveaux. Or la liaison de ces deux grâces est inséparable »¹¹⁰⁶.

La justification est inséparable de la sanctification ! Pas de sanctification sans justification, et inversement, on ne peut pas être justifié sans recevoir la grâce de la sanctification.

the Chalcedonian dogmatic definition : union but not fusion : distinction but not separation. The thought of Calvin in many other doctrinal matters is guided by this attempt to apprehend and describe the Person of Jesus Christ ». *The Theology of Calvin*, p. 247.

¹¹⁰¹ Cornelis P. Venema, « Calvin's understanding of the Twofold Grace of God and Contemporary Ecumenical Discussion of The Gospel », *Mid-America Journal of Theology* 18, 2007, p. 78. Pour parler du lien indissoluble entre la justification et la sanctification, K. Barth emploie aussi le langage christologique de Chalcédoine. Barth, *Dogmatique IV/2* **, p. 138-40.

¹¹⁰² McGrath, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification*, p. 255-6.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 224.

¹¹⁰⁴ *IRC III*. xi. 11, p. 216.

¹¹⁰⁵ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,2. « La grâce de la régénération n'est jamais séparée d'avec l'imputation de la justice ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,2.

¹¹⁰⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 1,22.

Pour le réformateur, justification et sanctification constituent en principe deux aspects de la même réalité. Ce sont « deux choses coniointes », « deux graces inviolablement coniointes », « inseparables »¹¹⁰⁷. Elles sont à tout moment jointes dans l'expérience chrétienne. Parce que Calvin ne parle pas de deux grâces, mais de double grâce, comme l'a noté R. B. Gaffin Jr¹¹⁰⁸.

Pour en expliquer le caractère conjoint, il a recours à l'image du soleil, sa clarté et sa chaleur : « Si la clarté du soleil ne se peut séparer de la chaleur, dirons-nous pourtant que la terre soit eschauffée par la clarté, ou esclairée par la chaleur ? »¹¹⁰⁹ Vu que la justification et la sanctification sont unies par un lien inséparable, à savoir l'« union avec Christ », si on les sépare, cela revient à dire que Jésus Christ sera déchiré par pièces¹¹¹⁰. La séparation de la justification et de la sanctification est la « foi mutilée » (*mutila fide*)¹¹¹¹. Cette unité indissociable est une des pièces essentielles de sa théologie.

En second lieu, même si la sanctification et la justification sont étroitement liées, ces dons ne doivent pas être confondus ou identifiés. Autre chose est d'être justifié et autre chose d'être sanctifié. En ce sens, Calvin insiste sur leur différence.

« Davantage nous verrons cy après que ce sont divers bénéfices de Christ, Sanctification et Iustice »¹¹¹².

« Il monstre assez clairement que c'est autre chose d'estre iustifiez, que d'estre faits

¹¹⁰⁷ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 98. L'inséparabilité de la justification et de la sanctification, se poursuit dans la tradition réformée moderne : K. Barth, théologien réformé, considère la justification et la sanctification comme « deux aspects différents du seul et même événement du salut Elles sont indissolublement liées ». Karl Barth, *Dogmatique IV/2* ** Genève, Labor et Fides, 1970, p. 138.

¹¹⁰⁸ Gaffin, « Justification and Union with Christ », p. 253.

¹¹⁰⁹ IRC III. xi. 6, p. 210. Et, « Ce sont deux choses coniointes comme d'un lien inseparable, comme la clarté du soleil ne peut point estre separee de sa chaleur. Ainsi ces deux graces (c'est à savoir nostre iustice et la remission de nos péchez) sont inviolablement coniointes avec ce renouvellement qui est fait par l'esprit de sanctification. Voilà donc deux graces inseparables: comme quand nous disons que le soleil est chaut, il ne laisse pas de luire, et toutesfois la clarté du soleil n'est pas la chaleur ». *Sermon 13^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 438.

¹¹¹⁰ IRC III. xvi. 1, p. 275. « Nous ne pouvons estre gratuitement justifies par la seule foy, que nous ne vivions aussi saintement (...) » *Le Commentaire sur l'épître aux Corinthiens* 1,30. « Or il nous faut toujours retenir le but et l'intention de l'Apôtre, à savoir que la rémission gratuite des péchés ne peut être séparée d'avec l'Esprit de régénération, parce que ce serait déchirer Christ et le mettre en pièces ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,9.

¹¹¹¹ « Ainsi donc, que les fidèles apprennent d'embrasser Christ non seulement à justice, mais aussi à sanctification, afin qu'ils ne le divisent et ne le déchirent point par leur demi-foi (foi mutilée), comme de fait il nous a été donné à ces deux fins ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,13.

¹¹¹² IRC III. xi. 14, p. 221.

nouvelles créatures »¹¹¹³.

La justification, ayant le caractère déclaratif, ne peut pas être identifiée à la sanctification qui implique une transformation intérieure. Calvin a combattu du coup les « papistes » qui ont renversé toute la doctrine du salut en mêlant et confondant le pardon du péché et la repentance et en déformant l'ordre véritable entre eux¹¹¹⁴. Quand la justification dépend en partie de la sanctification, l'homme ne peut jamais y obtenir la paix de la conscience. A la différence de la conviction catholique, pour notre réformateur, la justification ne dépend pas de la sanctification. Calvin a été convaincu que le salut repose sur la certitude inébranlable, une assurance ferme, une paix durable, seulement, lorsque la justification et la sanctification ne sont ni confondues ni séparées¹¹¹⁵.

Selon Calvin, la justification et la sanctification sont distinctes comme suit : l'une est fondée sur ce que le Christ a fait « pour nous », l'autre, sur ce qu'il fait « en nous ». L'une est un « changement extérieur » de relation, au contraire, l'autre est une « profonde transformation intérieure ». Dans la justification, Christ nous est donné au sens juridique ; dans la sanctification, au sens éthique¹¹¹⁶. Dans la première, le fidèle confirme être pardonné de ses péchés, dans la seconde, il perçoit de plus en plus l'exactitude de ses péchés.

A l'inverse, on peut découvrir que tous les deux ont un caractère similaire : un aspect négatif exposé dans la justification (la rémission des péchés) et la sanctification (la mortification de notre chair et de notre vieil homme), un aspect positif exposé dans la justification (l'imputation de la justice du Christ), dans la sanctification (la vivification de l'Esprit).

1.3.2 La simultanéité de la justification et de la sanctification et leur lien avec l'union

Le principe de Chalcédoine « *Distinction et non confusion et non séparation* » nous permet de saisir la simultanéité de la justification et de la sanctification : selon Calvin, justification et sanctification ne sont pas placées dans un rapport chronologique, causal. Dans ce sens, Alister E. McGrath écrit : « Calvin understands both justification and sanctification to be the

¹¹¹³ IRC III. xi. 6, p. 210.

¹¹¹⁴ Calvin déteste que les papistes aient inclu sous le mot de justification, la régénération. IRC III. xiv. 11.

¹¹¹⁵ Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 96. Eugène Choisy, *Calvin, éducateur des consciences*, Edition La Cause, 1925, p. 52.

¹¹¹⁶ P. Marcel, « La justification et la sanctification selon Calvin » *Revue réformée* 57, 2006, p. 59-60.

chief *beneficia Christi*, bestowed simultaneously and inseparably upon believers as a consequence of their *insitio in Christum*. *Sanctification is not the effect of justification; both justification and sanctification are effects of union with Christ* »¹¹¹⁷. Barbara Pitkin dit également : « Sanctification is thus not an effect of justification, nor is it a part of justification »¹¹¹⁸. Selon W. Kolfhaus, « They are together the one and the same act of God towards us and the one can be made neither the cause nor the consequence of the other »¹¹¹⁹. Et François Wendel : « Pas davantage n’y a-t-il entre elles (justification et sanctification) de lien causal. Il faut éviter enfin de faire de l’une le but final de l’autre »¹¹²⁰.

Pour Calvin, la justification et la sanctification sont deux conséquences directes de l’incorporation des croyants en Christ. A cet égard, elles ne sont pas la racine et la branche, mais deux branches produites par une racine commune¹¹²¹.

« Car Christ nous appelle gratuitement mais c’est à repentance. Dieu nous pardonne gratuitement nos péchez, mais non autrement que quand nous renonçons à iceux. Et mesme, Dieu fait tous les deux ensemble en nous, asçavoir qu’estans renouveliez par pénitence, nous soyons délivrez de la servitude des péchez, et estans justifiez par foy, nous soyons aussi délivrez de la malédiction des péchez. Ce sont donc grâces inséparables, et à cause de leur conjonction indissoluble, pénitence peut bien et proprement estre appelée l’entrée à salut. Mais ceste façon de parler signifie plustotst une suyte, que non pas la cause »¹¹²².

Calvin résume à bon droit un rapport de telle simultanété de la justification et de la sanctification avec l’expression frappante suivante :

« Christ ne iustifie personne qu’il ne le sanctifie quant et quant (*nullum ergo Christus iustificat quem non simul sanctificat*) »¹¹²³.

¹¹¹⁷ McGrath, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification*, p. 256.

¹¹¹⁸ Parabara Pitkin, « Faith and Justification », dans *The Calvin Handbook*, p. 297.

¹¹¹⁹ W. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 60-1, cité par Ronald S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Christian Life*, p. 26.

¹¹²⁰ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 194.

¹¹²¹ Jonathan H. Rainbow, « Double Grace: John Calvin’s View of the Relationship of Justification and Sanctification », *Ex Auditu* 5, 1989, p. 103.

¹¹²² *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 7,12.

¹¹²³ *IRC* III. xvi. 1, p. 275.

Ce passage de Calvin nous enseigne que quand Jésus-Christ nous donne lui-même, alors nous recevons certainement Christ (le salut du Christ) en tant qu'entier et un, pas une partie.

La seconde grâce, la sanctification occupe une place importante et essentielle dans la pensée calvinienne. Selon Eric Fuchs, « la vie chrétienne, marquée par la sanctification est réellement une démonstration –il faudrait presque dire une « monstration » - de la portée de la justification »¹¹²⁴. Il a fait ressortir une « fonction démonstrative » de sanctification : celle-ci amène à révéler la vérité de l'élection et de la justification¹¹²⁵. Pour préciser cela, nous citons deux passages de Calvin :

« Saint Paul enseigne que la fin de notre élection est, à ce que nous menions vie sainte et irrépréhensible (Ephés. I. 4). Si le but de notre élection est de saintement vivre, elle nous doit plustost pousser et stimuler à méditer sainteté, qu'à chercher couverture de nonchalance »¹¹²⁶.

« Après que la conscience est ainsi fondée, dressée, assavoir en tant que ce sont témoignages que Dieu habite et règne en nous »¹¹²⁷.

Calvin affirme la primauté théologique de la prédestination et de la justification. Mais il les comprend pour ainsi dire de l'intérieur du processus de sanctification¹¹²⁸. Et la sanctification des fidèles est divine : « des fruits de leur régénération ils (les saints) prennent argument et signe que le saint Esprit habite en eux »¹¹²⁹.

Sur ce point, la sanctification témoigne également de la vérité de l'union entre le chrétien et le Christ, comme les fruits manifestent la vitalité de l'arbre qui les porte. La sanctification pour Calvin est liée à la « *construction de la personne* », comme le dit Eric Fuchs¹¹³⁰. Parce que la grâce de Dieu qui triomphe du péché et sanctifie, reconstruit la personne progressivement. La notion calvinienne de sanctification est sur ce point incessante et progressive¹¹³¹.

¹¹²⁴ Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 111.

¹¹²⁵ « La sainteté de vie est la démonstration visible de la grâce de l'élection ». Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 112.

¹¹²⁶ IRC III. xxiii. 12, p. 446. Les œuvres sont « les fruits de leur vocation ». III. xiv.19, p. 262. Elles sont « des signes de leur vocation ». III. xiv. 20, p. 263.

¹¹²⁷ IRC III. xiv. 18, p. 262.

¹¹²⁸ Müller, « Morale » dans *Encyclopédie du protestantisme*, p. 36.

¹¹²⁹ IRC III. xiv. 19, p. 262.

¹¹³⁰ Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 114.

¹¹³¹ « Si aussitôt que Christ a fait reluire sa clarté en nos cœurs, nous passons de mort à vie, il est vrai aussi que sur ce fondement solide, l'édifice a besoin de l'achèvement amélioration et d'états inces-

On sait bien que cette progression ne concerne toutefois pas le salut, qui est acquis totalement par la seule grâce de Dieu. Mais ici une grave question surgit. La sanctification est un « processus continu » et par ailleurs, elle n'est jamais achevée dans ce monde. A ce compte-là, contrairement à cela, la justification est-elle accomplie une fois pour toutes ? La justification est-elle faite pour jamais ? Si l'on peut saisir la justification comme une première grâce reçue *simultanément* de Christ, la grâce offerte par la justification continue-t-elle également en raison de cette simultanéité ? Autrement dit, est-ce que par l'union avec Christ, le chrétien est en une seule fois totalement justifié, ou le chrétien est-il justifié constamment ?

Il est clair que la justification n'est pas une croissance ou un développement éthique, contrairement à la sanctification. Même si la sanctification en tant que progrès commence en cette vie, les fidèles restent cependant pécheurs jusqu'à leur mort, donc elle reste inachevée¹¹³². Pour Calvin, la justification est parfaite du premier coup pour son efficace et portée¹¹³³. « Or il (Dieu) ne justifie pas en partie, mais afin que les fidèles estants vestus de la pureté de Christ, osent franchement comparoistre au ciel. Car une portion de iustice n'appaiseroit pas les consciences, iusques à ce qu'il soit arrêté que nous plaisons à Dieu, entant que nous sommes iustes devant luy sans exception »¹¹³⁴.

Mais sur ce point, nous devons tenir compte de l'imperfection de la sanctification ainsi que du rapport dynamique entre justification et sanctification. Ayant reçu une justification totale et parfaite, le fidèle a besoin de la rémission des péchés et l'imputation de la justice dans la mesure où la sanctification n'atteint jamais la perfection.

Par rapport à l'imperfection de la sanctification, les hommes ont toujours besoin de justification. Le titre du chapitre XIV du troisième livre de l'*Institution chrétienne* porte sur « Quel est le commencement de la iustification, et quels en sont les avancemens continuels ».

sants, dans l'espérance de l'achèvement promis par le Seigneur qui n'abandonnera point l'œuvre de ses mains. » *Le Commentaire sur les Acts des Apôtres* 20,32, cité par J. Boisset, « Justification et sanctification chez Calvin », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Theologus*, Neukirche, Neukirchener, 1976, p. 141.

¹¹³² Par rapport à l'impossibilité de la perfection, je cite J. D. Benoît : « Avec Calvin, nous pensons que « nous ne pouvons avoir aucune perfection cependant que nous sommes dans ce corps mortel », « qu'il demeure toujours quelque relique de péché aux justes », « quelque contagion en notre chair », « une source et nourriture de mal en l'homme régénéré ». Calvin qualifie la sainteté parfaite de fantôme, c'est-à-dire de pure imagination, de rêverie sans réalité ». *Direction spirituelle et protestantisme : étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1940, p. 239.

¹¹³³ « Just as justification for Calvin is always total while sanctification is always partial, so our participation in Christ's righteousness is total while the union of regeneration is partial ». Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, p. 87.

¹¹³⁴ *IRC* III. xi. 11, p. 217.

Ailleurs Calvin déclare dans *le Commentaire sur l'épître aux Romains* 8,30 : « Le mot de justification se peut assez proprement étendre au train continuel de la grâce de Dieu, depuis la vocation jusque à la mort » (*Iustificatio non male ad continuum Divinae gratiae tenorem posset extendi, a vocatione ad mortem usque*). La même idée est exposée dans *le Commentaire sur le livre des Psaumes* 32,1 : « Donc il appert que ceux-là s'abusent trop lourdement qui pensent que la rémission des péchez n'est seulement qu'un commencement de justice. Car veu que les fidèles tombent journellement en divers péchez, il ne suffiroit pas d'avoir esté une fois acheminez en la voye de salut, sinon que Dieu continuast ceste mesme grâce jusques à l'article de la mort ».

La justification a l'air de se tenir dans le train continuel, plutôt que de se terminer en une seule fois. Mais dès que la justification commence une fois, désormais celle-ci garantit d'une façon permanente la rémission des péchés et l'imputation de la justice.

« Parquoy il ne faut pas que nous ayons pour un coup seulement ceste béatitude (de la rémission des péchés), mais qu'elle nous dure pour toute nostre vie »¹¹³⁵.

« Nous estans garniz d'icelle (la justice), obtenons rémission assidue de nos péchez en foy »¹¹³⁶.

Calvin expose la caractéristique perpétuelle de la justification dans *le Commentaire sur le livre de la Genèse* 15,6. Selon Calvin, Abraham vivait déjà saintement au moment où sa foi a été comptée comme justice aux yeux du Seigneur. Même s'il avait été dans un premier temps une fois justifiée par la foi seule, il fallait être justifié continuellement par la foi seule. Il reste encore justifié. Cela signifie que la justice est commencée par la foi, en plus, elle consiste dans la foi durant tout le cours de la vie. Calvin écrit : « Que les saints *pendant qu'ils vivent dans le monde* sont justifiés par la foi (...) Abram a été justifié *en toute sa vie* ». La foi fait commencer la justification, celle-ci demeure perpétuelle par la foi. Calvin continue à dire : «... *les saints sont gratuitement justifiés jusqu'à la mort* »¹¹³⁷. Pour cette raison, la justification est complète une fois et à jamais, d'ailleurs elle se trouve certaine, inébranlable, cependant, même le fidèle une fois justifié doit continuer d'être justifié par la foi.

La justification s'opère sans cesse avant tout à cause de l'identité chrétienne : le croyant est à la fois juste et pécheur (*simul justus et peccator*). « Nous tenons que toute convoitise de

¹¹³⁵ IRC III. xiv. 11, p. 256.

¹¹³⁶ IRC III. xiv. 12, p. 256.

¹¹³⁷ *Le Commentaire sur Genèse* 15,6.

laquelle l'homme est aucunement chatouillé pour faire contre la loy de Dieu est péché...les fidèles ont tousiours le péché habitant en eux, iusques à ce qu'ils soyent desvestus de ce corps mortel »¹¹³⁸.

Cela ne signifie pas que le commencement de la justification a été imparfait, mais que l'on a besoin plutôt de la justification durable en raison de la faiblesse humaine (*des reliques d'imperfection en nous*) et pour nous rappeler toujours à l'humilité¹¹³⁹. C'est la raison pour laquelle Calvin refuse que l'homme qui a été une fois régénéré soit tenu pour juste par le moyen de ses bonnes œuvres¹¹⁴⁰.

« L'Escriture çà et là nous en ôte la confiance, disant que toutes nos justices ne sont qu'ordure et puanteur devant Dieu, sinon qu'elles tirent bonne odeur de la justice de Jésus-Christ ; qu'elles ne peuvent que provoquer la vengeance de Dieu, si elles ne sont supportées par le pardon de sa miséricorde »¹¹⁴¹.

La justification continuelle nous montre que, après la régénération, la justice n'est fondamentalement que tributaire de la grâce et de la miséricorde divine : «... sinon que l'âme Chrestienne ne doit point regarder au mérite des œuvres, comme à un refus de salut, mais du tout se reposer en la promesse gratuite de iustice »¹¹⁴². La justification durable est donc indépendante des bonnes œuvres : Calvin déclare : « Dieu *justifie tousjours* les siens gratuitement »¹¹⁴³. Dans ce sens, Calvin a compris la justification par la foi comme étant un état permanent.

1.3.3 Double justification

Calvin présente la continuité de la justification dans la perspective de la double justification, en langage calvinien, de la « double acception »¹¹⁴⁴.

« Voila, di-ie, en somme comme outre nos personnes nous sommes aussi iustifiez en

¹¹³⁸ IRC III. iii. 10, p. 76.

¹¹³⁹ IRC III. xiv. 9, p. 253.

¹¹⁴⁰ IRC III. xiv. 11, p. 255.

¹¹⁴¹ IRC III. xiv. 16, p. 260.

¹¹⁴² IRC III. xiv. 18, p. 262.

¹¹⁴³ Jean Calvin, *Sermons sur la Genese. Chapitres 11,5-20,7*, SC XI/2, p. 772.

¹¹⁴⁴ IRC III. xvii. 4, p. 283 : « Mais nous ne pourrons nullement accorder plusieurs sentences de l'Escriture, que nous ne considérions double acception de l'homme devant Dieu ».

ce que nous faisons, c'est à dire, Dieu nous tient pour iustes, et nos œuvres pareillement »¹¹⁴⁵.

Il y a ici deux points à considérer : d'une part la « justice de la personne du fidèle », d'autre part la « justice de ses œuvres ». Elles sont la justice par la grâce de Dieu. Mais Calvin distingue la « justice *des* œuvres » de « la justice *par* les œuvres ». La première s'appuie sur la miséricorde divine, au contraire la seconde sur les mérites humains. Dieu considère nos œuvres comme la justice, même si elles sont encore incomplètes. Mais il est toujours impossible de se justifier devant Dieu *par les œuvres*, soit par rapport à la première acception (la justification), soit par rapport à la seconde (la sanctification).

Du coup, non seulement Dieu nous justifie en notre personne « *par la pure foy* » mais aussi nous justifie en nos œuvres « *par la pure foy* »¹¹⁴⁶.

« ... notons qu'il (Dieu) nous iustifie en nos personnes et nous justifie mesmes en nos œuvres par la pure foy.... Dieu donc en attirant à soy les povres pecheurs, et qui sont bannis et rejettez de son Royaume et de son Eglise, ne justifie pas leurs œuvres, mais voyant leurs miseres, ayant pitié de leur perdition, voilà comme il les justifie. Or apres qu'il les a receus, il les justifie en leurs personnes, c'est-à-dire, il les a agreables comme ses enfans, et puis il justifie leurs œuvres »¹¹⁴⁷.

Que Dieu accepte doublement la personne et ses œuvres, cela veut dire que Dieu est à la fois la source (auteur) tant de la miséricorde sur le plan de la première acception que des œuvres sur le plan de la seconde¹¹⁴⁸. La première ne supprime pas, ne détruit pas la seconde, mais plutôt elle la renforce.

« Parquoy nous pouvons dire à bon droit, que par la seule foy non seulement l'homme, mais aussi ses œuvres sont iustificées. Or si ceste iustice des œuvres telle quelle procède de la foy et de la iustification gratuite, il ne faut pas qu'on la prenne pour destruire ou obscurcir la grace dont elle depend : mais plustost doit estre enclose

¹¹⁴⁵ CO 23, col. 726.

¹¹⁴⁶ CO 23, col. 719.

¹¹⁴⁷ Jean Calvin, *Sermons sur la Genese. Chapitres 11,5-20,7*, SC XI/2, p. 772.

¹¹⁴⁸ IRC III. xvii. 5, p. 284.

en icelle, et se rapporter à icelle, comme le fruit à l'arbre »¹¹⁴⁹.

La seconde acception est en relation avec nos œuvres dans la mesure où elles sont les fruits de la foi et le témoignage du travail de l'Esprit qui habite en nous¹¹⁵⁰ : les œuvres manifestent en effet la fécondité actuelle, la sincérité et la réalité de la justification par la foi seulement, pour ainsi dire de la justification initiale. Donc, il n'y a pas de contrariété entre Paul et Jacques. Car Paul traite notamment de la justification du pécheur ; Jacques traite de la foi, de la foi agissante par l'amour qui comporte les œuvres, c'est-à-dire, de la justification du juste : la justification par rapport à la personne et la justification par rapport à ses œuvres sont deux aspects (faces) d'une même réalité du salut.

« Certainement il appert qu'il parle de la déclaration de iustice devant les hommes, et non pas de l'imputation de iustice quant à Dieu.... Il ne dispute point par quel moyen nous sommes iustificiez, mais il requiert des fidèles une iustice qui se déclare par œuvres... Et comme saint Paul afferme que l'homme est iustificié sans aide de ses œuvres, aussi saint Jacques ne concède pas que celui qui se dit iuste soit despourveu de bonnes œuvres »¹¹⁵¹.

A la question de savoir si la justification du chrétien a lieu une seule fois ou si elle a lieu de manière continue, il nous est apparu que la justification initiale est complète et totale mais qu'elle semble être continuée, du fait que, d'une part le juste est encore pécheur après la régénération que d'autre part Dieu accepte les œuvres du juste comme les fruits de l'inhabitation de l'Esprit¹¹⁵². Notre justification se donne simultanément en une fois pour toutes et répétitive du point de vue de l'éternité.

La justification répétitive est dialectique sur ce point : sur la manière négative et positive

¹¹⁴⁹ IRC III. xvii. 10, p. 290.

¹¹⁵⁰ L'éthique chrétienne calvinienne est liée étroitement au travail de Dieu en l'homme par son Esprit. Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 165. Fuchs, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 32.

¹¹⁵¹ IRC III. xvii. 12, p. 293.

¹¹⁵² « Par quoy veu que nous sommes tous pécheurs et garnis de plusieurs restes de péchez, *il fault que nous soions iustificiez hors de nous: cest a dire que nous ayons tousiours affaire de Christ* (...) Mais quand noz macules, lesquelles autrement pouvoient contaminer devant Dieu noz œuvres, sont ainsi couvertes, le Seigneur ne regarde rien en icelles sinon une entière pureté et saintete. Pourtant il les honore de grands tiltres et louanges, car *il les (noz œuvres) appelle et les repute iustice* et leur promet une tresample remuneration ». *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*, CO 22, col. 51-2.

d'agir du chrétien : la justification comme la rémission des péchés répétitifs du chrétien et la justification concernant ses bonnes œuvres. Avant tout, la justification est durable en ce sens que l'union avec Christ doit être continuée, que l'effet de l'union est la justification et la sanctification. Bien qu'incorporés en Christ une fois pour toutes, nous devons continuellement être nourris et maintenus dans l'union avec Christ.

2. La vie chrétienne en Christ

L'union avec Christ est l'aspect central de la doctrine de la vie chrétienne pour Calvin¹¹⁵³. Elle domine la vie chrétienne, qui se manifeste d'abord dans l'imitation du Christ puis dans le style de la vie chrétienne.

2.1 L'imitation du Christ

P. Gisel affirme ceci à propos de l'imitation du Christ dans la théologie de Calvin : «...si la théologie de Calvin vit bien d'une thématique de la « conformité » du croyant à l'« image de Dieu », il s'agit d'un procès spirituel de recreation, dans l'Esprit, inscrit au cœur de l'humain et renvoyant au Christ élevé qui se tient à la droite du Père. Pas d'imitation donc, pas de répétition à partir d'un modèle, pas de chemin de croix par exemple »¹¹⁵⁴. Pour traiter de l'éthique de Calvin, Eric Fuchs se rapproche de la triple perspective théologique : 1. la Providence de Dieu, 2. la Loi de Dieu, 3. la sanctification : mais il n'a pas considéré l'imitation du Christ comme le caractère central de la vie chrétienne. Toutefois, nous pourrions prétendre que l'imitation du Christ est la « condition de la chrétienté ». Liée à l'union avec Christ, elle apparaît comme la « substance de la vie chrétienne »¹¹⁵⁵. Calvin a vu la vie de l'homme chrétien du point de vue de l'imitation du Christ, qui découle de l'union avec Christ¹¹⁵⁶.

2.1.1 La double structure de l'imitation

La régénération du fidèle tend à une « mélodie et accord » entre la justice de Dieu et son obéissance (Calvin affectionne cette comparaison musicale, et s'en sert très souvent)¹¹⁵⁷. Ce

¹¹⁵³ Günther H. Haas, « Ethics and Church Discipline », dans *The Calvin Handbook*, p. 332. Haas dit également : « Union with Christ is important not only for Calvin's theology ; it also is central to his ethics ». *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Carlisle, Paternoster Press, 1997, p. 1.

¹¹⁵⁴ Pierre Gisel, « Imitation », dans *Encyclopédie du protestantisme*, p. 624.

¹¹⁵⁵ Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme : étude sur la légitimité d'une direction protestante*, p. 250.

¹¹⁵⁶ Niesel, *The theology of Calvin*, p. 143.

¹¹⁵⁷ IRC III. vi. 1. Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps IV*, p. 289. Aussi, Calvin souligne que la fin de la rédemption réside en une « affection de vivre saintement et droitement ». *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 2,11.

faisant, le fidèle lui-même témoigne qu'il est devenu enfant de Dieu. Pour cette raison Dieu a placé devant nous le Christ en tant que notre modèle auquel il faut nous conformer. Calvin préfère utiliser les mots « patron »¹¹⁵⁸, « exemple »¹¹⁵⁹ et « miroir »¹¹⁶⁰.

« Dieu nous adopte pour ses enfants à ceste condition que l'image de Christ apparaisse en nostre vie »¹¹⁶¹.

Notre vie vise à exprimer le Christ en tant qu'archétype de vie chrétienne. L'exprimer dans notre vie cela veut dire imiter le Christ. Etre conforme au Christ, restaurer l'image de Dieu est inséparable de suivre Christ¹¹⁶². Sans être « vrai imitateur » du Christ, l'homme ne saurait être considéré comme disciple du Christ, autrement dit comme chrétien¹¹⁶³.

En lien avec le thème de l'imitation du Christ, Calvin exprime qu'il y a une double structure, l'une se rapportant principalement à l'humanité du Christ, l'autre à sa divinité. En ce qui concerne son humanité, le Christ est « seul patron de toute bonne œuvre »¹¹⁶⁴. Les fidèles ont à imiter l'orientation générale de la vie spirituelle du Christ plutôt que ses actions particulières¹¹⁶⁵. En quoi est-il commandé d'imiter Jésus-Christ au regard de son humanité ? Par une série d'attitudes et dispositions. Voici quelques éléments principaux mais la liste n'est pas exhaustive :

1. Patience : « *La patience de Christ nous est proposée en exemple que nous devons suivre* »¹¹⁶⁶.

2. Confiance en Dieu : « Mais encore selon l'homme, notons que ceste plainte, ce senti-

¹¹⁵⁸ « Nous avons nostre *patron*, et image en nostre Seigneur Iesus Christ, auquel il nous faut estre conformez, si nous voulons estre enfans de Dieu ». *Sermon 3^e sur le Deutéronome*, CO 26, col. 611. « Que nous sçachions donc lors que Iesus Christ est le *vray patron de tous fidèles*, et qu'il nous a monstre le chemin de ce qu'il nous faut faire: et que pourtant c'est bien raison que nous soyons configurez à luy ». *Sermon 6^e sur la Passion*, CO 46, col. 906. « Il (Paul) nous propose aussi le Christ, car il est *notre vrai patron, auquel nous devons nous conformer* ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,1.

¹¹⁵⁹ « Christ... nous est donné comme un *exemple* d'innocence, duquel l'image doit estre représentée en nostre vie ». *IRC III*. vi. 3, p. 161-2.

¹¹⁶⁰ « Car il use de ce mot, et nous propose Iesus Christ pour exemple. Car combien qu'il soit le *miroir*, et le patron de toute iustice ». *Sermon 1^e sur le Deutéronome*, CO 26, col. 590.

¹¹⁶¹ *IRC III*. vi. 3, p. 162.

¹¹⁶² *Sermon 11^e sur la première épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 709.

¹¹⁶³ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 16,24.

¹¹⁶⁴ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,1.

¹¹⁶⁵ Bouwsma, *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait*, p. 92.

¹¹⁶⁶ *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 2,21.

ment et frayeur dont nous parlons maintenant, n'a point derogué en façon que ce soit à la foy de nostre Seigneur Iesus Christ. Car entant qu'il estoit homme il a eu toute sa fiance en Dieu, ainsi que nous avons veu, et hier il en fut assez traité. *Ca este donc le vray patron d'une vraye fiance parfaite et entière* »¹¹⁶⁷.

3. Humilité : « il (Christ) veut nous former et duire à l'ensuyvre et imiter... Apprenez de moy, signifiant que ce joug ne nous sera point fascheux, quand à *son exemple nous serons accoustumez et duits à douceur et humilité* »¹¹⁶⁸.

4. Obéissance à Dieu : « par quoi il faut que nous aussi soyons à *son exemple appris et formés à l'obéissance de Dieu* ». En plus, « d'autant que lui qui était le Fils de Dieu s'était assujetti à la Loi pour l'amour de nous, il a voulu, en gardant étroitement tous les commandements de la Loi, nous montrer en sa personne *le patron et l'exemple de la parfaite sujétion et de l'obéissance* »¹¹⁶⁹.

5. Amour : « Ayant fait mention de la *dilection*, il propose Christ comme le trèsparfait et singulier exemple d'icelle. Combien qu'il fust riche, dit-il, toutesfois il s'est démis de la possession de tous biens, afin qu'il nous enrichist par sa povreté »¹¹⁷⁰.

6. Modération : « S. Luc nous propose maintenant *un exemple de ceste modération* en la personne de nostre Capitaine et Maistre »¹¹⁷¹.

7. Prière : « Ce n'est pas pour une fois que *le Christ nous a admonestés par son exemple de commencer par des prières (...)* »¹¹⁷²

8. Zèle : « C'est bien notre grand profit d'entendre ceci, parce que nous avons ici *un exemple proposé de son affection ou zèle ardent (...)* »¹¹⁷³

¹¹⁶⁷ *Sermon 7^e sur de la Passion de N. S. Iésus Christ*, CO 46, col. 913.

¹¹⁶⁸ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 11,29.

¹¹⁶⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 5,8. « Christ est le patron de parfaite obéissance, afin que tous ceux qui sont des siens, s'efforcent à le suyvre à l'envi l'un de l'autre, et que tous ensemble respondent à la vocation de Dieu, et que toute vie approuve ce mot estre véritable en leur endroit ». *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 10,7.

¹¹⁷⁰ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 8,9.

¹¹⁷¹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Luc* 23,34.

¹¹⁷² *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 6,11.

¹¹⁷³ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 13,21.

9. Souffrance et abaissement : « Or nous savons que nostre Seigneur Iesus est le vray patron de tous enfans de Dieu, à l'image duquel il nous convient estre conformez, notamment en cest endroit, c'est assavoir, *en afflictions, en povretez et misères (...)* »¹¹⁷⁴

10. Porter la croix : « Car voila à quelle condition (porter la croix) Dieu nous a entez au corps de son Fils, ainsi qu'*il est le patron general de tous fideles* »¹¹⁷⁵.

Nous avons ainsi énuméré certains traits essentiels selon lesquels il est possible d'imiter Jésus-Christ, nous pourrions en rajouter encore. Il n'est cependant pas en notre pouvoir de reproduire tous les traits de cette vie du Christ ; nul homme ne saurait l'imiter totalement même en son humanité. Calvin précise ce point dans *le Commentaire sur l'Evangile de Jean* : « Il nous faut aussi noter ce que Jésus montre qu'il a donné l'exemple. Car il ne faut pas tirer tous ses faits indifféremment à imitation et exemple »¹¹⁷⁶.

En ce qui concerne la divinité, à savoir les œuvres divines, l'imitation de Jésus Christ est interdite, d'autant que cela serait une action sotte.

« Or il faut noter ce mot : nous laissant un patron. Car quand il est question d'imitation, il est besoin de discerner ce que Christ nous a proposé pour exemple. Il a cheminé à pied sec sur la mer, il a nettoyé les lépreux, il a ressuscité les morts, il a rendu la veue aux aveugles. Si nous essayons d'en faire autant, ce sera une sotte imitation. Car quand il a montré des signes de sa puissance, il n'a point voulu nous proposer des choses que nous dussions suivre. De cela est advenu qu'on a follement tiré en exemple le jeûne de quarante jours »¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁴ *Sermon 17^e sur le Psaume 119*, CO 32, col. 685.

¹¹⁷⁵ *Sermon 9^e sur Iob*, CO 33, col. 121.

¹¹⁷⁶ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 13,14.

¹¹⁷⁷ *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 2,21. « Alors il nous traite aussi plus rudement, et nous examine en telle sorte, comme nous en voyons yci le patron en nostre Seigneur Iesus Christ. Or ce n'est point sans cause aussi qu'il dit qu'il nous faut estre configurez à son image, non point en tout et par tout, mais en ce qui appartient au service de Dieu, à la foy et patience, et à l'obéissance que nous devons à Dieu. En tout cela, di-ie, il nous faut bien estre configurez à nostre Seigneur Iesus Christ. Mais en ce qui est de sa maieste (comme le iusne dont il est fait yci mention) ce n'est pas à dire qu'il nous fale en cela conformer à luy : car autrement il nous faudrait ressusciter les morts, guérir les malades, donner clarté aux aveugles, faire marcher les boiteux: brief, il nous faudroit changer les hommes, et muer l'eau en vin. Et où en viendrions-nous? Mais d'autant que le Fils de Dieu nous est proposé pour exemple, et miroir de foy, d'obéissance, de patience, et de choses semblables, voyla en

Par quelle règle, sommes-nous guidés de manière à ce que nous suivions le Christ ? Calvin propose l'instruction de la Loi pour l'imitation. Quel est donc leur rapport ? Calvin n'a pas l'intention de substituer l'imitation du Christ à l'instruction de la Loi : suivre Christ et vivre par la règle de la Loi vont jusqu'à converger chez le réformateur. Il affirme le troisième usage de la Loi, son usage didactique occupant une place centrale dans sa théologie¹¹⁷⁸. L'usage pédagogique de la Loi joue comme un rappel de la volonté divine et un « aiguillon perpétuel » à s'engager plus résolument sur le chemin de l'imitation du Christ¹¹⁷⁹. Suivre Christ se rapporte au respect de la Loi, sans être légaliste et réaliser l'idéal moral¹¹⁸⁰. Pour imiter Christ, se conformer à lui, le fidèle doit s'inscrire dans l'école de la Parole qui contient la Loi. A cette école, l'écolier ne doit pas se contenter d'être auditeur mais mettre en pratique les connaissances acquises. Nous traitons la manière calviniste de voir l'*imitatio Christi*.

2.1.2 L'imitation, dépendante et mystique

La notion de l'« *imitatio Christi* » est ambivalente pour Calvin. Il ne s'appuie pas sans condition sur ce terme. Il reconnaît bien ses dangers contre lesquels il faut se prémunir. Chez Calvin, la « véritable imitation » du Christ est tout d'abord et à tout moment dépendante du Christ. Car l'œuvre du Christ ne consiste pas « en ce qu'il nous ait seulement ouvert le chemin, afin que nous le suivissions après de notre industrie »¹¹⁸¹. L'imitation du Christ ne s'opère pas à travers des vertus intérieures des imitateurs eux-mêmes de manière que cette imitation puisse donner en eux l'espérance de salut¹¹⁸². Calvin craignait que l'imitation de Jésus-Christ ne puisse être là un moyen de se passer de la grâce et que l'on ne considère cette imitation comme le chemin du salut. Donc, il s'élève contre la confiance, mise dans une certaine imitation du Christ pour conquérir le salut. En l'envisageant comme une conséquence de la foi, il repousse toute imitation du Christ qui serait considérée comme un moyen de salut.

quoy il nous faut observer qu'il a montré le chemin à tous fidèles, afin que nous puissions marcher par les traces qu'il nous a monstrees, et ne doutions pas que la victoire qu'il a acquise, ne soit pour nous, comme aussi il le declare au seizième chapitre de saint lean, Confiez-vous ». *Sermon 49^e sur l'Harmonie Evangelique*, CO 46, col. 607-8.

¹¹⁷⁸ Denis Müller, « Morale », dans *Encyclopédie du protestantisme*, p. 947.

¹¹⁷⁹ Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 51-3

¹¹⁸⁰ Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 143.

¹¹⁸¹ *IRC III*. xv. 5, p. 269.

¹¹⁸² *Sermon 1^e sur la Passion de N.S. Jésus Christ*, CO 46, col. 843.

Sur ce point, K. Barth s'accorde avec Calvin : « Aucune imitation du Christ, saisie en tant qu'entreprise humaine, ne fait de l'homme l'un des nombreux frères du Fils premier-né de Dieu »¹¹⁸³.

Aux yeux de Calvin, l'imitation n'est ainsi jamais séparable de l'union (communion) avec notre Rédempteur. Il rappelle l'antériorité de l'union avec Christ telle qu'elle domine l'imitation : celle-ci ne précède l'union d'aucune manière et ne la prépare pas. C'est au contraire l'union qui suscite l'imitation. Voici un passage important qui explique à juste titre le rapport entre l'imitation et l'union :

« Maintenant il (Dieu) nous appelle pour aller à Jésus-Christ, afin que nous ensuyvions son exemple. Toutefois il ne nous exhorte pas seulement à ensuyvre Christ, mais aussi il conclut *par l'union que nous avons avec luy*, que nous devons estre semblable à luy, disant que la conformité de la vie et des œuvres, rendra tesmoignage que nous demeurons en Christ »¹¹⁸⁴.

Calvin s'oppose catégoriquement à l'idée selon laquelle l'imitation du Christ conduit à l'union avec lui et en est une préparation. Son idée est différente et la démarche est inverse¹¹⁸⁵. C'est parce que Christ s'est uni au fidèle que celui-ci est appelé à le suivre ; c'est Christ qui lui demande de le suivre : selon ce passage, la conformation en Christ *atteste (rendre témoignage)* que le fidèle est vraiment uni au Christ et donc sauvé. C'est pourquoi l'imitation de Jésus-Christ ne peut pas être un effort humain pour vivre comme Jésus-Christ.

¹¹⁸³ Karl Barth, *L'épître aux Romains* (trad. par P. Jundt), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 311. Dans son *Commentaire sur l'épître aux Galates* 3,9, Luther souligne ce fait lorsque'il écrit : « Celui qui veut vivre pieusement doit marcher comme Christ a marché, conformément à ce qu'il dit lui-même en Jean 13 : « Je vous ai donné un exemple afin que ce que j'ai fait, vous le fassiez, vous aussi ». Nous ne nions pas que les fidèles doivent imiter l'exemple de Christ, ni qu'ils doivent faire de bonnes œuvres, mais ce n'est pas pour autant qu'ils sont justifiés devant Dieu (...) L'imitation de l'exemple de Christ ne nous rend pas justes devant Dieu ». Luther, *Œuvres* (trad. par R-H. Esnault), Tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 252.

¹¹⁸⁴ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 2,6.

¹¹⁸⁵ Pour Calvin l'union est plus profonde que l'imitation : « Ce terme d'enter ne signifie pas seulement une conformité d'exemple, mais comporte une conjonction secrète par laquelle nous sommes unis à lui de telle sorte que, nous donnant la vie par son Esprit, il fait passer et comme découler sa vertu et nous ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 6,5. De même Cornelis P. Venema affirme : « Christ is the patron and exemple for all those who belong to him, and it is permissible to describe the whole of the Christian life as an *imitatio Christi*, so long as this imitation is understood to depend upon our union with him through the regenerating power of his Spirit ». Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the interpretation of Calvin's Theology*, p. 123. Wendel écrit « Calvin rejoint le thème classique de l'imitation de Jésus-Christ, mais en le dépouillant du caractère méritoire dont l'avait revêtu la pensée médiévale ». *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 189.

« Il (Christ) se propose ici pour patron, à l'imitation duquel tous les fidèles doivent se conformer (...) Or cette conformité entre le Chef et les membres doit être incessamment devant nos yeux, non seulement afin que les fidèles s'étudient à se former à l'exemple du Christ, mais afin qu'ils aient bonne confiance d'être tous les jours réformés par son Esprit de bien en mieux, pour cheminer en nouveauté de vie jusqu'à la fin »¹¹⁸⁶.

L'union se place avant l'imitation, mais en même temps l'union parfaite est accomplie par la dernière. L'une et l'autre sont organiques mais l'*imitatio Christi* dépend à tout moment de l'*unio mystica*. Ce qui fait suivre Jésus-Christ, c'est Christ qui vit et qui a vigueur en nous¹¹⁸⁷. Outre que le Christ est notre exemple, il est la cause qui nous donne de vivre selon cet exemple¹¹⁸⁸.

L'imitation est aussi mystique dans le cadre où Calvin restreint cette imitation à la vie terrienne du Christ et elle s'étend sur sa mort, résurrection, l'ascension, où ces événements se reproduisent spirituellement en la personne du chrétien¹¹⁸⁹. Le véritable disciple de Christ n'est que celui qui l'imité. C'est Christ qui a fait avant tout connaître comment l'imiter.

2.1.3 L'imitation herméneutique et créative

La présence intérieure du Christ dans les fidèles par l'union avec lui, amène ceux-ci à suivre Christ. Mais il ne s'agit pas d'une imitation formelle qui se limite à certaines formules. Selon Calvin, Christ ne veut pas montrer un exemple en tant que règle morale, stricte, absolue, à s'y conformer. Wallace affirme à bon escient : « True imitation will consist rather in acting according to the spirit that moved Jesus to action rather in an exact reduplication of the details of His outward life »¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁶ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 15,10.

¹¹⁸⁷ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 8,44.

¹¹⁸⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 5,12.

¹¹⁸⁹ Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme : étude sur la légitimité d'une direction protestante*, p. 250.

¹¹⁹⁰ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 43.

La vie du Christ comme exemple de notre vie n'est pas réitérée, reproduite de façon mécanique. Imiter Christ n'est pas le « singer »¹¹⁹¹. L'imitation est représentée de façon herméneutique. L'essentiel, c'est la lecture et la connaissance de la vie christique qui vont nourrir la « conscience imitative » du croyant. C'est de réactiver par son Esprit en nous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ. Guenther H. Hans conteste que « Imitation of Christ encompasses not merely outward behavior, but the inmost affections of the heart »¹¹⁹². Du coup, Calvin tourne en ridicule la cérémonie catholique du lavement des pieds. Car le lavement des pieds du Christ devrait nous inspirer non pas à instituer telle cérémonie ecclésiastique, mais à être toujours prêt à servir ses voisins.

« Le Christ ne nous commande point ici une cérémonie qui se fasse tous les ans, mais il veut que nous soyons appareillés à toutes heures, et tout le temps de notre vie, à laver les pieds de nos frères et prochains »¹¹⁹³.

La manière calvinienne de voir l'imitation n'a rien de commun avec la pratique d'une exécution littérale d'action. C'est plutôt la « suivance créative ». Dans ce contexte, l'imitation selon Calvin tend à dévoiler la « véritable signification » de l'action du Christ comme exemple. La situation historique a changé entre Christ et nous ; les circonstances sont différentes dans le temps et l'espace. Pour l'imiter, il nous faut donc passer à une application herméneutique de la vie christique. L'imitation n'est pas simplement la règle, elle se rattache à une application personnelle qui résulte d'un processus herméneutique. Ainsi l'imitation s'interprète-t-elle en contexte, selon des variables historiques et géographiques. Elle se donne dans des cultures différentes, de façon diverse. Chercher un modèle d'action en Christ, cela revient à dire que l'on reçoit une inspiration pleine pour la compréhension, l'interprétation et l'application selon chaque chose et chaque situation.

Pour Calvin, l'*imitatio Christi* ne vise pas seulement les actes extérieurs : il ne s'agit pas simplement d'une conformité extérieure à Jésus-Christ. Chez Calvin, le mot « externe » « extérieur » prend un sens négatif dans la mesure où il manque l'« intérieur », le « dedans », qui veut dire plutôt la chose spirituelle¹¹⁹⁴. Il faut « une imitation par le dedans »,

¹¹⁹¹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 13,13-5.

¹¹⁹² Guenther H. Hans, « Calvin's ethics », dans *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 95.

¹¹⁹³ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 13,13-5.

¹¹⁹⁴ Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 69.

comme J. D. Benoît le dit¹¹⁹⁵. Pour imiter Christ, on ne copie pas sa vie servilement, d'une manière extérieure.

« Or ce brouillon ayant ainsi renversé les principes de nostre foy, extravague, cuidant gagner sa cause en destournant les simples de la matière qu'il a prinse à traiter. Il dit que si nous requérons si estroitement l'observation des ceremonies, nous avons donc à ensuyvre en tout et par tout la vie de nostre Seigneur Iesus Christ : veu qu'il se propose à nous pour miroir et patron. Il conclud donc qu'il nous faudroit aller nue teste, et pieds nus, et sans glaive, sans argent, enseigner par les montagnes, au desert et rivages, de la mer, faire miracles, afin d'estre finalement crucifiez; Voire, comme si les petis enfans ne savoyent pas que nostre Seigneur Iesus a fait des œuvres pour nous donner exemple : les autres qui luy ont esté propres à sa personne, pour monstrier qu'il estoit Fils de Dieu : d'avantage que la conformité que nous devons avoir avec luy comme avec nostre chef, n'est point de boire du vin crû en Judée, ou manger du pain de ce pays-là, ou se vestir à la façon d'alors, ou de porter un saye sans couture : mais en ce qui appartient à l'obéissance commune que doyvent tous fidèles à Dieu. Il nous est commandé d'ensuyvre Iesus Christ. Je le confesse. En quoy ? Non pas en des singeries vaines et frivoles »¹¹⁹⁶.

Jésus-Christ comme le vrai modèle de tous les fidèles nous a montré le chemin de ce qu'il nous faut faire¹¹⁹⁷. Ce chemin est la racine, confortant notre imitation en tant que « chemin créatif » pour les fidèles, en sorte que l'appel à suivre Jésus est pris en considération à la lumière de la « liberté chrétienne ». Pour Calvin, la connaissance de cette liberté est tout-à-fait nécessaire pour suivre Christ, d'autant que l'on ne saurait penser l'obligation de le suivre sans cela¹¹⁹⁸. Parce que sauvés en Christ, les fidèles sont tenus de suivre désormais *spontanément* ses traces, au lieu d'avoir le sentiment servile du « crainte et terreur ». Parce qu'obéir « au

¹¹⁹⁵ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 76-9.

¹¹⁹⁶ *Réponse à un certain Hollandais qui sous ombre de faire les chrétiens tout spirituels leur permet de polluer leur corps en toute idolâtrie*, CO 9, col. 592, cité par Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 248-9.

¹¹⁹⁷ CO 46, col. 906. Dans le 58^e sermon sur l'Harmonie Evangélique, Calvin s'en prend à la cérémonie externe : ici nous déduisons du caractère de l'imitation, que ce n'est pas la chose extérieure : « Nous avons en luy toute perfection de sagesse: et mesmes quand il est dit qu'il est assis à la dextre de Dieu son Pere: c'est bien raison que nous luy facions hommage en toute humilite, que nous ployons le genouil devant luy, non point par ceremonie externe: mais qu'il y ait une droite subietion que nous luy rendions, non seulement comme à nostre Maistre et docteur, mais comme à nostre Roy ». CO 46, col. 729.

¹¹⁹⁸ IRC III. xix. 1-16, p. 311-26.

suis-moi » ! de Jésus, n'est pas une obéissance servile, mais une obéissance librement acceptée. La « liberté chrétienne », ne s'attache pas à une imitation particulière¹¹⁹⁹.

Dans un tel cadre, l'imitation réalisée avec allégresse et le cœur à l'aise telle que Calvin la relève, doit être placée sous le signe de la reconnaissance (gratitude) ; Olivier Abel signale que « le premier terme de l'éthique est la gratitude »¹²⁰⁰, et que « Calvin fonde toute son éthique sur cette gratitude »¹²⁰¹, donc nous pourrions identifier l'imitation à une éthique. Également, selon Eric Fuchs, « la reconnaissance infinie suscitée par la contemplation de l'œuvre de Dieu pour nous » fait participer à la vie chrétienne, qui est toujours un acte de reconnaissance. L'éthique naît de cette reconnaissance (gratitude)¹²⁰².

En substance, l'imitation du Christ ne saurait être un effort humain et extérieur pour vivre comme Christ. Même si cette imitation est relative, limitée et imparfaite, elle est réelle et volontaire en tant qu'elle procède d'une communication avec Christ. Elle est dépendante du Christ par rapport à la personne du fidèle et elle est créative au regard de notre vie concrète personnelle. Elle consiste à suivre le Christ spirituellement et intérieurement, c'est devenir personnellement responsable de la mission du Christ aujourd'hui et prendre sur soi sa propre croix. Il s'agit toujours de devenir spirituellement contemporain du Christ en tant qu'exemple. La suivance et l'imitation du Christ, transformées en participation à la réalité du Christ sont *hic et nunc* son actualisation. L'imitation du Christ selon Calvin doit se manifester et s'exprimer par la marque dans la vie humaine des valeurs les plus importantes symbolisées par la mort et la résurrection du Christ : la véritable imitation dénote la reproduction en nous

¹¹⁹⁹ Il en va de même pour les « ordonnances ecclésiastiques ». Le problème de s'agenouiller lors les prières solennelles, celui de la coiffure d'une femme, celui du silence de la femme etc. : Selon Calvin cela dépend de la diversité des temps et qu'une même forme n'a pas été propre ni utile à tous les âges : Elles sont d'ordre de l'amour, de l'utilité de l'Eglise (*ecclesiae utilitas*), de son édification (*aedificatio ecclesiae*), d'autant que ce ne sont pas des choses nécessaires à notre salut. *IRC IV. x. 30-32*. Comme F. Wendel l'affirme à bon droit, Calvin ne se fait pas l'avocat d'une imitation servile des institutions de l'Eglise primitive. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 229. De ce fait, notre liberté de conscience est essentielle : « Or l'office du peuple Chrestien est de garder les ordonnances qui auront été faites à cette fin, et compassées à ceste reigle, non point par superstition, mais en liberté de conscience, et toutesfois se soumettant volontiers à l'observation d'icelles ». *IRC IV. x. 31*, p. 216.

¹²⁰⁰ Olivier Abel, « Jean Calvin et la morale » dans *A la découverte de Jean Calvin*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 47. Abel remarque : « C'est à la gratitude que l'on mesure l'émancipation, l'autonomie d'un sujet, sa sortie de la minorité ». « Pourquoi Calvin aujourd'hui ? », *Etudes* 410, 2009, p. 646.

¹²⁰¹ Abel « Pourquoi Calvin, aujourd'hui ? », p. 646.

¹²⁰² Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 79. Le *Catéchisme de Heidelberg* dit pareillement : « ... il est impossible que ceux qui sont implantés en Christ par une vraie foi ne portent pas des fruits de reconnaissance (Mt 7,18) » « Le Catéchisme de Heidelberg », Question 64, dans Olivier Fatio (dir.), *Confessions et Catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 154.

de la mort et de la résurrection du Christ.

2.2 Le style de vie chrétienne

La justification et la sanctification découlent de l'union avec Christ. Pour les exprimer à la lumière de l'œuvre du Christ, nous disons que la première se réalise dans notre union avec Christ dans sa mort, que la seconde a lieu dans notre union avec Christ dans sa résurrection. Alors que Calvin dit que la pénitence consiste en deux parties, à savoir en « la mortification de la chair » et la « vivification de l'Esprit », ces deux points ne sont pas seulement caractéristiques de la pénitence¹²⁰³. La mort et la résurrection avec Christ sont pareillement nécessaires pour la vie croyante. La morale n'est pas sur ce point le fruit de l'agent moral mais celui de l'union avec Christ. Judith Ann Rossall écrit : « According to Calvin, all the benefit of being a Christian and therefore all moral development is the fruit, not of an infusion of grace as such, nor of unaided human struggle, but rather of the union with Christ »¹²⁰⁴.

Dans ce chapitre, nous allons étudier les quatre principales caractéristiques de la vie de l'homme chrétien que Calvin a certes soulignées : 1. Le renoncement à soi 2. Porter la croix comme le sommet du renoncement à soi 3. La méditation de la vie future. 4. Le droit usage des biens terrestres. Calvin décrit ces quatre sujets comme des règles pour la conduite des chrétiens qui se sont repentis de leur vie passée afin qu'ils ne se laissent pas errer ça et là, ni égarer, autrement dit retomber dans le péché¹²⁰⁵. Se mettant à traiter la vie de l'homme chrétien, en style très oratoire, Calvin s'écrie : « Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile, mais de vie » (*Non enim linguae est doctrina, sed vitae*)¹²⁰⁶.

2.2.1 Le renoncement à soi-même

Selon Calvin, la visée de la vie chrétienne est la « sainteté » : son fondement est la sainteté de Dieu, comme le dit la première épître de Pierre 1,16 : « Soyez saints, car je suis saint »

¹²⁰³ IRC III. iii. 8, p. 72.

¹²⁰⁴ Judith Ann Rossall, « God's Activity and the Believer's Experience in the Theology of John Calvin », Thèse de doctorat, Université de Durham, 1992, p. 190.

¹²⁰⁵ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 217, IRC III. vi. 1, p. 159-60.

¹²⁰⁶ IRC III. vi. 4, p. 163.

(Lévit. 11,44 et 21,6-8). La sainteté est un lien de notre conjonction avec Dieu¹²⁰⁷. Voulant éviter toute erreur, Calvin ajoute sans délai que notre conjonction avec Dieu n'est pas le résultat de notre sainteté, mais plutôt le résultat de la sainteté de Dieu, comme nous l'avons déjà affirmé dans le sujet de l'imitation du Christ. C'est pourquoi Calvin met l'accent sur le « *Christ, comme lien de notre adoption* » (*Christum, nostrae adoptionis vinculum*)¹²⁰⁸. Du fait que la sainteté réelle de vie est donnée par Dieu et par son Fils, Christ, cette sainteté est à la fois théologique (Créateur) et christologique (Sauveur) ; la vie méchante repousse le « Créateur » et le « Sauveur »¹²⁰⁹.

Calvin présente notre sainteté avec une autre expression : « *bien ordonner sa vie* » ou « *la façon de bien régler notre vie* »¹²¹⁰. La formation de la vie du chrétien réside dans la restauration de l'ordre véritable. D'après Calvin la « *vie bien ordonnée* » nous est donnée par Dieu, à la fois par la révélation de l'Écriture¹²¹¹ et par l'œuvre intérieure du Saint-Esprit¹²¹². En outre, comme un superbe système théologique, la théologie de Calvin présente une vision globale de la manière de « bien ordonner la vie humaine » sur les plans personnels, sociaux, ecclésiaux et cosmiques conformément à la volonté de Dieu. Léopold Schümmer entend appeler cela comme la « philosophie chrétienne de Calvin »¹²¹³ ou « synthèse de Calvin »¹²¹⁴. C'est ce que nous rappelle le titre de l'*Institution chrétienne* ; L'*institution* du christianisme n'est pas restreinte à une religion, mais s'étend plutôt sur une réformation dans tous les domaines : selon Olivier Abel : l'*institution*, « c'est un programme épique pour une réformation

¹²⁰⁷ « Quand nous oyons qu'il est fait mention de la conionction de Dieu avec nous, il nous doit souvenir que le lien d'icelle est la sainteté ». *IRC* III. vi. 2, p. 161.

¹²⁰⁸ *IRC* III. vi. 3, p. 162. Cette expression « *Christum, nostrae adoptionis vinculum* » ne paraît qu'en la version latine de l'*Institution chrétienne*. « En parlant de *vinculum adoptionis*, Calvin rompt d'avance avec toute ontologie pour ne chercher médiation que dans les arcanes de la Parole, c'est-à-dire d'une promesse de l'Autre qui nomme ». Marc Faessler, « Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile mais de vie (Calvin) », dans *Actualité de la Réforme*, p. 133.

¹²⁰⁹ *IRC* III. vi. 3, p. 162.

¹²¹⁰ *IRC* III. vi. 1, p. 159-60.

¹²¹¹ Dans *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* 3,6, Calvin écrit : « Car à la vérité c'est désordre et grande confusion, quand l'homme ne regarde point à quelle fin il est créé, et ne règle point sa vie à ceste fin : veu que lors *notre vie est bien ordonnée*, quand nous vivons selon la règle que Dieu nous a donnée ». Cette règle n'est autre chose que l'enseignement de l'Écriture.

¹²¹² Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 78.

¹²¹³ La vie chrétienne, Calvin la qualifie de « philosophie chrétienne » qu'il retient d'Érasme. L'essence de la « philosophie chrétienne » se fait sous la conduite de l'Esprit Saint : « Au contraire, la philosophie Chrestienne veut qu'elle (la raison) cède, et qu'elle se retire pour donner lieu au saint Esprit, et estre domtée à la conduite d'iceluy, à ce que l'homme ne vive plus de soy, mais ait en soy et souffre Christ vivant et régnant ». *IRC* III. vii. 1, p. 166.

¹²¹⁴ Léopold Schümmer, *La foi, l'action, le social, actualité du message politique et social de Jean Calvin*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 2006, p. 11, 13, 21, 29, 32.

de l'homme, de l'Eglise, de la cité, du monde »¹²¹⁵.

Si la vie chrétienne repose sur le fondement théologique et christologique, son but revient à la « sainteté » ou à la « vie bien ordonnée », son moyen, une règle qui nous est donnée, tient en un seul mot : c'est le renoncement à soi-même ou l'« abnégation de nous mesmes » (en 1541 Calvin traduit le mot « *abnegatio* » par l'« abnégation », et, en 1560, par « renoncement »). La « vie bien ordonnée » commence pour ainsi dire par le renoncement à soi-même¹²¹⁶. Depuis que nous appartenons à Dieu, le renoncement à soi-même constitue la « somme de vie chrétienne »¹²¹⁷.

Au début de l'*Institution chrétienne*, Calvin souligne que la connaissance de Dieu et celle de l'homme se complètent dans la même démarche. Or la droite relation de la connaissance de Dieu et de celle de l'homme étant placée en la connaissance divine selon l'enseignement de l'Écriture, l'homme ne peut se connaître que s'il connaît Dieu. La droite connaissance de l'homme lui-même (la pure cognoissance de soy-mesme) se produit quand il se présente devant Dieu, du fait du trait psychologique et existentiel de la connaissance religieuse. L'être humain s'abaisse et s'humilie, chaque fois qu'il se tient debout devant Dieu : il se reconnaît soi-même comme le néant en face de lui. Ainsi, Calvin a insisté sur le fait que l'« abnégation de soi-même » est absolument essentielle pour la vie des croyants.

« Pourtant que ce soit-là nostre premier degré, de nous retirer de nous-mesmes, afin d'appliquer toute la force de nostre entendement au service de Dieu »¹²¹⁸.

Mais la sortie de soi-même n'est pas une fin en soi chez Calvin. Le vide de l'être humain ne vise pas seulement au vide même. Sortir de soi a pour but de chercher le vrai secours de Dieu. « Commençons par le désespoir de nous-mêmes, mais afin que nous espérons en Dieu ; soyons abattus en nous-mêmes, mais afin que nous soyons relevés par sa verte »¹²¹⁹.

Si l'homme est conscient de son vide et cherche la grâce de Dieu, celle-ci remplit un cœur vide. Je cite un beau passage de l'*Institution chrétienne de 1536*, montrant bien la « rela-

¹²¹⁵ Abel, « Pourquoi Calvin, aujourd'hui ? », p. 643. H. A. Oberman exprime pareillement que la réforme calviniste est la « ré-organisation » de la vie des fidèles. Par la grâce et la puissance de Dieu, cet ordre est restauré dans les Eglises locales, ainsi que dans la vie publique. « The 'Extra' Dimension in the Theology of Calvin », p. 46.

¹²¹⁶ « ... toute la perfection de nostre vie (pour ainsi dire « la vie bien ordonnée ») est de nous rendre obeissans à Dieu, et puis *de renoncer à nos affections et pensées, et à tout ce qui est de nostre nature pour nous conformer à luy* ». *Sermon 1^e sur la Passion*, CO 46, col. 844.

¹²¹⁷ Partee, *The Theology of John Calvin*, p. 169.

¹²¹⁸ IRC III. vii. 1, p. 166.

¹²¹⁹ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 1,9.

tion bipolaire » entre l'homme vide et le Dieu qui remplit :

« Voici la nature de la foi : tendre l'oreille et fermer les yeux, c'est-à-dire fixer l'attention sur la promesse et détourner la pensée de toute dignité ou mérite de l'homme. Car jamais nous ne nous confions suffisamment en Dieu, tant que nous ne nous méfions pas entièrement de nous-mêmes ; jamais nous n'élèverons suffisamment nos âmes jusqu'à lui, si nous ne sommes pas anéantis en nous-mêmes ; jamais nous ne serons vraiment consolés en lui, si nous ne sommes pas désolés de nous-mêmes ; jamais nous ne serons vraiment glorifiés en lui, tant que nous ne sommes pas dépossédés de toute gloire personnelle »¹²²⁰.

Sortir de soi-même est la condition indispensable pour que l'homme vide de tout bien puisse être comblé par la plénitude divine, puis retrouver le lien avec Christ, parce que l'homme ne saurait ni espérer ni chercher en soi-même aucun salut. D'ailleurs, l'union avec Christ est commencée par le renoncement à soi-même : « Le Fils de Dieu prendra son plaisir en nous, quand nous nous serons dépouillés de notre naturel terrestre. Ce pendant apprenons que de renoncer à nous-mêmes c'est le commencement de l'union sacrée que nous devons avoir avec Christ »¹²²¹.

Chez Calvin, la sortie de soi-même (*extra nos*) signifie que toute notre existence appartient de manière positive à Dieu. Ainsi le renoncement à soi-même mène à la déclaration très connue :

« *Nous ne sommes point nôtres* : pourtant que notre raison et volonté ne dominant point en nos conseils, et en ce que nous avons à faire : nous ne sommes point nôtres : ne nous établissons donc point ceste fin, de chercher ce qui nous est expédient selon la chair. Nous ne sommes point nôtres : oublions-nous donc nous mesmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est à l'entour de nous. Derechef, *nous sommes au Seigneur* : vivons et mourons à luy »¹²²².

Ce texte qu'on vient de citer introduit trois remarques importantes.

En premier lieu, le renoncement à soi n'est pas seulement un sentiment purement négatif.

¹²²⁰ *Opera Calvini* I, p. 60, par cité, Keller, *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*, p. 54.

¹²²¹ *Le commentaire sur le livre des Psaumes* 45,10.

¹²²² *IRC* III. vii. 1, p. 165-6.

Ce renoncement est un moyen d'atteindre un but, un élément plus positif : renoncer à soi, cela veut dire se donner à Dieu (III. vii. 8-10) et au prochain (III. vii. 4-7) selon Calvin.

En second lieu, le renoncement à soi-même exhorte les fidèles à une vie de sacrifice et d'offrande selon l'enseignement de l'Écriture (Romains 12,2) : « que les fidèles ne s'accommodent point à la figure de ce siècle, mais soient transformés d'une rénovation d'entendement, pour chercher et connaître la volonté de Dieu ». Offrir soi-même à Dieu, cela veut dire que notre raison et notre volonté ne doivent pas dominer en nos conseils et en ce que nous avons à faire. Dès que commence le renoncement à nous-mêmes, la recherche de la volonté divine et de la seule gloire divine doivent être dorénavant l'élément capital de notre vie chrétienne.

En troisième lieu, cela vaut pour le plein engagement envers Dieu. Cela signifie la pleine dépendance en Dieu et la confiance que Dieu maintient et dirige les destinées humaines. La conséquence d'une telle abnégation est que l'être humain ne cherche pas la sûreté de la vie et sa signification dans la richesse ou le succès de lui-même.

Il nous paraît que le fait de renoncer à soi pour Calvin c'est cet « insouci de soi » qu'Olivier Abel qualifie de centre du centre du calvinisme¹²²³. Le « sujet adulte » sachant rendre grâce à Dieu, est « capable de confier à Dieu le souci de soi, et de porter son souci vers les autres » à la place du souci de soi-même¹²²⁴. Ce renoncement à soi dont Calvin a parlé comme « insouci de soi » prélude en quelque sorte à une naissance de l'autonomie des sujets modernes¹²²⁵. Ainsi O. Abel affirme que Calvin préparait Descartes et Kant¹²²⁶. Abel dégage de l'« insouci de soi » l'autonomie qui les mène à la responsabilité morale sans certaine sujétion : il n'y a ni punition extrinsèque ni récompense religieuse¹²²⁷. Calvin écrit : « La foi doit

¹²²³ On peut découvrir l'exemple typique de l'idée calvinienne à propos de l'« insouci de soi » dans l'épître que Calvin écrit à Jacques Sadolet. Jacques Sadolet persuade les Genevois sans Calvin de revenir à l'Église catholique pour « se soucier » du prix infini de leur âme et de leur salut éternel. Calvin répond que la question n'est pas là, mais simplement d'obéir à Dieu sans s'occuper de soi –seule façon de trouver un rapport authentique à soi-même. Abel, « Pourquoi Calvin, aujourd'hui ? », p. 648.

¹²²⁴ Abel, « Jean Calvin et la Morale », p. 45.

¹²²⁵ « Mon hypothèse est que Calvin peut être considéré comme l'emblème de tout ce qui est en train de s'effondrer dans l'effondrement de la modernité, et que le moment semble venu de mesurer les résultats de cette modernité aux superbes intentions qui la fondent Calvin n'en était certes pas le seul auteur, mais il a donné très tôt une forme très accomplie au sujet moderne, à la modernité politique, à cette totale extériorité de Dieu qui caractérise une partie du monde moderne ». Abel, « Pourquoi Calvin, aujourd'hui ? », p. 636.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 646.

¹²²⁷ Abel, « Jean Calvin et la Morale », p. 46. Abel écrit : « Il ne s'agit plus d'être sauvé, mais de reporter ce souci sur les autres, sur le monde. Aujourd'hui encore cette rupture devrait nous parler, nous qui avons réduit la responsabilité à une sorte de féroce discipline du soi tout seul, et qui avons dissocié

être exempte et libre de toute sujétion des hommes (...) La foi ne reconnaît point d'autre sujétion que de la Parole de Dieu, et n'est nullement sujette à la domination des hommes »¹²²⁸.

Partant de ce principe du renoncement à soi-même, Calvin développe tout de suite la vie chrétienne. Pour vivre justement, il faut supprimer l'obstacle des vices : « Il y a un monde de vices caché en l'âme de l'homme ». Le seul remède pouvant les éradiquer est le renoncement à soi-même. Celui-ci produit l'extirpation des vices puis produit l'épanouissement des vertus calviniennes : sobriété à l'égard des choses¹²²⁹, justice à l'égard du prochain, piété à l'égard de Dieu¹²³⁰. Dans *le Commentaire sur l'épître à Tite* Calvin les prescrit comme la somme de la vie :

« Comme par ci devant il a mis trois choses (sobriement, justement, et religieusement), quand il vouloit comprendre la somme de la vie : Ainsi maintenant il la constitue en ces trois choses, Piété, Justice et Sobriété. La piété, c'est la religion envers Dieu : la

la responsabilité de la gratitude et de la solidarité. Selon Calvin, Dieu veut des sujets qui soient enfin adultes, autonomes, responsables, justement parce qu'il veut des sujets capables de mesurer tout ce qu'ils doivent, et de transformer cet endettement en crédit, en confiance, en don que l'on reporte vers les autres ». « Pourquoi Calvin, aujourd'hui ? », p. 649.

¹²²⁸ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 1,24. « Il (Christ) montre aussi par ces mots qu'il reconnaît et a pour agréables les bienfaits, quand nous les faisons gratuitement, sans aucune attente de récompense. Et en effet, il commande de faire du bien à ceux qui ont faim, sont nus, étrangers, et prisonniers, dont on ne peut rien espérer en récompense ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 25,40.

¹²²⁹ La vertu de la sobriété est exigée à l'égard de l'usage des biens. Comment user des choses de la vie ? Pour Calvin, les choses sont indifférentes en elles-mêmes. Il spécifie que toutes ces choses « sont bonnes, créées par Dieu, permises et même destinées à l'usage des hommes ». *IRC* III. xix. 9, p. 318. Dieu nous a donné les choses pour notre « plaisir et récréation ». Du coup, c'est du mode d'usage qu'il s'agit. Seul l'abus qu'en font les fidèles est condamnable : ce qui est mauvais, ce n'est pas l'usage, c'est l'excès en tant que cupidité. Donc, les fidèles doivent savoir s'abstenir : « La première, qui est sobriété, signifie sans doute tant chasteté et attrempance, qu'un usage pur et modéré de tous les biens de Dieu, et patience en povreté ». *IRC* III. vii. 3, p. 168, cité, par Doumergue, *Le caractère de Calvin*, p. 104. « Ce que je confesse, qui en useroit indifféremment. Mais quand elles sont appétées avec cupidité, quand elles sont desployées à pompe et orgueil, quand elles sont désordonnéement abandonnées, elles sont maculées par tels vices ». *IRC* III. xix. 9, p. 318. Etant donné que le bien ou le mal n'étaient pas dans les choses mais dans leur usage, la règle qui s'impose au chrétien est d'user du monde comme n'en usant point, ce qui signifie de ne pas être prisonnier des choses en les utilisant. *IRC* III. x. 4, p. 200. Les abus de la liberté produisent le « scandale ». Comment agir pour l'éviter ? Il faut que les biens ne soient employés que pour la gloire de Dieu et pour le bien du prochain. C'est pour cela que l'usage licite des choses s'attache à l'honneur de Dieu et au service du prochain selon Calvin. « Et pourtant que l'usage légitime d'icelle (le bien commun) est une amiable et libérale communication envers nos prochains ; pour suyvre une telle communication, on ne pouvoit trouver une meilleure règle ne plus certaine que quand il est dit, tout ce que nous avons de bon nous avoir esté baillé en garde de Dieu, et ce à telle condition qu'il soit dispensé au profit des autres (...) C'est que de tout ce que le Seigneur nous a donné en quoy nous pouvons aider nostre prochain, nous en sommes dispensateurs, ayant une fois à rendre conte comment nous nous serons acquitez de nostre charge ». *IRC* III. vii. 5, p. 170-1.

¹²³⁰ *IRC* III. vii. 3, p. 168.

justice ha lieu entre les hommes. Celuy qui est garni de ces deux choses, il ha une perfection de *toutes vertus* »¹²³¹.

Ces trois vertus calviniennes sont la contrepartie des cupidités, de l'injustice, de l'impiété. Par ailleurs, quand elles sont conjointes avec un lien indissociable, elles font une perfection entière¹²³². Il faut dire que le renoncement à soi-même ou l'insouci de soi est « vivre avec et pour Christ »¹²³³.

2.2.2 Porter la croix

La croix constitue sans aucun doute un thème capital de la théologie de Luther. Il définit sa théologie comme une « théologie de la croix », en opposition à la théologie de la gloire. Le réformateur de l'Allemagne déclare : « La croix seule est notre théologie »¹²³⁴. « C'est en Christ crucifié qu'est la vraie théologie et la connaissance de Dieu »¹²³⁵. Comme Paul Althaus l'a fait ressortir, « the theology of glory knows God from his works ; the theology of the cross knows him from his sufferings »¹²³⁶. Cela signifie que la théologie de la croix débouche sur Dieu dans la souffrance, l'humilité et l'ignominie de la croix, plutôt que sur Dieu dans sa gloire, sa majesté et sa puissance, pour savoir qui est Dieu. Luther précise : « l'on ne trouve pas Dieu, sinon dans les souffrances et la croix (...) »¹²³⁷

S'il en est ainsi, que penser de la théologie de la croix selon Calvin ? A-t-il exprimé quelque chose de la théologie de la croix comparable à celle de Luther ? Mais Calvin n'était-il

¹²³¹ *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 2,12.

¹²³² *IRC* III. vii. 3, p. 168.

¹²³³ « Jésus-Christ est mort pour nous, afin que nous mourions à nous-mêmes. Il faut aussi noter cette précision, que Mourir à nous, c'est vivre pour Christ (*Mori nobis esse Christo vivere*) ; ou, si on le veut plus encore, c'est renoncer à nous-mêmes, afin de vivre pour Christ (*ut Christo vivamus*) ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,14.

¹²³⁴ Luther, *Etudes sur les Psaumes*, p. 141.

¹²³⁵ Luther, « Controverse tenue à Heidelberg » (trad. par P. Jundt) dans *Œuvres*, t. I, Genève, Labor et Fides, 1957, p.136. Moltmann qui a développé la théologie de la croix par la « théologie de la libération », autrement dit la « théologie politique », apprécie la théologie de la croix de Luther comme suit : « Luther avait développé sa théologie de la croix comme programme d'une théologie critique réformée. La théologie de la croix n'est pas un chapitre de la théologie, mais le signe de toute théologie chrétienne. Elle est un type déterminé de théologie. Elle est le centre de perspective de tous les énoncés théologiques qui se veulent chrétiens ». Moltmann, *Le Dieu crucifié*, p. 89-90.

¹²³⁶ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press, 1966, p. 26. Luther écrit : en effet, parce que les hommes ont abusé de la connaissance de Dieu tirée de ses œuvres, Dieu a voulu au contraire être connu par ses souffrances. « Controverse tenue à Heidelberg », p.136.

¹²³⁷ Luther, « Controverse tenue à Heidelberg », p.136.

pas le théologien de la gloire, dans le sens qu'il relève bien la souveraineté divine et sa gloire infinie se manifestant dans la création ? On a en effet appelé Calvin le théologien de la gloire dans la mesure où une grande partie de sa pensée est une réponse à sa crainte incessante de la présence de la grandeur de Dieu¹²³⁸. Il est vrai qu'il n'a jamais été considéré comme « théologien de la croix ». Calvin n'a pas insisté directement sur la croix comme l'événement de la révélation divine¹²³⁹. Dans le premier livre de l'*Institution chrétienne* traitant de la doctrine de Dieu, le thème de la croix a été comme mis en veilleuse par Calvin. A plus forte raison, il a davantage mis l'accent sur la croix comme l'événement de l'expiation du Christ pour les pécheurs, celle sur laquelle s'accomplit le mystère de la rédemption. De plus, contrairement à Luther, Calvin accentue d'une manière plus pratique l'importance de porter la croix dans le contexte de la communion avec Christ et de la vie chrétienne, notamment. « ... la mortification de notre chair dépend de *la communication de la croix de Christ* »¹²⁴⁰.

Pour Calvin, toute compagnie avec Dieu va de compagnie avec la croix. Car Dieu le Père exerce d'abord Christ par la « croix » qui est un synonyme de la « passion » : la croix n'atteint pas seulement la fin de sa vie, toute sa vie a été en continuelle affliction, une « espèce de croix perpétuelle ». La vie du Christ, c'était une croix.

La croix est dans le même souffle l'« exercice du fidèle ». La croix du Christ lui-même ne nous exempte pas de notre croix. Le chrétien doit accepter d'être entièrement semblable au Christ, jusqu'à la croix inclusivement.

Selon Calvin, la croix à porter est un moyen dont Dieu se sert pour rendre ses enfants conformes à l'image de Dieu¹²⁴¹. C'est la raison pour laquelle Calvin caractérise la vie chrétienne comme une vie portant une croix. La douleur a pour but de nous faire sentir que nous sommes enfants de Dieu¹²⁴².

La croix n'est pas un fardeau qui serait injustement imposé aux chrétiens. Dieu ne nous traite pas brutalement sans cause, mais Dieu sait qu'elle est bonne pour nous. C'est la croix

¹²³⁸ Willis, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, p. 111. Sung Wook Chung, « Taking up Our Cross : Calvin's Cross Theology of Sanctification », dans Sung Wook Chung (éd.), *John Calvin and the evangelical Theology : Legacy and Prospect*, Westminster, John Knox Press, 2009, p. 163.

¹²³⁹ Chez Calvin, plutôt que de se rattacher à la connaissance divine, la croix se rapporte à la connaissance de soi. « Le Seigneur les (les fidèles) amenast en plus certaine cognoissance d'eux-mesmes, les esprouvans par croix ». *IRC* III. viii. 2, p. 178. Voir, *IRC* IV. xvii. 11, p. 386.

¹²⁴⁰ *IRC* II. xvi. 13, p. 295. Calvin affirme que par nos souffrances « nous communiquons à la croix de Christ » *IRC* III. viii, 1, p. 178.

¹²⁴¹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 16,24.

¹²⁴² *Le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 11,26.

qu'implique la bonne volonté de Dieu¹²⁴³. Ainsi, des profits proviennent de la croix : elle pousse à ôter l'amour de soi qui aveugle et à nous humilier, puisque la croix seule rapproche de la connaissance de la faiblesse de soi et nous fait reposer en Dieu. Calvin insiste ainsi sur le fait qu'elle est notre « remède ». Le chrétien montre par la croix la bonne volonté de Dieu dans l'obéissance.

S'il veut être disciple de Christ, tout chrétien doit porter une croix en communion avec Christ. C'est-à-dire, notre « société avec Christ » vaut pour la « communion avec la croix »¹²⁴⁴.

« En portant la croix nous tenons, dit Calvin, compagnie à Christ (...) Qu'il faut que les fidèles portent la croix, afin de suivre leur Maître, c'est-à-dire, de se conformer à son exemple, et aller pas à pas après lui, comme lui tenans en toute fidélité bonne compagnie »¹²⁴⁵.

Pour Calvin, la croix est un gage de notre union avec lui : « Cependant n'oublions pas aussi ceste consolation, qu'en portant la croix nous tenons compagnie à Christ »¹²⁴⁶. Bien que la souffrance n'ait aucune valeur en elle-même, elle nous rapproche du Christ et approfondit notre communion avec Christ. « C'est que d'autant plus que nous sommes affligés et endurons de misères, d'autant est plus certainement confirmée notre société avec Christ »¹²⁴⁷. Que nous souffrons pour Christ et avec lui, cela veut dire que notre communion avec lui s'en trouve resserrée. La participation aux souffrances du Christ, c'est un gage que nous sommes unis à lui, de plus, c'est une préparation pour venir à son éternité glorieuse¹²⁴⁸. « Mais aussi c'est ici une consolation singulière, qu'en toutes nos misères nous sommes compagnons de la croix de Christ, si nous sommes ses membres : en sorte que par afflictions le chemin nous est ouvert pour entrer en la béatitude éternelle »¹²⁴⁹. La fin de la communion à la croix de Christ consiste à entrer en la gloire céleste¹²⁵⁰.

¹²⁴³ CO 33, col. 87, cité par Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p.77-8.

¹²⁴⁴ IRC III. viii. 1, p. 177. « The fellowship with Christ which is strongly stressed by Calvin implies the fellowship with the crucified Christ ». H. J. Selderhuis, « Calvin as Asylum seeker », dans Peter De Klerk - Wilhelm H. Neuser - H. J. Selderhuis - W. van't Spijker (éd.), *Calvin's Books*, Heerenveen, Groen, 1997, p. 296.

¹²⁴⁵ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 10,38.

¹²⁴⁶ *Ibid.*

¹²⁴⁷ IRC III. viii. 1, p. 178.

¹²⁴⁸ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 189.

¹²⁴⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Philippiens* 3,11.

¹²⁵⁰ IRC III. viii. 1, p. 178.

2.2.3 La méditation de la vie future

Calvin qualifie le chrétien comme un pèlerin et sa vie dans ce monde comme un pèlerinage en route vers la béatitude éternelle¹²⁵¹. « Nous sommes, dit-il, *pèlerins* au monde »¹²⁵². « La vie présente est à ses serviteurs comme un *pèlerinage* par lequel ils tendent au Royaume celeste »¹²⁵³. Pour le déroulement de la vie terrestre, Calvin emploie semblablement le mot « voyager », dans *le Commentaire sur l'épître aux Philippiens* 3,11 : « Les fidèles sont *voyageurs* en ce monde »¹²⁵⁴. Le mot « étranger » est également souligné dans *le Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 11,16 : « L'Apôtre montre que ce privilège aussi est appuyé sur la foi, parce que d'autant que les saints Pères ont aspiré au pays céleste, Dieu aussi de son côté les tient du nombre de ses citoyens. Mais il faut recueillir de ceci, que nous n'aurons point lieu entre les enfants de Dieu, si nous ne renonçons au monde, et n'aurons point héritage au ciel, si nous ne sommes *étrangers* en la terre ». Ce « pèlerin », « voyageur », « étranger » est en marche vers l'autre monde, le monde céleste auquel les croyants sont destinés¹²⁵⁵. Calvin a même considéré la vie présente comme « un exil et un bannissement »¹²⁵⁶. Cette compréhension a l'air de refléter l'expérience de réfugié de Calvin à Strasbourg. Déjà, après avoir quitté définitivement le pays de sa naissance, il a dû habiter comme étranger à Genève. Toute sa vie, Calvin se considéra comme un « réfugié français »¹²⁵⁷. Le pèlerinage au cœur de l'identité chrétienne nous pousse à regarder en clair la direction de la vie à savoir la « méditation de la vie future » au travers du mépris de la vie présente (*contemptio mundi*), puisque le chrétien

¹²⁵¹ IRC III. i. 3, p. 10, III. vii.3, p. 168.

¹²⁵² IRC III. ii. 4, p. 17.

¹²⁵³ IRC III. x. 1, p. 197.

¹²⁵⁴ Calvin écrit également : « Bien que les fidèles soient maintenant comme *voyageurs* en ce monde, toutefois par la confiance et assurance qu'ils ont, ils traversent les cieus, pour se maintenir paisibles en l'héritage à venir, comme s'ils le gardaient en leur sein ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 5, 2.

¹²⁵⁵ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 1,5. « En S. Matthieu par ce seul mot de Veiller, est signifié ce soin continuel qui fait qu'ayans les esprits levez en haut, nous passions par ce monde comme voyageurs, sans nous y arrester ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 24,42. « Car notre demeure est dans les cieus de telle sorte que nous sommes encore voyageurs en ce pèlerinage terrestre ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 13,14.

¹²⁵⁶ IRC III. ix. 4, p. 193. « Le gémissement des fidèles provient de ce qu'il savent qu'ils sont en ce monde comme en un exil et hors de leurs pays ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,4.

¹²⁵⁷ Max Engammare, « Une certaine idée de la France chez Jean Calvin l'exilé », *Bulletin de la SHPF* 155 (2009) [Calvin et la France, éd., Bernard Cottret et Olivier Millet], p. 19. Sur ce point, il a confessé : « nous savons que c'est une chose bien difficile que d'être en exil loin de sa patrie (*Scimus hoc esse durius, ubi quis longe abstrahitur a patria*), CO 38, col. 399, cité par Heiko A. Oberman, « Initia Calvini », dans Wilhelm H. Neuser (éd.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor : Calvin as confessor of Holy Scripture*, Michigan, Eerdmans, 1994, p. 154.

doit être un citoyen des cieux plutôt qu'un citoyen du monde (*civis mundi*). La *meditatio* est à l'opposé de la *contemptio*. Si la *contemptio* indique une répulsion de ce monde, la *meditatio* implique le mouvement du désir vers la vie à venir¹²⁵⁸. Pour Calvin, il n'y a pas de la « *meditatio vitae futurae* » sans « *contemptio mundi (paresentis)* » (le mépris de la vie terrestre), laquelle n'existe pas sans la discipline de la croix (*crucis disciplina*)¹²⁵⁹. D'après son *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,1 et sur *l'épître aux Romains* 5,4, dans la discipline de la croix, dans la croix, il y avait déjà une méditation sur le mépris de ce monde¹²⁶⁰.

Le thème de la « *contemptio mundi* » chez Calvin n'était pas original dans la mesure où il est déjà développé avec force depuis le Moyen en Age, aussi bien dans la tradition catholique que protestante au XVI^e siècle. Donc, il n'est pas légitime d'avoir souvent incriminé Calvin comme un pessimiste à cause de l'expression « *contemptio mundi* » dont il s'est servi. En outre, Calvin n'a pas mis en valeur la dévalorisation principielle de l'ordre de la création. Selon lui, le monde est le signe de la bonté de Dieu : loin d'abroger la création, Dieu la conserve par l'œuvre de sa providence¹²⁶¹. Que Dieu conserve sa création avec bienveillance est un concept calvinien récurrent¹²⁶². Il est vrai que le langage de la *contemptio mundi* est peut-être désagréable au lecteur moderne ; mais Calvin insiste sur le fait que la *contemptio mundi* ne doit jamais « engendrer une haine (*odium*) de cette vie ni l'ingratitude envers Dieu » : « Elle (cette vie) doit être aux fidèles un témoignage de la bienveillance du Seigneur, vu qu'elle est entièrement destinée à avancer leur salut »¹²⁶³. J. Moltmann a estimé que Calvin ne voulait pas dire que la foi chrétienne fuit le monde, mais bien qu'elle cherche l'avenir¹²⁶⁴.

Pour Calvin, « la méditation de la vie à venir » vaut pour la participation actuelle d'ici-bas à la vie éternelle, au sens johannique du « salut réalisé ». Elle n'est rien d'autre que l'espérance¹²⁶⁵. Celle-ci est d'ailleurs liée directement à la discipline de la croix, qui nous apprend qu'il faut mettre notre espérance dans la vie future. Dans *le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,18, Calvin est d'avis qu'il faut élever la pensée à l'éternité du

¹²⁵⁸ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 92.

¹²⁵⁹ *IRC* III. ix. 1, p. 190.

¹²⁶⁰ Goumaz, *La doctrine du salut (doctrina salutis) d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, p. 291-2.

¹²⁶¹ Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit : réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 122. Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 84.

¹²⁶² Le titre du chapitre 5 du premier livre de *l'Institution chrétienne* porte sur : « Que la puissance de Dieu reluit en la création du monde et au gouvernement continuel ». Cf. I. xiv. 20.

¹²⁶³ *IRC* III. ix. 3, p. 192.

¹²⁶⁴ Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, les Editions du Cerf, 1983, p. 18.

¹²⁶⁵ « *Exspectatio futurae vitae* » (III. ii. 28, 46) et « *meditatio futurae vitae* » sont des expressions équivalentes sous la plume de Calvin.

royaume céleste (*cogitationem nostram ad regni coelestis aeternitatem transferamus*) pour que l'on rende toutes les misères de ce monde faciles à endurer. L'espérance est la tension entre la vie telle qu'elle existe maintenant et la vie telle que Dieu promet qu'elle existera. La méditation de la vie à venir est donc posée entre la précarité de l'existence présente et la plénitude de l'existence future¹²⁶⁶.

Ce thème de la méditation de la vie future ressort au thème de « *sursum corda* », le « haut les cœurs », qui oriente les consciences vers le Christ qui siège et reste à la droite du Père, comme nous l'avons vu précédemment. Car la vie chrétienne oblige à trouver son focus et son inspiration non seulement dans la mort et la résurrection du Christ, mais aussi dans son ascension. Si Christ est monté au ciel, c'est pour que nous soyons élevés avec lui. Calvin insiste que « par la vertu celeste, il (Christ) nous esleve dessus tout le monde »¹²⁶⁷. « Christ monte en haut : il faut donc que nous y montions, si nous ne voulons être séparés de lui »¹²⁶⁸. Car il est entré en la vie céleste afin qu'il puisse y tirer ses fidèles avec lui. C'est pourquoi la *meditatio futurae (coelestis) vitae* tend à être élevée au ciel pour être unie au Christ élevé. C'est par une telle méditation que nous avons une liaison avec Christ monté au ciel, et son enjeu c'est le Christ lui-même, élevé en sa chair¹²⁶⁹. A ce sujet, Heinrich Quistorp remarque bien : « The hope of Christian is rooted in their fellowship with Christ, which means through faith they are incorporated in His body »¹²⁷⁰.

Si Calvin caractérise la vie chrétienne comme l'espérance, c'est que la vie des fidèles est cachée en ce monde, leur salut est invisible¹²⁷¹. Si la vie des fidèles se trouve seulement ici et leur salut y est visible, le problème est qu'« ils perdissent l'héritage du ciel »¹²⁷². Afin de ne pas s'enivrer des richesses, honneurs et puissance en une vaine apparence extérieure, l'âme fidèle ne doit pas chercher sa félicité en cette terre¹²⁷³. Ainsi, les fidèles doivent attendre par l'espérance une vie meilleure. Il importe que le rapport de la tension qui est constituée entre la vie présente et la vie future puisse être rompu à partir de chaque côté. Lorsque le sens de vie se limite à l'histoire de ce monde, son résultat est le « sécularisme ». La cité céleste se construira sur le monde terrestre. Voici un cas où le calvinisme est identifié avec l'« esprit du capitalisme ». En revanche, quand le sens de la vie ne se rattache qu'à ce qui est au-delà de

¹²⁶⁶ Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 84.

¹²⁶⁷ Calvin, *Des scandales*, Genève, Droz, 1984, p. 227.

¹²⁶⁸ *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean* 20,17.

¹²⁶⁹ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 87.

¹²⁷⁰ Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last things*, Richmond, VA, John Knox Press, 1955, p. 20.

¹²⁷¹ *Le Commentaire sur l'Evangile de Matthieu* 13,43.

¹²⁷² *Le Commentaire sur la Genèse* 20,1.

¹²⁷³ *IRC* III. ix. 1, p. 189.

l'histoire, cela a pour résultat de négliger ou de nier la transfiguration du présent et toute signification réelle du processus historique¹²⁷⁴. Mais ces deux cas ne sont pas valables aux yeux de Calvin. Pour lui le salut se trouve essentiellement dans une attente eschatologique¹²⁷⁵. C'est vrai ; cependant le salut continue à participer activement à la transformation du monde pour la gloire de Dieu¹²⁷⁶.

Calvin a discuté le sujet de « la vie future » (III. ix. 1-6) avant de toucher au sujet de la « vie présente » (IRC III. x. 1-6). Pourquoi Calvin a-t-il suivi cet ordre ? Il souhaite insister sur ceci : l'espérance de la vie future influence et consolide davantage la vie présente, que le passage temporel du présent au futur. C'est-à-dire, méditer la vie future sous la condition de la vie chrétienne n'indique pas uniquement une espérance future mais une réalité présente¹²⁷⁷. « L'espérance de la résurrection fait que nous ne nous lassons point en faisant bien (...)»¹²⁷⁸

Si son *traité de la vie chrétienne* s'arrêtait là (« la vie future »), Calvin serait vraiment un pessimiste. Quand la vie future ressort pertinemment de la vie présente, il existe là le sens de l'insistance de la vie future. L'espérance entraîne à chercher la direction et le sens de vie au temps présent. Le passage suivant de Calvin témoigne à bon droit de ce point : « La méditation de la vie à venir ravit les cœurs tant au service de Dieu qu'aux exercices de charité »¹²⁷⁹. Le passage que je viens de citer, soulignant le service de Dieu et la pratique de l'amour, n'est autre chose que l'essence de la vie présente. Les chrétiens sont ceux qui ont à vivre le moment présent *sub specie aeternitatis*. Calvin a compris tout le chrétien et toutes leurs actions sous cet angle de l'espérance chrétienne. Comment l'homme chrétien doit-il employer les biens de la terre désormais sous l'angle de l'éternité ?

2.2.4 Le bon usage des biens de ce monde

Calvin considère la vie terrestre comme un moyen et une préparation à la vie éternelle, de ce point de vue, nous obtenons des règles plus justes pour juger l'existence présente et ses

¹²⁷⁴ Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 147.

¹²⁷⁵ Martin Schulze, *Meditatio future vitae; ihr Begriff und ihre beherrschende Stellung im System Calvins*, Leipzig, T. Weicher, 1901, p. 1, cité par Leith, *Ibid*, p.147.

¹²⁷⁶ « C'est que laissant l'état de la vie présente, nous dressions nos esprits et tous nos sens à ce but du dernier jour, et passions par le milieu des empêchements et des tourbières (obstacles) du monde, jusqu'à ce que finalement le fruit de notre foi apparaisse ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,39

¹²⁷⁷ Pardee, *The Theology of John Calvin*, p. 220.

¹²⁷⁸ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,58.

¹²⁷⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 1,5.

dons. Calvin propose des règles pour le bon usage des biens de ce monde.

1. Il faut que nous ayons tout d'abord conscience de la brièveté de la vie : « Or il (Paul) tire son argument de la brièveté de la vie humaine. Cette vie de laquelle nous vivons maintenant, est caduque et de courte durée : qu'elle ne nous retienne donc point enveloppés »¹²⁸⁰. Si nous savons que notre vie n'est pas éternelle, nous savons aussi que les biens de ce monde sont provisoires et relatifs. La brièveté de la vie nous enseigne à ne pas nous reposer sur les choses terrestres, mais à vivre comme si, à chaque instant, nous devons mourir.

2. Nous devons reconnaître et employer les biens d'ici-bas comme « don de Dieu » (*donum Dei*). Leur usage donne aux fidèles un témoignage de la bienveillance divine. Leur conférant ces biens, Dieu veut se déclarer Père qui s'occupe de ses enfants. Aux yeux de Calvin, tout ce qui participe à couvrir les besoins de la vie présente est par conséquent don de Dieu. Les biens créés par Dieu sont à notre libre disposition, pour notre nécessité et même pour notre plaisir¹²⁸¹. Contrairement à une certaine caricature de Calvin, il y a chez lui, d'une part renoncement à soi-même, *contemptio mundi*, d'autre part il y a plaisir, délectation, récréation et jouissance¹²⁸². Si le renoncement austère était une facette de la vie chrétienne, ces points-là sont son autre aspect : ils sont de plus bien combinés entre eux. Les choses créées par Dieu sont toujours le fruit licite de la bonté divine à condition de les utiliser avec sobriété. Avant tout, l'usage des biens dans la reconnaissance nous permet d'éviter de nous perdre dans les choses elles-mêmes.

3. L'usage légitime des bénéfiques terrestres doit être réglé sur la fin pour laquelle Dieu les a créés et destinés : c'est-à-dire, des choses créées à leur Créateur¹²⁸³. Car l'esprit du chrétien ne doit pas être arrêté par des choses terrestres ni chercher en elles son repos. D'après *le commentaire sur Esaïe*, Dieu donne les bonheurs présents dans le but de s'élever au-dessus, à la contemplation de la béatitude éternelle (*sursum corda*)¹²⁸⁴. Sur ce point, ce n'est pas la vo-

¹²⁸⁰ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 7,29.

¹²⁸¹ *IRC* III. x. 2, p. 198. Günther H. Haas, « Ethics and Church Discipline », dans *The Calvin Handbook*, p. 335.

¹²⁸² Voir *IRC* III. x. 2-3.

¹²⁸³ *IRC* III. x. 2-3, p. 198-9 : « c'est que tous les biens que nous avons nous ont été créés afin que nous en reconnaissons l'auteur, et magnifions sa bonté par action de grâces ».

¹²⁸⁴ *Le Commentaire sur Esaïe* 1,20, cité par Partee, *Ibid.*, p. 222.

lonté de Dieu de nourrir ses fidèles dans ce monde « comme des porcs » ; Dieu veut leur fournir sous la nourriture terrestre (des choses de ce monde) un avant-goût de la vie spirituelle ¹²⁸⁵.

4. Il nous faut choisir le « milieu », en évitant les deux « extrêmes », à savoir l'austérité excessive et l'intempérance. La première permet seulement d'user des biens corporels, selon ce qui est requis pour sa nécessité¹²⁸⁶. Cela enlève la joie de l'utilisation des biens. Cette austérité est excessive. Calvin s'élève contre les sectaires (par exemple ceux qui préféreraient mourir plutôt que de goûter un peu de viande en extrême nécessité)¹²⁸⁷. Distinguant la notion d'*uti* et *frui*, saint Augustin insiste sur le fait que l'on doit donc user (*uti*) de tous les biens, comme de moyens, en vue de jouir (*frui*) un jour de la béatitude céleste. Mais le théologien d'Hippone affirme que l'homme doit user de ce monde, mais non pas en jouir. Parce que pour lui, Dieu seul est l'objet de la jouissance¹²⁸⁸. C'est-à-dire, les réalités éternelles sont objets du *frui*, au contraire, les réalités temporelles sont objets de l'*uti*. Pour saint Augustin, le dualisme entre *uti* et *frui* apparaît. A la différence d'Augustin, chez Calvin, il n'est point interdit de jouir des réalités temporelles.

L'intempérance risque de tourner en débauche sous prétexte de liberté. Cela pousse à oublier Dieu de qui nous tenons les choses. L'usage des biens terrestres doit nous amener à Dieu, au lieu de nous le faire oublier, nous inviter à rechercher notre salut au lieu que nous ayons soin de la chair pour satisfaire ses convoitises. Ainsi dit Calvin :

« Il faut manger frugalement de ce que nous mangeons, tant afin que nous disposions sobrement et avec tempérance des dons de Dieu, qu'afin qu'étant empêchés de trop de nourriture, et pour avoir trop bu, nous ne mettions en oubli les choses qui sont de Dieu »¹²⁸⁹.

L'Esprit de prudence enseigne le juste milieu entre l'austérité excessive et l'intempérance. Pour ni trop, ni trop peu, Calvin poursuit le conseil de l'apôtre Paul : « usez de ce monde comme n'en usant pas » (1 Co 7, 29-31).

¹²⁸⁵ « *Quia Deus non vult fideles suos saturare in hoc mundo quasi porcos in hara: sed vult sub terrenis alimentis gustum illis praebere spiritualis vitae* ». *Le Commentaire sur Zacharie* 10,2, cité par Partee, *Ibid.*

¹²⁸⁶ *IRC* III. x. 1, p. 197-8.

¹²⁸⁷ *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 5,23. « Refuser à la vie ce qui lui est nécessaire aussi éloigné de la piété qu'inhumain » *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 2,23.

¹²⁸⁸ Saint Augustin, *La doctrine chrétienne* I, iv. 4, (trad. par Madeleine Moreau), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.

¹²⁸⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Colossiens* 2,23.

5. Il faut nous contenter de l'état où nous nous trouvons et vivre indifféremment dans la pauvreté ou dans la richesse. Les riches n'en concevront aucun orgueil qui pourrait leur venir de leurs richesses, au contraire les pauvres seront obligés de savoir supporter la privation des biens sans répugnance et sans vains regrets, et d'apprendre « à se passer patiemment de ce qui leur défaut, de peur d'estre tourmentez de trop grande sollicitude »¹²⁹⁰.

D'après Calvin, montrer qu'on est disciple du Christ, c'est endurer patiemment la pauvreté. Cette règle laisse reconnaître les biens matériels que nous possédons dans la vie, quelle qu'elle soit : que nous en ayons beaucoup ou peu, selon la volonté de Dieu, nous rappelant qu'il gouverne tout par sa providence.

6. Nous ne sommes que les administrateurs des biens que Dieu nous confie, et nous nous considérons comme des économistes (gestion) qui doivent en rendre compte. « Toute choses nous sont tellement données par la bénignité de Dieu, et destinées en nostre utilité, qu'elles sont comme un depositeur dont il nous faudra une fois rendre compte »¹²⁹¹. Nous nous efforçons de faire l'emploi des biens de la façon la plus judicieuse et la plus conforme aux desseins de Dieu. La responsabilité éthique est exigée.

7. Tous les actes de la vie chrétienne sont faits au niveau de la « vocation ». « Dieu commande, dit Calvin, à un chacun de nous de regarder sa vocation en tous les actes de sa vie »¹²⁹². « La vocation est la principale partie de la vie humaine, et qui importe le plus devant Dieu »¹²⁹³. Calvin définit la vocation comme un « état et façon de vivre légitime » d'après *le commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 7,20. Il souligne l'importance de la vocation : « De peur donc que nous ne troublions toutes choses par notre folie et témérité, Dieu, distinguant ces états et manières de vivre, a ordonné à chacun ce qu'il aurait à faire »¹²⁹⁴.

De même que pour Luther, pour Calvin ce terme « vocation » n'est plus réservé aux religieux, puisque Calvin nomme tout travail humain « vocation ». Ce terme était en fait jusqu'à réservé à l'appel, par Dieu, des prophètes, des apôtres et des ministres de l'Eglise. Dans la philosophie de la Grèce antique, et, en particulier, dans la pensée de Platon et d'Aristote, le

¹²⁹⁰ IRC III. x. 5, p. 201.

¹²⁹¹ *Ibid.*

¹²⁹² IRC III. x. 6, p. 202.

¹²⁹³ *Contre les Anabaptistes*, CO 7, col. 81, cité par Emile Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps V, La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausanne, Georges Bridel & Cie Editeurs, 1917, p. 643.

¹²⁹⁴ IRC III. x. 6, p. 202.

travail physique était méprisables. Ils estimaient que le travail est associé à l'esclavage. Le travail manuel et l'esclavage sont tellement identifiés et méprisés que le magistrat doit réprimander tout homme libre qui se détournerait de l'étude de la vertu et travaillerait de ses mains¹²⁹⁵. La scolastique a contribué à dépouiller de tout prestige et de toute valeur spirituelle les activités du travail par la préséance qu'elle donnait à la contemplation sur l'action.

En revanche, Calvin confère au labeur humain une dignité et une valeur spirituelles qu'il n'avait jamais eues auparavant. C'est avec Calvin que prend fin la distinction entre religieux et profane¹²⁹⁶. On lit dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains* 12,1 : « Il faut que nous cessions de vivre à nous-mêmes, afin de destiner à l'obéissance de Christ *toutes les parties de notre vie* ». Pour cette raison la vocation concerne toute l'existence de chacun, appelé par Dieu à vivre pour lui là où il l'a placé, dans son milieu familial, professionnel, politique et économique ainsi que dans sa vie affective, intellectuelle, spirituelle¹²⁹⁷ :

« Chacun donc doit réputer à son endroit que son estat luy est comme une station assignée de Dieu (...) nous cognoissons la vocation de Dieu nous estre comme un principe et fondement de nous bien gouverner en toutes choses »¹²⁹⁸.

La vocation de Dieu, cela veut dire que Dieu est notre guide et conducteur. Nous devons avoir notre vocation comme une règle perpétuelle pour que chacun ne voltige et tourne çà et là inconsidérément tout le cours de sa vie¹²⁹⁹. Il est vrai que Calvin a redécouvert la valeur et le sens du travail dans la Bible : selon lui l'homme est créé afin qu'il fasse quelque chose : avant la révolte d'Adam, le travail avait déjà été le mandat divin : « L'Eternel Dieu prit l'homme et le mit dans le jardin d'Eden, pour le cultiver et le garder » (Genèse 2,15). Selon Calvin, le sabbat a été institué afin que Dieu « besogne » en nous. Cette glorification du travail est à nouveau confirmée par le Christ lui-même. Dans l'Evangile de Jean 5,17, Jésus dit aux Juifs : « Mon Père travaille jusqu'à présent, et je travaille, moi aussi ». Etant donné que Calvin fait du travail un mandat divin, il a fallu combattre l'« oisiveté » et la « paresse »¹³⁰⁰. Dieu étant un « Dieu de travail », l'oisiveté n'est donc plus une qualité, mais une honte, la

¹²⁹⁵ H. Clavier, *Le christianisme et le travail*, Clermont-Ferrand, 1944, p. 45-47.

¹²⁹⁶ Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 62.

¹²⁹⁷ L. Schümmer, « De la synthèse de Calvin : La réparation des richesses », dans *Calvin's books*, p. 133.

¹²⁹⁸ *IRC* III. x. 6, p. 202.

¹²⁹⁹ *Ibid.*

¹³⁰⁰ Lillane Crété, *Le protestantisme et les paresseux, le travail, les œuvres et la grâce*, Genève, Labor et Fides, 2001, p.8.

nonchalance, une déchéance. La paresse est à la fois un péché contre Dieu et un crime contre la société. Du temps de Calvin, on estimait que le travail était une vertu. Calvin fait interdire la mendicité à Genève.

Selon l'historien, E.-G. Léonard, le Moyen Age avait exalté la polyvalence et la Renaissance a développé une mystique de l'homme omnivalent comme omniscient. Mais Calvin défend le contraire, en insistant sur la spécialisation du travail. Je cite :

« Il (Dieu) cognoist combien l'entendement de l'homme brûle d'inquiétude, de quelle légèreté il est porté çà et là, et de quelle ambition et cupidité il est sollicité à embrasser plusieurs choses diverses tout ensemble »¹³⁰¹.

E.-G. Léonard voit dans ce passage « l'apologie et la consigne de la spécialisation » : Il écrit « Or la spécialisation a été, et est encore, une des grandes lois du monde moderne. C'est par là que Calvin a été, dans le domaine économique, à son origine »¹³⁰². C'est la raison pour laquelle la vocation est le « nerf du travail calviniste » comme H. Clavier l'a dit¹³⁰³. « ... et que celui qui ne se rengera à icelle (vocation), i jamais ne tiendra le droit chemin pour deue-ment s'acquiter de son office »¹³⁰⁴. La mission que Dieu nous confie dans son appel concerne sa « gloire » et le « bien commun ». La gloire de Dieu et le bien commun, c'est le but de la vocation.

Dans la notion de la vocation calviniste, il n'existait pas de hiérarchie des vocations dans la perspective de Dieu¹³⁰⁵. « De là il nous reviendra une singulière consolation : c'est qu'il n'y aura œuvre si mesprisée ne sordide, laquelle ne reluise devant Dieu et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à nostre vocation »¹³⁰⁶. Aussi, on lit dans *le Commentaire sur la première aux Corinthiens* 10,31 : « Il n'y a rien dans notre vie, tant petit soit-il, qui ne doive être rapporté à la gloire de Dieu ». Ce qui importe, c'est qu'on ne doit pas dépasser les limites de la vocation. Tous les métiers ou toutes les professions sont donc fondamentalement religieux, nobles et saints dans la perspective de Dieu dans la mesure où ils respectent et réalisent leur fin, la « gloire de Dieu » et le « service du prochain ».

¹³⁰¹ IRC III. x. 6, p. 202.

¹³⁰² E. -G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* Tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 309.

¹³⁰³ Clavier, *Le Christianisme et le travail*, p. 145.

¹³⁰⁴ IRC III. x. 6, p. 202.

¹³⁰⁵ William Edgar, « Ethics : The Christian Life and God Works according to Calvin », dans *Theological Guide To Calvin's Institutes : Essays And Analysis*, p. 336.

¹³⁰⁶ IRC III. x. 6, p. 203.

Chez Calvin, toute la vie chrétienne a une signification en la relation avec Dieu. Le chrétien doit adopter une attitude qui permette de voir la présence de Dieu dans toutes ses affaires (*in tota vita negotium cum Deo*)¹³⁰⁷. Il faut que la vie d'union avec Christ se prolonge dans toutes les activités du chrétien. Comme le note Léopold Schümmer, les arts, les affaires, la recherche, la politique et la vie du corps comme celle de l'esprit sont liés à la communion du croyant avec Dieu¹³⁰⁸. Calvin a déclaré que le chrétien doit devenir vivant en Dieu : « Les fidèles vivent en la présence de Dieu (...) »¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ *IRC* III. vii. 2, p. 166 : « Il faut certes que l'homme Chrestien soit tellement disposé qu'il pense avoir affaire à Dieu en toute sa vie ».

¹³⁰⁸ Schümmer, *Ibid.*, p. 13.

¹³⁰⁹ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,15.

Chapitre III. L'union avec Christ au niveau de l'ecclésiologie

L'union avec Christ, autrement dit le mouvement de notre esprit et de notre cœur vers le ciel où est Christ, ne peut pas avoir lieu par les efforts individuels. Le chrétien ne doit pas être considéré uniquement en lui-même. Pour cette raison, essentiels sont les moyens extérieurs ou les aides que Dieu utilise comme instruments du salut. Calvin insiste sur l'Eglise comme l'« instrument (moyen) du salut ». Sous la plume de Calvin, le moyen de la grâce de Dieu est à la fois « le plus propre » et « nécessaire » pour l'humanité faible et fragile, afin que, soit Dieu l'attire à soi, soit l'homme s'approche de lui¹³¹⁰. La grâce rédemptrice du Christ qui mène un homme à une vie nouvelle est par essence et très souvent *communautaire* chez Calvin. La vie chrétienne commence, s'entretient et se fortifie dans la communauté de l'Eglise. C'est l'Eglise qui donne l'entrée dans la vie éternelle et vivifie en la vie spirituelle *par la prédication et par les sacrements*. L'enseignement sur l'union avec Christ est le lien commun de la sotériologie et de l'ecclésiologie de Calvin¹³¹¹.

1. Le corps mystique du Christ

1.1 La notion de l'Eglise

Tous les réformateurs du XVI^e siècle ont une préoccupation commune, celle de « dresser l'Eglise de Dieu ». D'ailleurs, ils comprennent la Réforme comme le « rétablissement de l'Eglise ». Pour cette raison ils se nomment les « hommes de l'Eglise »¹³¹². Comme les autres réformateurs, Jean Calvin était également « théologien de l'Eglise »¹³¹³, « réformateur de

¹³¹⁰ *Sermon 26^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 565-6.

¹³¹¹ Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, p. 105, cité par Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the mysticism of St. Bernard*, p. 97.

¹³¹² P. D. L. Avis dit : « Reformation theology is largely dominated by two questions: « How can I obtain a gracious God ? » and « Where can I find the true Church ? » The two questions are inseparably related and constitute two aspects of the overriding concern of sixteenth-century men with the problem of salvation (...) » *The Church in the Theology of the Reformers*, Wipf & Stock Pub., 2002, p. 1.

¹³¹³ Willem van't Spijker, « Bucer's influence on Calvin : church and community », dans D. F. Wright (éd.), *Martin Bucer Reforming church and community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 33 : « Bucer and Calvin were *theologians of the Church* ».

l'Eglise »¹³¹⁴, « homme de l'Eglise »¹³¹⁵ ou « dresseur d'Eglises »¹³¹⁶. Qu'on le nomme « théologien de l'Eglise », il s'agit de son ecclésiologie.

Comme l'a remarqué Alexandre Ganoczy qui est à la fois un théologien catholique et un calvinologue, pour le catholicisme l'Eglise se lie plutôt à une société visible : c'est-à-dire, on la rattache à des structures institutionnelles. La doctrine catholique sur l'Eglise est construite beaucoup plus sur le mystère de l'incarnation que sur la prédestination. Par contre, en ce qui concerne le fondement de l'Eglise, Calvin met l'accent sur le mystère de la prédestination¹³¹⁷. Le fondement et la permanence de l'Eglise résident principalement dans l'élection divine. Je cite :

« Parquoi il nous faut icy *regarder à l'élection de Dieu*, et aussi à sa vocation intérieure, par laquelle il attire à soy ses esleus, pource que luy seul cognoist qui sont les siens (...) il nous faut laisser à Dieu seul ce privilège de connaître son Eglise dont *le fondement est son élection éternelle* »¹³¹⁸.

Ce passage souligne le fait que l'Eglise est la « communauté des élus de Dieu » : celui-ci a élu son peuple avant la constitution du monde. Que Dieu ait élu son fils signifie que Dieu seul sait qui lui appartient. Elle n'est pas un produit de l'industrie de l'homme mais de la grâce de Dieu, c'est-à-dire, *l'Eglise est création divine*.

L'Eglise qui est fondée sur l'élection de Dieu constitue en même temps l'« aide » que

¹³¹⁴ Olivier Millet, « Jean Calvin et la Parole de Dieu », dans *A la découverte de Jean Calvin*, p. 7 : « *Jean Calvin fut un réformateur de l'Eglise* non pas parce qu'il était un intellectuel théologien doublé d'un homme d'action soucieux de changer les choses, mais parce qu'il a consacré sa vie à méditer, à commenter et à prêcher la Parole de Dieu ».

¹³¹⁵ John Hesselink, « Calvin's theology », dans *The Cambridge Companion to John Calvin*, p. 87 : « Calvin has been hailed as « *the churchman* » of the Reformation ».

¹³¹⁶ « « Dresser », dans la langue du XVI^e siècle, c'est redresser, faire tenir droit, diriger ». Marianne Carbonnier-Burkard, « Calvin dresseur d'Eglises », dans *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, p. 101. Dans *Calvin l'homme de l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1971, vii : « Il a donc paru légitime d'offrir aux fidèles, à l'occasion de cet anniversaire, un nouveau choix d'œuvres de Calvin, destiné à mettre en lumière, non principalement l'exégète ou le prédicateur, le dogmaticien ou le polémiste, le catéchète ou le directeur spirituel, mais *le prodigieux bâtisseur d'Eglises* ».

¹³¹⁷ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 420.

¹³¹⁸ IRC IV. i. 2, p. 9-10. Dans l'*Institution chrétienne* de 1536, il écrit : « *Primum credimus sanctam ecclesiam catholicam, hoc est universum electorum numerum, sive angeli sint, sive homines (...)* » Selon Otto Weber, il est important que dans la première édition de l'*Institution chrétienne* de 1536, l'élection de Dieu s'exprime dans le contexte de l'ecclésiologie. Otto Weber, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968, p. 20.

Dieu donne à l'homme pour que ce dernier réponde de façon juste à la vocation de Dieu¹³¹⁹. F. Wendel a comparé le moyen de l'incarnation avec celui de l'Eglise : « De même que Dieu a eu recours au moyen de l'incarnation de son Fils pour rétablir avec l'humanité déchue le contact interrompu, de même il lui faut faire usage de moyens terrestres pour procéder à la sanctification des hommes à qui il a fait don de la foi »¹³²⁰.

L'Eglise comme moyen ou aide concerne son rôle et sa fonction comme mère (maîtresse). La métaphore qui assimile l'Eglise à une mère remonte à Cyprien. Avec Luther, Calvin a insisté sur l'Eglise comme « mère », jouant essentiellement un rôle *protecteur et éducatrice*¹³²¹ : c'est la mère qui plaide pour ses enfants, les soigne, les encourage et les nourrit dans le but de leur donner la foi biblique¹³²².

« ... d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de ceste mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mammelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et gouvernement, iusques à ce qu'estans despouillez de ceste chair mortelle nous soyons semblables aux Anges »¹³²³.

Nous participons du salut par le service de la mère qui nous distribue la nourriture spirituelle. Calvin veut appeler l'Eglise mère dans le sens que la parole de Dieu (nourriture spirituelle) est écoutée par les pasteurs¹³²⁴. Ainsi, le rôle *protecteur* se lie au rôle *éducateur*. Par

¹³¹⁹ Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 103-4.

¹³²⁰ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 222.

¹³²¹ IRC IV. i. 4, p. 12-3. Pour parler de l'Eglise sur la terre, dans son *Commentaire sur l'épître aux Galates* 4,26, Luther se sert de la métaphore de la mère : « Que, par contre, la Jérusalem nouvelle et céleste, qui règne et qui est libre, a été dressée par Dieu, non pas dans les cieux mais sur la terre, afin qu'elle fût notre mère à tous, elle de qui nous avons été engendrés et de qui nous naissons quotidiennement. Il faut donc bien que cette Eglise, notre mère, soit sur terre parmi les hommes, comme c'est le cas de tous ceux quelle enfante. Cependant, c'est spirituellement qu'elle enfante, par le ministère de la Parole et des sacrements, etc. : ce n'est pas dans la chair ». *Le Commentaire sur l'épître aux Galates* 4,26, dans *Œuvre*, Tome XV, p. 155.

¹³²² Marcel Manoël, « Jean Calvin et l'Eglise », dans *A la découverte de Jean Calvin*, p. 31-43. « Et certes, l'Eglise est la mère commune de tous les fidèles, laquelle engendre au Seigneur, nourrit et gouverne tant les rois que le menu peuple (...) » *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,12.

¹³²³ IRC IV. i. 4, p. 12. L'Eglise est la mère de tous les croyants parce qu' « elle les régénère par la parole de Dieu, les nourrit et entretient toute leur vie, les conferme et les amène jusques à une entière perfection ». Cf. *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 3,15.

¹³²⁴ « Il est vray que c'est un honneur fort excellent que Dieu attribue à l'Eglise, en disant qu'elle est la mère de tous fidèles, et c'est selon que saint Paul en parle en l'autre lieu, où il dit, qu'elle est comme le pillier pour soustenir la verité de Dieu en ce monde (...) tant y a que par sa bonté infinie il veut que sa parole soit preschee ici bas, et en a ordonné la charge à ceux qu'il appelle: et pour ceste cause

rapport au dernier, Calvin se sert de la métaphore de l'« école » : l'Eglise est « l'école de Dieu »¹³²⁵.

Elle joue par ailleurs un rôle *purifiant*. Pour qu'elle fasse cela, le Christ avait tout d'abord purifié son Eglise par le baptême d'eau dans la Parole de vie, il l'avait fait paraître devant lui glorieuse, sans tâche ni ride, mais sainte et irrépréhensible (Citation de Eph.5,27)¹³²⁶.

Si le fondement de l'Eglise comme mère et école est l'« élection éternelle de Dieu », son secret est l'union au Christ. Car quand les élus sont greffés au corps de Christ, ils sont unis au Christ lui-même.

« Mesmes les esleus de Dieu sont tellement conioints en Iesus Christ, que, comme ils dépendent tous d'un chef, aussi sont-ils faits un mesme corps, voire avec telle liaison qu'on voit entre les membres d'un corps humain »¹³²⁷.

L'union d'un chrétien avec Christ est donc inséparable de l'union au corps du Christ : la notion de l'*insitio* en Christ est liée directement avec l'*insitio* dans l'Eglise¹³²⁸. Cette idée est réapparue dans son *sermon sur l'épître aux Ephésiens 2,3-6* : Calvin dit que l'union des fidèles avec Christ est accomplie dès que Jésus Christ les recueille en son corps¹³²⁹ : par la vertu de son Esprit, Christ ente (greffe) les fidèles en son corps, afin que de lui ils puisent la vie¹³³⁰. La participation à l'Eglise et la participation au Christ convergent pour Calvin¹³³¹. Dans le livre III. ii. 24 de l'*Institution chrétienne*, il met sur le même plan le fait que le fidèle devient un des membres du Christ, et l'union d'un fidèle avec Christ. Car le Christ lui-même s'unit sans cesse à son Eglise dans laquelle le Christ accomplit cette union. A l'instar de Calvin, K. Barth attache l'*unio mystica* au *corpus mysticum Christi* comme suit : « Il n'y a d'union mystique avec le Christ que dans le corps mystique du Christ. Le Christ vit en nous

l'Eglise est nommée la mere de tous (...) » *Sermon 30^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 645, cité par Richard Stauffer, « L'homilétique de Calvin », dans *Communion et communication : Structures d'unité et modèles de communication de l'Evangile*, Genève, Labor et Fides, 1978, p.58.

¹³²⁵ « Car nostre infirmité ne souffre pas que nous soyons retirez de l'escole, iusques à ce que nous ayons esté disciples tout le cours de nostre vie ». *IRC IV*. i. 4, p. 12.

¹³²⁶ « ... Quant au premier il monstre plus ce que continue de faire tous les iours Christ en ses esleuz, que ce qu'il a desia parfait. Car si de iour en iour il les (les élus) sanctifie, purge, polist et nettoye de leurs taches, certainement il appert qu'ils sont encores ridez et maculez, et qu'il défaut quelque chose à leur sanctification ». *IRC IV*. viii. 12, p. 165.

¹³²⁷ *IRC IV*. i. 2, p. 10.

¹³²⁸ Spijker, « Bucer's influence on Calvin : Church and Community », p. 38.

¹³²⁹ CO 51, col. 372.

¹³³⁰ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens 5,31*.

¹³³¹ *IRC IV* i. 2, p.10.

pour autant que nous vivons dans son peuple, comme membres de son corps, dans son Eglise
»¹³³².

Chez Calvin, l'union au Christ est le motif persistant de sa conception de l'Eglise. Ce qui fait l'Eglise c'est la promesse du Christ d'être avec elle jusqu'à la fin, celle de son union avec l'Eglise. Calvin relève une union entre Christ et son Eglise : « l'union spirituelle de Christ avec l'Eglise » (*de spirituali Christi unione cum ecclesia*) ou « la conjonction spirituelle qui est entre Christ et l'Eglise » (*de spirituali Christi et ecclesiae coniunctione*)¹³³³. Le fait qui caractérise que l'Eglise est le corps du Christ, consiste dans l'union avec Christ. L'ente au corps de Christ, c'est la condition nécessaire pour le salut chez Calvin :

« Car si nous ne sommes alliez avec tous les autres membres sous le chef commun, qui est Iesus Christ, nous ne pouvons avoir nulle espérance de l'héritage à venir »¹³³⁴.

L'Eglise est dépositaire du salut. Pour cette raison dans *le catéchisme de Genève*, Calvin définit l'Eglise comme « la compagnie des fidèles que Dieu a ordonné et élu à la vie éternelle »¹³³⁵. Cette définition joint l'Eglise qui se fonde sur l'« élection divine », et la « communion des fidèles » dans l'Eglise. Pour le chrétien, la communion des fidèles n'est pas simplement facultative. Le Christ invite les chrétiens à vivre dans l'Eglise en vue de la communion. Ce point est essentiel. La communion des fidèles veut dire être vraiment membre du Christ.

« Que nostre Seigneur Iesus Christ nous a appelez pour estre membres de son corps, que nous soyons unis ensemble »¹³³⁶.

Appelant cela la « communion secrète que les membres de Christ ont entre eux », Calvin avait une haute idée de l'unité et du consentement mutuel des membres de Christ¹³³⁷. En plus, comme A. Ganoczy l'a dit en insistant, la communication mutuelle des saints est demandée

¹³³² K. Barth, *Ethique II* (trad. par P. Secretan), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.128.

¹³³³ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 5,31-2. « Il faut aussi noter que S. Luc dit que ceux qui devaient être sauvés ont été ajoints à l'Eglise. Il montre que *le moyen pour obtenir salut est que nous soyons assemblés et unis avec l'Eglise* ». *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 2,47.

¹³³⁴ *IRC IV. i. 2*, p. 10. « Or celuy qui se séparera de ceste Eglise, par ce seul forfait, pour ce qu'il s'est retiré et séparé de l'union de Christ, n'aura point la vie éternelle, mais l'ire de Dieu demeure sur luy ». *CO 5*, col. 528.

¹³³⁵ *Le Catéchisme de Genève*, *CO 6*, col. 39.

¹³³⁶ *Sermon 11^e sur l'épître aux Galates*, *CO 50*, col. 414.

¹³³⁷ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,15.

non seulement comme « un fait » mais aussi comme une « obligation »¹³³⁸ : « Nous *devons* estre, dit Calvin, assurez d'estre membres de l'Eglise »¹³³⁹. La communion avec l'Eglise est donc de l'ordre d'une responsabilité, d'un devoir : « nous *devons* garder union ». Les chrétiens sont l'obligés d'avoir « une vraie union et sainte en l'Eglise »¹³⁴⁰. Car elle est catholique, au sens étymologique du mot : son unité dépasse les limites du temps et de l'espace¹³⁴¹.

1.2 La communion spirituelle et sociale des saints

S'il en est ainsi, quel est le caractère de la communion des fidèles ? Dans leur communion, les saints doivent mutuellement communiquer entre eux tous les dons qui leur sont conférés par Dieu¹³⁴². Cette communion est saisie par l'ordre à la fois *spirituel et social* selon Calvin.

1. Dans l'ordre spirituel, l'Eglise est plus qu'une assemblée du peuple. Les chrétiens ne constituent pas une société civile, mais étant greffés au corps du Christ, ils en sont vraiment devenus membres. L'analogie du corps humain que Calvin a fréquemment utilisée, dévoile la nature de cette communion comme dans l'organisme. Les membres sont « un cœur », « une âme » et « un esprit »¹³⁴³.

L'Eglise est un corps dont les croyants sont les membres et Christ la tête : c'est un mystère. C'est la raison pour laquelle il appelle l'Eglise « *corps mystique du Christ* », ce qui fait distinguer avec force l'Eglise avec l'assemblée profane¹³⁴⁴. Le corps mystique du Christ présente par essence les caractéristiques de la communion spirituelle. Avant tout cette communion spirituelle a rapport à la « foi commune » des chrétiens. « *La simple vérité de Dieu est le*

¹³³⁸ Ganoczy, Calvin. *Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 213.

¹³³⁹ IRC IV. i. 3, p. 11.

¹³⁴⁰ CO 28, col. 649.

¹³⁴¹ « C'est que l'Eglise universelle est toute la multitude laquelle diversité de nation qu'il y ait, ou distance de region, d'autant qu'elle est unie par le lien de religion ». IRC IV. i. 9, p. 20.

¹³⁴² Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 195. « Mais ce qu'il a reçu sera pour en communiquer aux autres, et le tout vient du chef ». CO 50, col. 560.

¹³⁴³ Cf. *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 4,32. Cf. *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,4.

¹³⁴⁴ IRC IV. xvii. 33, p. 423. « Car ils (l'Eglise aux Corinthiens) ne sont pas seulement un corps politique, mais ils sont le corps mystique et spirituel de Christ ». *Le Commentaire sur l'épître aux Corinthiens* 12,12.

lien de sainte union »¹³⁴⁵. La vérité de Dieu est l'objet de notre foi commune. Il n'y a pas de communion spirituelle sans cela¹³⁴⁶. Par rapport à la communion spirituelle, les fidèles ont en commun, « l'exhortation de l'Évangile », « la Cène », « le Baptême » et « le Père » que l'Écriture propose comme critères communs pour l'unité de l'Église¹³⁴⁷.

Mais la question qui se pose est : qu'est-ce que le but de la communion spirituelle des saints ? Il se trouve en l'édification de l'Église (*aedificatio ecclesiae*) ou le progrès des fidèles (*profectus fidelium*) :

« Il appert qu'à un chacun membre de l'Église est donnée la charge d'édifier les autres, selon la mesure de grâce qui est en luy (...) »¹³⁴⁸

Tout ce qui s'opère dans l'Église est au service de son édification. Celle-ci est la responsabilité de toute l'assemblée. Or nous rappelons que cette édification du corps du Christ à laquelle la communion spirituelle tend, ressort de l'incorporation avec Christ¹³⁴⁹. Parce que l'édification de l'Église n'appartient qu'à Jésus Christ¹³⁵⁰. L'édification de la communauté découle directement de la communion avec Jésus-Christ : c'est en même temps une conséquence nécessaire de l'action même du Saint-Esprit¹³⁵¹.

Il y a certes une communion spirituelle de l'Église dans la mesure où Jésus-Christ domine

¹³⁴⁵ *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 2,1.

¹³⁴⁶ Calvin affirme qu'il y a un lien de société commun entre tous les enfants d'Adam, c'est-à-dire, tout être humain a été fait à l' « image de Dieu » : « Nous n'avons point à regarder que c'est que les hommes méritent d'eux, mais plustost que nous devons considérer l'image de Dieu en tous, à laquelle nous devons tout honneur et dilection ». *IRC* III. vii. 6, p. 171. C'est là le fait essentiel qui détermine ce que doit être notre attitude les uns envers les autres. En vérité, dit Calvin, l'intention de Jésus dans la parabole du bon samaritain, était d'enseigner « que le mot de prochain s'estend indifféremment à tous les hommes pource que le genre humain est conjoint ensemble d'un lien sacré de communauté (*totum humanum genus sancto quodam societatis vinculo coniunctum sit*) ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 10,30. Cela signifie l' « image de Dieu ». Toutefois, Calvin a souligné que notre communion avec les chrétiens est plus proche que celle avec tout être humain.

¹³⁴⁷ *IRC* IV. i. 3, p. 11. *CO* 51, col. 529. « Sommes nous de son Église? Il faut avoir une conionction spirituelle avec tous fidèles. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, un seul rédempteur, une seule doctrine véritable, une seule Foy, un Baptesme, aussi nous faut il tous estre un corps. Il faut donc que nous ayons une conionction les uns avec les autres. Si un membre souffre, nous en devons tous avoir compassion. Or maintenant nous voyons qu'il n'est point question d'un membre : toute l'Église est en dispersion : icy une poignée, là une autre, nous avons tous un mesme Évangile, nous sommes environnez d'ennemis. Devons nous nous separer ? » *CO* 32, col. 460-1.

¹³⁴⁸ *IRC* IV. i. 12, p. 23.

¹³⁴⁹ *Ibid.*

¹³⁵⁰ Jaques Courvoisier, *De la réforme au protestantisme : essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Editions Beauchesne, 1977, p. 70-3.

¹³⁵¹ Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 273. « The Spirit labours for the church's edification ». Spijker, « Bucer's influence on Calvin : church and community », p. 39.

sur toute son Eglise ou, dit autrement, l'Eglise appartient au Christ¹³⁵². Il faut que la communion des fidèles dépende sans cesse de leur Rédempteur. Le fondement de la communion des fidèles consiste en l'union des fidèles avec Christ. Le Christ s'unit à la fois aux chrétiens et à l'Eglise. Dès lors, le Christ est le Chef (tête) de l'Eglise, des membres. Les fidèles doivent chercher le Chef et regarder le Maître céleste. Voici l'essence de la communion mutuelle spirituelle des saints : l'union avec le Christ qui est la tête du corps. Calvin prêche :

« Brief, saint Paul a voulu ici monstrier *l'union que nostre Seigneur Iesus Christ a avec tous fidèles* qui sont membres de son corps : comme toute la substance d'un arbre vient de la racine, et aussi toutes les vertus et facultez du corps viendront *de la teste* (tête) »¹³⁵³.

La communion des saints, l'édification comme son but, l'union des fidèles avec Christ comme l'accomplissement, tel est le centre du centre dans l'ecclésiologie calvinienne.

2. Selon Jane Dempsey Douglass, pour Calvin l'humanité restaurée n'est pas individuelle, mais sociale¹³⁵⁴. Cela nous semble valable. Il est vrai que la communion des saints est sociale. La vie nouvelle en Christ est essentiellement *communautaire* et *sociale*. Pour traiter de ce thème, on se reportera à André Biéler : dans sa monumentale thèse sur *la pensée économique et sociale de Calvin*, il relève à juste titre son principe de la communication matérielle comme conséquence de la communion spirituelle avec Christ. La fin et l'usage des grâces que nous avons reçues de Dieu sont une communication mutuelle parmi les fidèles, voire parmi les hommes.

Selon Calvin, dans l'Eglise, la communion spirituelle nouvelle conduit obligatoirement les fidèles à la communion sociale et fraternelle dans laquelle la communication matérielle ou financière est contenue. On lit dans *le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 2,44 : « Il

¹³⁵² CO 46, col. 620.

¹³⁵³ CO 50, col. 560. « Car quand nostre Seigneur Iesus Christ est appelé Fils unique de Dieu, non seulement les hommes, mais les Anges de paradis sont exclus d'une telle dignité: elle n'appartient donc qu'à Iesus Christ seul : mais d'autant que nous sommes associez avec luy, et qu'il ne veut point estre séparé de nous; mais *se declare estre nostre chef, et que nous avons union avec luy telle que les membres d'un corps ont avec la teste* ». CO 50, col. 586. T. F. Torrance souligne l'importance de l'union de l'Eglise avec Christ pour être son corps. « Par son union avec Christ, l'Eglise devient le corps dont il est la tête, de sorte que tout ce qui arrive à la tête arrive aux membres ». *Les Réformateurs et la fin des temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 35.

¹³⁵⁴ Jane Dempsey Douglass, « Calvin's relation to social and economic change », dans *Church & Society* 75, 1984, p. 75.

signifie donc qu'ils (les fidèles) ont été unis entre eux d'un amour vraiment fraternel et qu'ils l'ont montré en actes, les riches vendant leurs biens et possessions pour subvenir aux besoins des pauvres ». C'est une raison pour laquelle la communication matérielle est une expression de la communion spirituelle. « On ne peut séparer, affirme Biéler, la communion spirituelle de la communication des biens »¹³⁵⁵. La rédemption de Jésus-Christ en libérant les hommes de la servitude du péché, les provoque à rencontrer à nouveau leur prochain dans de vraies relations sociales¹³⁵⁶.

Au Moyen Age, on a pensé que la vie spirituelle doit rester dans l'éloignement des biens matériels. Par contre, Calvin insiste sur le fait que la vie spirituelle implique que le croyant assume devant Dieu la responsabilité pleine et entière de sa vie matérielle et de celle de toute la société. Biéler rappelle : « Les biens de ce monde sont destinés à être utilisés pour l'entretien de la vie de toute l'humanité... Les biens matériels ne sont pas destinés à être méprisés ou rejetés, mais leur destination est le service d'autrui »¹³⁵⁷.

Recevoir de Dieu les biens est de viser à les mettre au service d'autrui¹³⁵⁸. L'amour vrai s'exprime par des actes matériels. La mesure de la foi et de l'amour, c'est la mesure du don matériel¹³⁵⁹. Biéler insiste : « C'est donc à l'attitude du chrétien à l'égard des biens matériels que se juge sa vie spirituelle. Le comportement de l'homme envers l'argent est l'expression tangible de sa foi véritable »¹³⁶⁰. La redistribution des biens est la conséquence directe de la communion spirituelle en Christ¹³⁶¹. Biéler dit que « la communion mutuelle des croyants qui découle inévitablement de celle qu'ils ont personnellement avec Jésus-Christ se manifeste nécessairement de façon visible et concrète »¹³⁶². Calvin affirme que dans l'Eglise la communication des biens doit être considérée comme devoir nécessaire (*ita in ecclesia communicatio ex necessariis officiis censeri debet*)¹³⁶³.

Sous ce point de vue, Calvin a saisi à juste titre l'importance du diaconat¹³⁶⁴. La tradition antique et médiévale diminua le rôle du diacre. Le diaconat ne se réduit alors qu'à un rôle liturgique. Calvin pensait réévaluer le ministère de diacre, recréer le service du diaconat à

¹³⁵⁵ Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 346.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 345.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 321.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 315.

¹³⁵⁹ *Ibid.*, p. 350.

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 316.

¹³⁶¹ Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 46-9.

¹³⁶² Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 207.

¹³⁶³ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 9,12.

¹³⁶⁴ Ermanno Genre, *Le culte chrétien: une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 180-1.

l'instar de l'Eglise primitive (*Actes* 6,1-6). Car le diaconat est un « *ordo* » pour lui¹³⁶⁵. Calvin développe après Bucer une doctrine des quatre ministères (pasteur, docteur, ancien, diacre). Les diacres jouent un rôle qui permet de prendre soin des pauvres et des malades. A. Biéler explique l'office du diacre par rapport aux pauvres comme suit :

« Les diacres sont chargés de rétablir, entre les membres de la communauté, cette circulation des biens économiques qui manifeste la solidarité spirituelle des membres du corps de Christ »¹³⁶⁶.

Dans son œuvre, Calvin ne cesse de démontrer l'étroite relation entre le service de Dieu et la charité mutuelle des hommes. La communication mutuelle dans l'ecclésiologie et l'éthique sociale de Calvin devait finalement « tourner à la gloire de Dieu »¹³⁶⁷. La communion sociale des chrétiens, qui plus est, dépasse la notion des devoirs de charité envers son prochain. Se pose alors un problème plus fondamental : l'amour ou l'affection de l'amitié : « La solidarité ne saurait se limiter aux actes extérieurs : l'Évangile exige plus. Ou plutôt il veut conduire le croyant à la racine même ce qui la rend réellement possible et vraie : l'amour »¹³⁶⁸. Chez Calvin, la solidarité exige l'affection et la personnalité de l'agent¹³⁶⁹.

Telle est la pensée calvinienne qui mettait un accent fort sur le caractère social de l'Eglise. Le chrétien ne vit pas pour lui-même mais pour des autres¹³⁷⁰. Associé au Christ par la foi dans l'Eglise, il se doit de retrouver une juste relation avec son prochain par la communication mutuelle des biens¹³⁷¹. La communion spirituelle et la communion sociale ou la communication (matérielle) des biens sont réciproques. Dans la communion des saints sont déjà contenues ces deux dimensions. « Nous taschions de tousiours nous gouverner en telle union et fraternité, que chacun aide à son prochain (...) »¹³⁷² Pour Calvin, l'union en Christ est

¹³⁶⁵ Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, p. 381.

¹³⁶⁶ Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 50.

¹³⁶⁷ Voir le *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 25,20 et le *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 9,11.

¹³⁶⁸ Fuchs, *La morale selon Calvin*, p. 81.

¹³⁶⁹ « Ce qui gist non pas en s'acquittant seulement de tous les offices qui appartiennent à charité, mais en s'en acquittant d'une vraie affection d'amitié (...) Or le Seigneur requiert bien autre chose des Chrestiens qu'un visage ioyeux et alaigne, à ce qu'ils rendent leur bénéficence amiable par humanité et douceur. Premièrement il faut qu'ils prennent en eux la personne de celui qui a nécessité de secours, qu'ils ayent pitié de sa fortune comme s'ils la sentoient et soustenoient, et qu'ils soyent touchez d'une mesme affection de miséricorde à luy subvenir comme à eux-memes ». *IRC* III. vii. 7, p. 172-3.

¹³⁷⁰ *IRC* III. vii. 7, p. 172-3.

¹³⁷¹ Biéler, *L'humanisme social de Calvin*, p. 47.

¹³⁷² *CO* 51, col. 531. « ... puis que nous ayons la charité, qu'estans reconciliez à Dieu, nous soyons assujettis à luy pour plier sous son ioug: et puis que nous conversions avec nos prochains en vraye

inséparable de la *κοινωνία* ecclésiastique et des actions sociales de l'amour¹³⁷³.

Par cela, Calvin touche à l'ecclésiologie dans la perspective de l'élection et de la communion des fidèles. La véracité de l'union avec Christ se manifeste par la communion spirituelle et sociale des fidèles. La communion avec Christ est fondamentale dans la communion des saints, qui ont une préoccupation commune pour l'autre, afin que l'édification mutuelle de l'Eglise puisse devenir une réalité¹³⁷⁴.

union et fraternité ». *CO* 53, col. 82. « Car il (Paul) ne veut pas que chacun soit adonné à soi-même en particulier, mais qu'avec l'amour et l'étude de la vérité ils conjoignent aussi l'affection de communiquer ensemble, afin qu'ils profitent paisiblement les uns avec les autres ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,15.

¹³⁷³ Billings, « United to God through Christ : Assessing Calvin on the Question of Deification », p. 307.

¹³⁷⁴ Spijker, « Bucer's Influence on Calvin : Church and Community », p. 41.

2. L'union par la prédication

Reprenant un concept de Luther, Calvin a considéré comme *notae ecclesiae*, c'est-à-dire comme signes de la véritable Eglise : la « prédication » et les « Sacrements ». Il y a une Eglise « partout où nous voyons la parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ »¹³⁷⁵. La foi des fidèles comme le don de Dieu a pour cause unique l'élection et l'opération divine. Cependant, cette foi est suscitée et nourrie par des paroles et des gestes proprement humains¹³⁷⁶. A cet égard, Dieu utilise selon son bon plaisir des moyens charnels ou des éléments matériels : K. Lehmkuhler les caractérise comme la « corporéité des moyens de grâce »¹³⁷⁷. Par rapport aux moyens de grâce, Calvin a marché sur une *via media* (une voie du milieu), qui n'est, ni le catholicisme ni le lisme¹³⁷⁸. N'étant pas enchaîné aux moyens de grâce, Dieu pourtant s'en sert :

« Nous voyons que Dieu, combien qu'il peut eslever en un moment les siens en perfection, les veut *néanmoins* faire croistre petit à petit sous la nourriture de l'Eglise (...) Car combien que sa vertu ne soit point attachée à nuls moyens externes, il a *cependant* voulu nous astreindre à ceste façon ordinaire »¹³⁷⁹.

¹³⁷⁵ IRC IV. i. 9, p. 20. « ...c'est d'autant qu'il a établi Eglise entre nous, et qu'il veut que sa parole s'y presche, que les sacremens y soyent administrez (...) » *Sermon 11^e sur la première épître à Timothée*, CO 53, col. 122.

¹³⁷⁶ Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, p. 128.

¹³⁷⁷ Karsten Lehmkuhler, « Parole et Sacrements », dans *Introduction à la théologie systématique*, p. 305.

¹³⁷⁸ Le catholicisme a fait attacher d'une part la puissance de Dieu à ces moyens extérieurs en assimilant l'Eglise catholique à l'Esprit. D'autre part, les anabaptistes et les libertins spirituels ayant une tendance radicale au temps de Calvin, ont voulu les rejeter. Ils se portent à mépriser les assemblées publiques et à croire que la prédication est inutile et superflue. Voir *le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 5,20. Calvin a choisi la *via media* (une voie du milieu) entre eux. Le principe théologique de Calvin se trouve dans la *via media* qui évite les erreurs des extrêmes.

¹³⁷⁹ IRC IV. i. 5, p. 13, 15. « Dieu pourrait faire ceci (l'œuvre du ministère) par soi-même, s'il le voulait ; il a confié cette charge au ministère des hommes ». *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 4,12. « Quand on vient à parler de la cause formelle, il est vrai que le Saint-Esprit tient la première place et, avec lui, l'instrument intérieur que sont la prédication de l'Evangile et le baptême. Au reste, bien que Dieu seul agisse par la puissance intérieure de son Esprit, cela n'empêche point que, selon son bon plaisir, il utilise les instruments et les moyens qu'il estime convenables. Non pas que Dieu ôte quelque chose ou de son Esprit ou du sang de Jésus-Christ pour l'enfermer dans l'élément visible, mais parce qu'il veut que le signe soit une aide pour notre faiblesse ». *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 22,16.

« Bien que Dieu use de telles aides selon que la faiblesse des hommes l'exige, toutefois je nie que sa grâce soit là enfermée et limitée »¹³⁸⁰.

La grâce rédemptrice de Dieu qui appelle l'homme déchu à une vie nouvelle crée la communauté de l'Eglise. Celle-ci est la création de la grâce, mais en même temps la grâce rédemptrice de Dieu agit dans la communauté que Dieu a créée. Selon Calvin, comme l'Ecriture en témoigne, l'Eglise est édifiée sur le fondement des Prophètes et des Apôtres. Ce fondement est la doctrine, autrement dit la Parole de Dieu, qui vise au Christ. L'ensemble des Ecritures a pour unique objet Jésus-Christ, le seul fondement¹³⁸¹. L'Eglise a été de tout temps fondée sur la parole de Dieu, puisque Jésus Christ ne règne que par sa Parole. Celle-ci a précédé l'Eglise, l'a dressée, comme on pose le fondement avant l'édifice¹³⁸². Comme chez Luther, chez Calvin, l'Eglise est donc « création de la Parole de Dieu » (*creatura verbi divini*).

La grâce de la rédemption et de la réconciliation se donne par Jésus Christ. L'homme peut s'approprier cette grâce par l'union avec lui. Mais comment une telle union s'effectue-t-elle ? Par quel moyen, Dieu se communique-t-il à l'homme ? Comment est-ce possible ? C'est tout d'abord par la prédication de l'Evangile : « *L'Eglise ne se peut édifier que par la prédication externe (...)* »¹³⁸³ « Le moyen de maintenir l'Eglise, c'est *la predication* »¹³⁸⁴.

La prédication est le moyen essentiel que Dieu a institué pour y être présent. Comme un vecteur de salut, elle ne consiste pas simplement à transmettre une information, mais elle présente le Christ puis modifie une situation devant Dieu¹³⁸⁵. En poussant un peu plus la discussion, comme B. A. Gerrish l'a fait en insistant, la prédication est l'instrument par lequel l'union avec Christ est effectuée et ses grâces nous sont communiquées. Pour le dire autrement, il est essentiel que la prédication ne soit pas une simple invitation à la communion avec Christ, mais un moyen efficace par lequel la communion avec le Christ se réalise sans aucun doute¹³⁸⁶. Calvin qualifie la prédication de « *lien sacré de l'union* » (*sacrum unitatis vincu-*

¹³⁸⁰ *Le Commentaire sur l'Evangile de Marc* 16,16.

¹³⁸¹ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,20. Millet, « Jean Calvin et la Parole de Dieu », p. 10.

¹³⁸² *IRC* I. vii. 2, p. 94.

¹³⁸³ *IRC* IV. i. 5, p. 15-6.

¹³⁸⁴ *CO* 54, col. 419.

¹³⁸⁵ Fritz Lienhard, « Le langage et la Cène », *Recherches de science religieuse* 91, 2003, p. 175.

¹³⁸⁶ B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude, The Eucharistic Theology of John Calvin*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, p. 76, 84. « Pour conduire et amener à effet le salut des fidèles, la prédication est l'instrument ; bien qu'il ne puisse rien faire avancer sans l'Esprit de Dieu, toutefois si l'Esprit besogne au-dedans, il montre et déploie puissamment son opération et son efficacité ». *Le Commentaire sur l'épître aux Romains* 11,14. S'il en est ainsi, pour quelle raison la prédication du ministre permet-elle d'apporter l'union avec Christ ? Comme nous l'avons déjà dit, cette union naît de la foi, la mère de la

lum » pour, d'une part unir le fidèle au Christ et d'autre part, unir les fidèles les uns aux autres¹³⁸⁷. Elle est la « principale force et quasi l'âme de l'Eglise »¹³⁸⁸.

Pourquoi avoir besoin de la prédication ? Sa nécessité ne tient pas à Dieu-même. Elle concerne l'infirmité de la nature humaine. « Car il n'y a doute, quand il escrit que la foy sera abolie, que *cela ne se rapporte au ministère de l'Eglise et à la prédication qui sert aujourdhuy à nostre infirmité* »¹³⁸⁹. L'être humain est en ce monde créature fragile et pécheresse au sens où son âme est enchaînée au corps et remplie d'iniquités. Pour cette raison la prédication se révèle nécessaire. Selon Calvin, à cause de l'infirmité de la nature humaine, Dieu choisit de nous parler « de façon humaine par ses messagers », il utilise une « façon familière d'enseigner », la prédication¹³⁹⁰. Calvin emploie souvent la notion d'accommodation ou d'adaptation de Dieu par rapport non seulement à la « Parole écrite », mais aussi à la « Parole prêchée »¹³⁹¹.

« Quand l'Evangile nous est preche, c'est autant comme si Dieu descendoit à nous, il s'accommode ainsi a nostre petitesse »¹³⁹².

La prédication est l'instrument par lequel Jésus Christ, avec toutes ses grâces peut nous être donné. Ici encore se pose une question cruciale. Comment la prédication qui a pour but de représenter l'image et la présence du Christ devient-elle la Parole de Dieu ? La parole annoncée devient-elle automatiquement la Parole de Dieu ? Quelle est la raison décisive qui fait qu'elle devienne la Parole de Dieu ? C'est évidemment par l'action de Saint Esprit. Calvin considère la prédication comme un instrument, c'est aussi ce qu'il a vu dans la sainte cène : la vertu de l'instrument n'est pas en soi-même. Si l'instrument n'a pas la vertu, il n'est que vide¹³⁹³. Etant donné que l'Esprit Saint agit intérieurement dans la prédication, de telle sorte que cette dernière devient la Parole de Dieu : « La prédication ne git point seulement en la

foi est la prédication. C'est pour cela que la prédication engendre et enfante la foi puis celle-ci permet d'entrer dans l'union avec Christ. *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 13,5. Calvin écrit : « si la prédication de l'Evangile est ôtée, il n'y aura plus de foi (...) S. Luc conjoint la foi avec la prédication et la doctrine ». *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 16,32.

¹³⁸⁷ IRC IV. i. 5, p. 15.

¹³⁸⁸ IRC IV. ii. 7, p. 48.

¹³⁸⁹ IRC III. ii. 13, p. 31.

¹³⁹⁰ IRC IV. i. 5, p. 14-5.

¹³⁹¹ Millet, « Jean Calvin et la Parole de Dieu », p. 14.

¹³⁹² *Sermon 26^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 565.

¹³⁹³ Thomas J. Davis, *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, Michigan, Baker Academic, 2008, p. 101-2.

voix externe, mais aussi *en l'opération secrète du S. Esprit (...) »*¹³⁹⁴

L'illumination du Saint Esprit prouve dans le cœur des fidèles que la parole annoncée est la Parole de Dieu. Le plus éminent acte du Saint Esprit chez Calvin est finalement l'illumination directe des fidèles par lui, afin qu'ils comprennent la parole annoncée :

« L'esprit de l'homme est aveugle *jusqu'à ce qu'il soit illuminé du Saint-Esprit »*¹³⁹⁵.

« On comprend la vérité de Dieu, quand le Saint Esprit l'imprime et engrave en nos cœurs »¹³⁹⁶.

« La Parolle nue ne profite de rien *sans illumination du S. Esprit »* (*Sine Spiritus sancti illuminatione, verbo nihil agitur*)¹³⁹⁷.

C'est ce que Calvin appelle le « témoignage intérieur du Saint-Esprit ». Cette action du Saint-Esprit peut se situer à plusieurs niveaux. Le Saint-Esprit agit non seulement au moment où le prédicateur travaille le texte biblique mais aussi au moment où il prêche. Lorsque les auditeurs n'ont pas entendu la parole du prédicateur comme son de la voix de l'homme s'écoulant en l'air, mais comme la doctrine de Dieu, le Saint-Esprit y agit intérieurement et dynamiquement. Ils sentent et expérimentent en eux-mêmes une vertu Divine par l'action du Saint-Esprit. Dieu fait par la vertu de son Esprit que la doctrine ou la prédication du pasteur soit efficace¹³⁹⁸. La prière d'illumination au cours du culte réformé avant les lectures bibliques veut dire que l'Esprit éclaire aussi bien le prédicateur que les auditeurs.

Cette vie en Dieu nous *est communiquée par la Parole*¹³⁹⁹. Par la prédication de l'Évangile, le Saint-Esprit appelle, assemble, éclaire et sanctifie les saints. Le Saint Esprit seul fait la prédication efficace. L'illumination de la Parole par l'Esprit établit à nouveau la relation du *verbum externum* et du *verbum internum*¹⁴⁰⁰. Telle est l'opération de la Parole par le

¹³⁹⁴ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,45.

¹³⁹⁵ « *Caecam esse hominis mentem, donec a Dei spiritu illuminetur* ». *Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio*, CO 7, col. 594, cité, par Malet, *Dieu selon Calvin*, p. 178.

¹³⁹⁶ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,69.

¹³⁹⁷ *IRC* III. ii. 33, p. 53.

¹³⁹⁸ « Or nous savons que nos âmes sont repues par la doctrine de l'Évangile, quand elle besogne en nous avec efficacité par la puissance du Saint-Esprit ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,27.

¹³⁹⁹ *Le Commentaire sur la première épître de Pierre* 1,25.

¹⁴⁰⁰ D. Müller écrit : « Je suis frappé de constater que la théorie homilétique de Calvin -comme d'ailleurs celle de Luther- transcende la séparation abstraite du savoir intellectuel et du vécu religieux, en comprenant la prédication comme dialectique de la Parole et de l'Esprit. Ce trait fondamental n'a pas toujours été compris par la suite. La distinction et l'articulation du *verbum externum* et du *verbum internum*, communes à Luther et à Calvin, empêchaient toute identification massive et statique de la

Saint-Esprit. Dieu est conjoint avec son instrument pour l'œuvre de la rédemption, la vertu de son Esprit est conjointe avec le labeur de l'homme (*cum hominis opera*) sans l'anéantir¹⁴⁰¹.

Pour Calvin la prédication est la réalisation directe de l'œuvre rédemptrice du Christ, sans celle-ci, la passion et la mort du Christ sont inutiles¹⁴⁰². La grâce du Christ est offerte « dans l'ici et le maintenant », par l'instrument de la prédication¹⁴⁰³. Calvin a cru qu'une telle expérience de la grâce par la prédication a un rapport avec le présent, plutôt qu'avec le passé¹⁴⁰⁴. C'est avec « Christ vivant » que le chrétien a une relation et c'est Christ vivant à qui doit être joint pour avoir les bienfaits du Christ. Brian Gerrish a dit : « The idea of Christ's living presence, effected through the Word of God, is the heart of Calvin's gospel »¹⁴⁰⁵.

La prédication est l'instrument d'une union des fidèles avec Christ. La prédication dont Dieu se sert pour gouverner son Eglise, est « comme la jointure des nerfs, *pour unir les fidèles en un corps* »¹⁴⁰⁶. Elle est le moyen essentiel pour les faire croître entièrement en celui qui est le Christ, leur tête. De ce fait, le but de la prédication doit être l'union avec Christ, comme le disent Olivier Millet et Dawn DeVries¹⁴⁰⁷. Thomas J. Davis écrit pareillement : « As Calvin saw it, the purpose of preaching, in short, is that it is an instrument, along with others such as the Holy Supper, that *unites the Christian with Christ* »¹⁴⁰⁸. A travers le moyen de la prédication, le Christ ressuscité se rend présent à son Eglise, comme lorsqu'il était au milieu de ses disciples. Comme le souligne R. Stauffer, la prédication du prédicateur illumi-

Bible écrite et de la Parole de Dieu prêchée et actualisée. La relation de l'Eglise et de la Parole n'était pas fondée dans la lettre de l'Ecriture, mais dans l'agir de l'Esprit. Je suis d'avis que l'oubli de cette dialectique essentielle est à la racine de deux erreurs contraires et similaires : le fondamentalisme et l'illuminationisme ». Denis Müller, « Autorité du message et contexte autoritaire », dans *Communion et communication*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 118. Cf. Michel Bertrand, *l'Eglise dans l'espace public : de quel droit prend-elle part à ses débats ?*, Genève/Lyon, Labor et Fides/Olivétan, 2011, p. 239-41.

¹⁴⁰¹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 9,1.

¹⁴⁰² La mort et passion de notre Seigneur Iesus Christ nous seroit inutile, sinon d'autant que le témoignage nous en seroit rendu par l'Evangile ». *CO* 53, col. 176.

¹⁴⁰³ « Ainsi donc que nous estimions tellement la grace spirituelle qui nous a este donnée en nostre Seigneur Iesus Christ, et laquelle nous est offerte tous les iours par la predication de l'Evangile ». *CO* 46, col. 913-4.

¹⁴⁰⁴ Davis, *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, p. 99-100.

¹⁴⁰⁵ B. A. Gerrish, « John Calvin and Reformed Doctrine of the Lord's Supper », *McCormick Quarterly* 22, 1969, p. 92.

¹⁴⁰⁶ *IRC* IV. iii. 2, p. 56.

¹⁴⁰⁷ Olivier Millet, « Calvin, homme de parole, interprète de la Bible et écrivain », *Revue réformée* 254, 2010, p. 49: « Les sermons (de Calvin) sur le Nouveau Testament insistent, eux, sur l'œuvre rédemptrice du Christ, et sur l'union des fidèles avec leur Sauveur, en vue de la vie nouvelle des régénérés ». Cf. Dawn DeVries, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*, Louisville, Westminster John Knox, 1996, p. 33.

¹⁴⁰⁸ Davis, *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, p. 102.

née par le Saint Esprit n'est rien de moins qu'une « christophanie »¹⁴⁰⁹. Dawn DeVries souligne dans le même souffle que la fonction de la parole prononcée pour Calvin est de rendre présent le Christ, si bien que Madame DeVries dépeint la prédication comme une parole sacramentelle : de présenter ou de représenter Christ (*Christus praesens*)¹⁴¹⁰. Calvin lui-même dit que la prédication est le « miroir auquel nous contemplons sa face (celle du Fils de Dieu) »¹⁴¹¹. Thomas J. Davis soutient que la présence même du Christ est la raison d'être de la prédication¹⁴¹².

¹⁴⁰⁹ Stauffer, « L'homilétique de Calvin », p. 59.

¹⁴¹⁰ DeVries, *Ibid*, p. 3, 16-8.

¹⁴¹¹ *Sermon 31^e sur l'Harmonie Evangilique*, CO 46, col. 378.

¹⁴¹² Davis, *Ibid*.

3. L'union par le sacrement

Selon Calvin, l'union avec Christ est un mystère incompréhensible. Ce mystère nous est cependant présenté par les sacrements qui sont « *des signes visibles* fort propres à notre petitesse »¹⁴¹³. Comme J. Boisset le dit, la nature des sacrements est « de présenter, *sous un signe visible, les vérités invisibles* »¹⁴¹⁴. Le croyant doit dépasser le signe visible du sacrement pour atteindre la réalité spirituelle pour ainsi dire la « vérité du réel »¹⁴¹⁵. D'où, Calvin fait valoir qu'« aux choses corporelles nous contemplons et pensons les choses spirituelles »¹⁴¹⁶. Les éléments matériels des sacrements amènent le croyant aux mystères divins, de plus ils le conduisent jusqu'à Dieu qui est l'auteur et des sacrements et de tous les autres biens¹⁴¹⁷.

« Quand nous voudrions user des Sacremens ainsi que Dieu l'ordonne, il faut qu'ils soyent comme des eschelles pour nous eslever en haut : car nous sommes pesans et grossiers : et nous sommes retenus ici bas. D'autant donc que nous ne pouvons pas voler si haut iusques à approcher de Dieu, il nous a ordonné les Sacremens, comme des eschelles »¹⁴¹⁸.

Comme la prédication, les sacrements, selon R. Wallace ont été donnés en vue de *témoigner* du mystère spirituel qui ne peut pas se voir à l'œil ni se comprendre en l'entendement humain¹⁴¹⁹. Les sacrements sont non seulement « signes », « témoignage » de l'union au Christ mais aussi son « sceau »¹⁴²⁰ ou son « gage »¹⁴²¹.

¹⁴¹³ IRC IV. xvii. 1, p. 375. « Car comme ainsi soit que ce nous soit une chose incomprehensible, non seulement à l'œil, mais à nostre sens naturel, que la communication que nous avons au corps de Iesus Christ, elle nous est là visiblement monstrée ». CO 5, col. 439.

¹⁴¹⁴ Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, p. 268. Dans le *Commentaire sur l'épître à Tite* 3,5, Calvin écrit : « sa grâce est invisible et cachée, un signe visible d'icelle nous est montré au Bastesme ».

¹⁴¹⁵ « Car l'homme fidèle en voyant le Sacrement ne s'arreste point à l'exteriorité, mais d'une sainte considération s'eslève à contempler les hauts mystères qui y sont cachez, selon la convenance de la figure charnelle avec la chose spirituelle ». IRC IV. xiv. 5, p. 293.

¹⁴¹⁶ IRC IV. xv. 14, p. 329.

¹⁴¹⁷ Brunet, *La spiritualité calvinienne*, p. 398. Voir IRC IV. xiv. 12, p. 300. « Le vray usage et legitime des Sacremens, est de nous conduire droit à nostre Seigneur Iesus Christ, autrement nous en faisons comme des idoles ». *Sermon 40^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 749.

¹⁴¹⁸ *Sermon 1^e sur les chapitres XI et XII de la première épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 587.

¹⁴¹⁹ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 144.

¹⁴²⁰ Selon K. Lehmkuhler : « Un sceau n'est pas seulement un symbole, il détient aussi une certaine force : à travers le sceau, une autorité est reconnue ». « Parole et Sacrements », p. 309.

¹⁴²¹ Tamburello, *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, p. 99. « Ainsi pareillement il repait et nourrit spirituellement la foy par les Sacremens, lesquels n'ont autre office que

Pour Calvin, les sacrements ont le même rôle que la prédication : « les sacrements n'ont d'autre office que la Parole de Dieu : c'est de nous offrir et présenter Jésus-Christ et, en lui, les trésors de la grâce céleste »¹⁴²². C'est seulement le mode de cette *présentation* qui est changé : Marc Vial écrit :

« On pourrait dire que ce que la prédication de la Parole *présente*, le sacrement le *re-présente* : la même grâce qui est « entendue à travers des signes vocaux, est « vue », « touchée », « goûtée » et « sentie » par le biais de signes sensibles (l'eau du baptême, le pain et le vin de la Cène). C'est ainsi qu'à l'instar d'Augustin, Calvin peut parler du sacrement comme d'une « parole visible » »¹⁴²³.

C'est la raison pour laquelle le sacrement est « une autre aide prochaine et semblable » à la prédication de l'Évangile, pour soutenir et confirmer notre foi¹⁴²⁴. Calvin le définit comme suit :

« Nous disons que Sacrement est un signe extérieur, par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confermer l'imbécillité de nostre foy ; et nous mutuellement rendons tesmoignage tant devant luy et les Anges que devant les hommes, que nous le tenons pour notre Dieu »¹⁴²⁵.

Selon cette définition, le Sacrement confirme, d'une part, la promesse de Dieu, d'autre part, fait confesser notre piété et notre foi envers Dieu. Il est donc une action divine, mais aussi une action humaine¹⁴²⁶.

Calvin estime très haute la valeur du Sacrement. Parce qu'aux sacrements, le Seigneur figure lui-même et ses bienfaits comme représentation, de plus, il accomplit réellement ce qu'il figure.

de nous représenter les promesses d'iceluy devant nos yeux, et mesme nous en estre gage ». *IRC IV*. xiv. 12, p. 300.

¹⁴²² *IRC IV*. xiv. 17, p. 305. Calvin parle d'ailleurs des sacrements comme d'un « miroir ». Les sacrements sont comme d'un « miroir auquel nous contemplons nostre Seigneur Jésus crucifié ». *CO 5*, col. 437.

¹⁴²³ Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, p. 144.

¹⁴²⁴ *IRC IV*. xiv. 1, p. 289.

¹⁴²⁵ *Ibid.*

¹⁴²⁶ Lehmkuhler, « Parole et Sacrements », p. 309.

« Les Sacrements nous apportent promesses tresclaires, et ont cela particulier outre la Parolle, qu'ils nous les représentent au vif comme en peinture »¹⁴²⁷.

« Par iceux Sacrements, comme desia devant a esté dit, il se manifeste à nous selon qu'il est donné à nostre sens hebeté de le pouvoir cognoistre, et nous testifie son bon vouloir envers nous plus expressement que par la parolle »¹⁴²⁸.

En dépit d'une haute valeur reconnue aux sacrements, il est nécessaire de considérer deux points.

1. Les sacrements sont des « *appendices* » de l'Évangile et de la Parole, autrement dit des « dépendances » de l'Évangile. Du fait que, sous la plume de Calvin, le terme « *appendices* », n'a aucun sens péjoratif, il entend dire par cette expression que la Parole et les sacrements sont *inséparables*¹⁴²⁹.

« Parce que le témoignage de l'Évangile est engravé dans les sacrements, il ne faut pas estimer par eux-mêmes, ni à part : mais on doit les conjoindre avec l'Évangile duquel ils sont *dépendances* (*appendices* en latin) »¹⁴³⁰.

« En quoy nous voyons que Sacrement n'est jamais sans que la parolle de Dieu précède ; mais est à icelle adiousté comme une appendance (*appendicem*) ordonnée pour la signer, la confirmer et de plus fort certifier envers nous, comme nostre Seigneur voit qu'il est de mestier à l'ignorance de nostre sens, puis à la tardiveté et infirmité de nostre chair »¹⁴³¹.

Ces passages déclarent que les sacrements à l'égard de la Parole sont toujours tributaires d'elle. La Parole *avant* le sacrement ! La Parole que l'on appelle la promesse de salut de Dieu,

¹⁴²⁷ IRC IV. xiv. 5, p. 293.

¹⁴²⁸ IRC IV. xiv. 6, p. 294.

¹⁴²⁹ Ganoczy, Calvin. *Théologien de l'Église et du ministère*, p. 337.

¹⁴³⁰ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,19. Le texte latin : « *Sed quia sacramentis insculptum est evangelii testimonium, non sunt per se neque seorsum aestimanda, sed cum evangelio coniungi debent, cuius sunt appendices* ». CO 50, col. 19. « Mesme on sait que depuis le commencement du monde, quand Dieu a donné quelque signe aux Pères, il l'a conioint d'un lien inséparable avec doctrine, pource que sans icelle le regard muet ne peut sinon estonner noz sens ». IRC IV. xiv. 4, p. 292.

¹⁴³¹ IRC IV. xiv. 3, p. 290.

fait ainsi le sacrement (*Verbum facit sacramentum*)¹⁴³² : elle nous enseigne et nous fait savoir *ce que veut dire le signe visible*. Si les sacrements se séparent de la Parole, ils n'ont aucune valeur, si bien qu'il reste un « fantôme sans vie » qui serait « dénudé de toute sa puissance ». En effet, Calvin appelle les sacrements sans la Parole « ombres vaines et insignifiantes ». La Parole rend vraiment ainsi l'action du sacrement en elle-même efficace dans la mesure où cette efficacité ne lui est jamais donnée sans la Parole¹⁴³³.

S'appuyant sur les promesses de Dieu que la Parole expose, les sacrements sont les sceaux qui garantissent la fidélité de Dieu à ses promesses¹⁴³⁴. C'est la raison pour laquelle les Ordonnances ecclésiastiques de Genève de 1541 stipulent que les fonds baptismaux et la table de communion doivent être placés dans la proximité de la chaire, ce qui montre concrètement la dépendance des sacrements à l'égard de la Parole¹⁴³⁵.

2. S'il y a *avant* les sacrements la Parole de l'institution, *après* les sacrements il y a l'Esprit, qui engendre, entretient, conserve, et établit la foi, d'autant que l'efficacité des sacrements ne concerne pas uniquement notre compréhension de la Parole¹⁴³⁶. Calvin rejette la conception de la vertu intrinsèque attribuée aux sacrements (*ex opere operato*). Les sacrements en tant que tels n'ont pas une vertu perpétuelle¹⁴³⁷. Car alors même que les sacrements ont eu une promesse préalable, leur effet ne saurait être sans la foi¹⁴³⁸. Il faut *le signifier* par la foi des fidèles concernant le sacrement : « Et ne servent ou profitent de rien, sinon à ceux des-

¹⁴³² « La Parolle, dit Augustin, soit adioustée à l'élément, et il sera fait Sacrement ». *IRC IV*. xix. 5, p. 473. « ... la parolle de Dieu sans laquelle les Sacremens mesmes ne sont pas Sacremens (...) » *IRC IV*. xviii. 20, p. 467.

¹⁴³³ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 136.

¹⁴³⁴ Selon Cornelis P. Venema, les sacrements attestent et ratifient la bienveillance et faveur de Dieu envers nous. *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 216.

¹⁴³⁵ « *Que les tables soient près de la chaire, afin que le mystère se puisse mieux commodément exposer près des tables... Que les pierres du baptistère soient auprès de la chaire, afin qu'il y ait meilleure audience à réciter le mystère et l'usage du baptême* ». cité par André Biéler, *Liturgie et architecture et le temps des chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 117.

¹⁴³⁶ *IRC IV*. xiv. 9, p. 297.

¹⁴³⁷ « Et ne nous fault pas imaginer, qu'il y ait là (les sacrements) quelque vertu enclose ». *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 115.

¹⁴³⁸ Cf. Lehmkuhler, « Parole et Sacrements », p. 310. Cf. Venema, *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 216. Selon F. Wendel la nécessité de la foi dans l'usage des sacrements prend un accent particulier chez Calvin et cette foi se rattache à l'élection, d'autant que l'efficacité du sacrement en dépend étroitement. *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 241.

quels ils sont prins et receuz par foy »¹⁴³⁹. Le sacrement institué par la Parole de Dieu doit être nourri *par la foi*.

« Parquoy il est trescertain que nostre Seigneur, tant en sa sainte parolle qu'en ses Sacremens, nous présente à tous sa miséricorde et la grâce de sa bonne volonté, mais *elle n'est acceptée que de ceux qui reçoivent et la Parolle et les Sacremens en certaine foy* »¹⁴⁴⁰.

La vertu de la Parole dans les sacrements, gît non pas en ce qu'elle est prononcée, mais *en ce qu'elle est crue et reçue*. Ayant la foi, ce « sujet » ou ce « soi » est davantage mis en valeur pour Calvin. « Nous n'avons autre chose de ce Sacrement, sinon autant que nous en recevons par foy »¹⁴⁴¹. Il est important qu'il retienne *par la foi* la promesse qui a été donnée de Dieu aux sacrements. La foi apporte aussi bien leur signification que *leur effet*. Dans *le Catéchisme de Genève*, Calvin écrit en clair :

« Comment donc, et quand est-ce que les Sacremens produisent leur effect ? Quand on les receoit en Foy, cherchant seulement Iesus Christ et sa grace »¹⁴⁴².

Calvin est conscient du fait que les signes sacramentels ne désignent la réalité divine que par l'approche de la foi¹⁴⁴³. En revanche, Luther et les luthériens insistent sur l'acte de Dieu qui les accomplit et agit en eux, plutôt que sur la foi des fidèles, si bien que les sacrements consistent en un mouvement de Dieu qui vient à eux, qui se met en relation et entre en contact avec eux. C'est la Parole de Dieu qui fait le sacrement, non la foi de l'homme. La vérité des sacrements ne dépend pas de celui qui les reçoit. Et pourtant, c'est la foi qui le reçoit¹⁴⁴⁴.

¹⁴³⁹ IRC IV. xiv. 16, p. 305.

¹⁴⁴⁰ IRC IV. xiv. 7, p. 295.

¹⁴⁴¹ IRC IV. xv. 15, p. 329. « *Caeterum, ex hoc sacramento, quemadmodum ex aliis omnibus, nihil assequimur nisi quantum fide accipimus* ». Lors du repas sacré, la foi est davantage mise en évidence : « Recevoir Christ lui-même *en vraie foi* ». « faire participer au Christ *par foi* » (*fide nos facit eius participes*). IRC IV. xvii. 5.

¹⁴⁴² *Le catéchisme de Genève*, CO 6, col. 113.

¹⁴⁴³ Lienhard, « Le langage et la Cène », p. 175. Commentant « Ceci est mon corps » du 24^e verset du chapitre XI de la 1^{ère} épître aux Corinthiens, Calvin parle avec clarté : « Rejetant donc la rêverie des papistes, voyons comment le corps de Christ nous est donné. Certains exposent qu'il nous est donné, quand nous sommes faits participants de tous les biens que Christ nous a acquis en son corps, quand, dis-je, nous recevons *par la foi* Christ crucifié et ressuscité pour nous, et que *par ce moyen* nous communions à tous ses biens avec efficace ». C'est la foi que provoque la vraie participation à la Cène et son efficacité.

¹⁴⁴⁴ André Gounelle, *La Cène : sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 20-2.

Pour le réformateur de Genève, l'effet de ce sacrement saisi par la foi soutient paradoxalement la foi : « Or ceste considération doit estre principale aux Sacremens, qu'ils sont pour servir à nostre foy envers Dieu (...) Les sacremens n'auroyent guères de vigueur s'ils ne seroyent à soustenir nostre foy »¹⁴⁴⁵. Pour cette raison, la foi et les sacrements sont en rapport dialectique. Par la foi, le chrétien prend à part au sacrement, en même temps, la foi s'enrichit du sacrement et elle est augmentée par lui. « D'où il s'ensuit que ce (les sacrements) sont non seulement des signes de confession devant les hommes, mais aussi des appuis pour la foi au-dessus »¹⁴⁴⁶. Si Calvin saisit en rapport dialectique la foi et les sacrements, c'est l'essence de la foi. Parce que celle-ci connaît tous les jours quelque nouvel accroissement¹⁴⁴⁷.

Dans les sacrements, l'action du Saint Esprit est *vitale* : de même que, lorsqu'il s'agit de la Parole, le Saint Esprit œuvre par elle pour engendrer la foi dans le cœur des fidèles, de même il intervient dans les sacrements, afin de les faire accepter et d'y faire découvrir Jésus-Christ : l'Esprit œuvre par les sacrements pour réellement accomplir ce qui est signifié dans les sacrements.

Etant donné que l'union avec Christ dépend uniquement de l'œuvre de l'Esprit, les sacrements, qui sont les « sceaux » de cette union, ne sont efficaces que par la puissance souveraine de l'Esprit¹⁴⁴⁸.

« Au reste, ils produisent lors leur efficace, quand le Maistre interieur des âmes y adiouste sa vertu : par laquelle seule les cœurs sont percez, et les affections touchées pour y donner entrée aux Sacremens. Si cestuy-là (l'Esprit) défaut, ils ne peuvent non plus apporter aux esprits, que la lumiere du soleil aux aveugles, ou une voix sonante à sourdes oreilles. Pourtant ie mets ceste difference entre l'Esprit et les Sacremens, que ie recognoy la vertu resider en l'Esprit, ne laissant rien davantage aux Sacremens, sinon qu'ils soyent instrumens dont le Seigneur use envers nous : et tels instrumens, qui seroyent inutiles et vains sans l'opération de l'Esprit : neantmoins qu'ils sont pleins d'efficace quand l'Esprit besoigne par dedans »¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁵ IRC IV. xiv. 13, p. 302.

¹⁴⁴⁶ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,25.

¹⁴⁴⁷ IRC IV. xiv. 8, p. 296. « Il ne suffit pas que la Foy soit seulement commencée en nous pour une fois : mais faut qu'elle soit nourrie et entretenue, puis qu'elle croisse iournellement, et soit augmentée en nous. Pour la nourrir donc, pour la fortifier et l'accroistre, Dieu nous donne les Sacremens ». *Le Catéchisme de Genève*, CO 6, col. 115.

¹⁴⁴⁸ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 242.

¹⁴⁴⁹ IRC IV. xiv. 9, p. 297. « Et ne profitent à rien plus outre si le saint Esprit ne vient, qui ouvre noz entendemens et noz cœurs, et nous rende capables de ce tesmoignage (...) Le saint Esprit, qui n'est pas à tous indifféremment apporté par les Sacremens, mais lequel Dieu donne péculièrement aux siens,

Les sacrements sont principalement placés sous l'action de l'Esprit dans la mesure où les fidèles y participent par leur foi. Cela revient à dire que nous ne recevons pas Jésus-Christ seulement par intelligence et pensée : il ne s'agit pas d'une contemplation simple et nue, il s'agit de jouir vraiment de la communion avec Christ¹⁴⁵⁰. Les sacrements sont pour l'union mystique le moyen de se fortifier et de grandir. Calvin met en avant que « nous recevons les sacrements pour estre mieux *conformez en l'union de nostre Seigneur Iesus Christ* »¹⁴⁵¹.

3.1 L'union par le baptême : le signe inaugural de l'union avec Christ

Pour Calvin, le baptême est comme un accessoire de l'Évangile (*Baptismus accessio fuit evangelii*)¹⁴⁵² : « Christ conjoint par un lien sacré le baptême avec la doctrine, tellement que le premier n'est autre chose qu'une *dépendance ou un accessoire de l'autre* »¹⁴⁵³. Selon Calvin, l'Évangile est ouvert à tous les hommes et les invite tous, il n'est toutefois pas à tous. Il faut par la confession de la foi s'approprier l'Évangile puis jouir de ses fruits et de son efficacité. Donc, l'Église ne reçoit pas indifféremment tout le monde comme ses membres, sans confesser et confirmer publiquement leur foi en Jésus Christ devant Dieu et devant l'Église. C'est pour cela que le baptême est donné : « On ne doit pas recevoir indifféremment en l'Église, n'admettre en la communion de Christ par le Baptême, que devant ils n'ayent esté examinez et interrogez de leur foy »¹⁴⁵⁴. Ainsi, comme R. Wallace dit que « Baptism is rightly made the sign of initiation by which a Christian is received into the visible Church »¹⁴⁵⁵, pour Calvin, le baptême est le signe de l'« initiation au peuple de Dieu » et de « l'entrée dans l'Église » :

est celui qui apporte les grâces de Dieu avec soy, qui donne lieu en nous aux Sacremens, et les y fait fructifier ». *IRC* IV. xiv. 17, p. 306.

¹⁴⁵⁰ Marguerite Soulié, « Signes et Sacrements dans la théologie de Jean Calvin », dans Geneviève Demerson/Bernard Dompnier (éd.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*, Université de Clermont-Ferrand II. Centre de recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme, 1993, p. 32.

¹⁴⁵¹ *Sermon 12^e sur l'épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 727. « Il (Paul) enclost en iceux (les sacrements) la communion de Iesus Christ ». *IRC* IV. xiv. 7, p. 295.

¹⁴⁵² *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 3,16.

¹⁴⁵³ *Le Commentaire sur l'Évangile de Marc* 16,16.

¹⁴⁵⁴ *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 3,6.

¹⁴⁵⁵ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 176.

« Le baptême est comme *une entrée dans l'Eglise et un symbole que nous sommes entrés en Christ (ingressus in ecclesiam ac symbolum nostrae in Christum insitionis)*. Dieu nous a sauvés par sa miséricorde, de quel salut il nous a donné un signe et gage au baptême, *nous recevant en son Eglise, et entant au corps de son Fils* »¹⁴⁵⁶.

Selon cette définition, Calvin assimile l'entrée dans l'Eglise à une greffe au Christ¹⁴⁵⁷. Par son baptême, le fidèle commence à devenir un membre de l'Eglise et en même temps il s'unit au Christ¹⁴⁵⁸. Mais le fondement de notre baptême, Calvin l'a cherché avant tout dans le baptême du Christ lui-même. La priorité à l'égard de l'union d'un chrétien avec Christ consiste en l'union du Christ à nous : « Car pour ceste cause il a dédié et sanctifié le Baptesme en son corps, afin que ce fust un ferme lien de la société et union laquelle il a voulu avoir avec nous »¹⁴⁵⁹.

Pour Calvin, le baptême n'est autre chose que l'« union avec Christ ». Pour cette raison on peut se poser la question de savoir comment il faut entendre le rapport entre l'union avec Christ lors du baptême et l'union pré-baptismale¹⁴⁶⁰. Est-ce que l'union avec Christ se passe avant le baptême ? Comment l'union avec Christ et le baptême sont-ils temporellement liés l'un à l'autre ?

¹⁴⁵⁶ *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 3,5. Dans *l'Institution chrétienne* Calvin définit le baptême comme suit : « la Baptesme est la marque de nostre Chrestienté, et le signe par lequel nous sommes receuz en la compagnie de l'Eglise, afin qu'estans incorporez en Christ, nous soyons réputez du nombre des enfans de Dieu ». *IRC IV*. xv. 1, p. 318. « Car si nous considérons la nature et propriété du Baptesme, nous trouverons que le Baptesme est la première entrée que nous avons pour estre recongneus membres de l'Eglise, et avoir lieu entre le peuple de Dieu ». *IRC IV*. xvi. 30, p. 366-7. Egalement, Moltmann rappelle que le baptême est le « *sacramentum initiationis* » et la « *porta gratiae* ». *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne* (trad. par R. Givord), Paris, Cerf, 1980, p. 299.

¹⁴⁵⁷ La même idée est reprise dans *l'Institution chrétienne* : « ... ceux que Dieu a receuz une fois en grâce, et incorporez en la communion de Iesus Christ, et adoptez en la compagnie des fidèles par le Baptesme (...) » *IRC IV*. xv. 12, p. 345.

¹⁴⁵⁸ Courvoisier, *De la Réforme au protestantisme : essai d'ecclésiologie réformée*, p. 84. Pour Calvin, le baptême est « le signe extérieur par lequel Iesus nous déclare la communion et société que nous avons avec luy ». *IRC IV*. xvi. 7, p. 345. De même, selon P. Venema : « In his treatment of the sacrament of baptism, Calvin emphasizes its importance as a sign of our engrafting or incorporation into Christ and his body, the church ». *Accepted and Renewed in Christ : The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 217.

¹⁴⁵⁹ *IRC IV*. xv. 6, p. 322. « Et ainsi, le Baptesme que nostre Seigneur Iesus Christ a voulu recevoir, a este comme un lien de ceste conionction que nous avons avec luy, pour estre participans de tous ses biens ». *Sermon 47^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 578.

¹⁴⁶⁰ Lyle Bierma, « Baptism as a Means of Grace in Calvin's Theology », dans Hermann J. Selderhuis (éd.), *Calvinus sacrarum litterarum interpres : papers of the international congress on Calvin research*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2008, p. 146.

Pour Calvin, il n'est pas la condition et la cause de l'union avec Christ. Car l'union pré-baptismale est possible. Plutôt, c'est le baptême qui confirme l'union. C'est pourquoi l'union avec Christ est davantage accentuée par le baptême. Après avoir été baptisé, le croyant sait mieux qu'il était déjà uni au Christ¹⁴⁶¹. Il est vrai qu'avant le baptême l'union peut se réaliser : le baptême a pour but de sceller cette union¹⁴⁶².

Toutefois, le baptême n'a pas seulement l'aspect de la confirmation de l'union pour Calvin. Outre qu'il est l'attestation décisive de l'union que nous avons déjà eue avec Christ, il est l'union elle-même. Par le baptême, le fidèle est également enté au Christ et s'unit au Christ : « Et certes au regard de Dieu, il demeure toujours vrai, que par le baptême *nous sommes entés au corps de Christ* (...) Or l'Apôtre garde ici un bon moyen, quand il dit que *la nature du baptême est de nous unir au corps de Christ* »¹⁴⁶³. Cela revient à dire qu'il *participe à la mort et la résurrection du Christ*, pas d'imitation, pas de répétition simple. La « greffe » ou l'« union » permet de faire l'expérience de l'efficacité et des vertus du baptême par la puissance du Saint Esprit.

« C'est assavoir, que Iesus Christ par le Baptesme nous a fait *participans* de sa mort, afin que nous soyons entez en elle. Et comme une ente tire sa substance et nourriture de la racine où elle est entée, ainsi ceux qui reçoivent le Baptesme en telle foy qu'ils doivent, ils sentent vrayement l'efficace de la mort de Iesus Christ en la mortification de leur chair : semblablement aussi de sa resurrection, en leur vivification d'esprit »¹⁴⁶⁴.

Le mot « participant » est exigeant, il signifie l'obligation de conserver au baptême *toute sa réalité*. C'est pourquoi non seulement le baptême est la confirmation et le symbole de l'union avec Christ, mais aussi l'union avec Christ qui se réalise par le baptême.

Le fidèle trouve dans le baptême ce qu'on trouve en Christ : 1. la rémission des péchés (purification) et 2. la mortification de la chair et la vie nouvelle en l'Esprit : 3. en plus, il

¹⁴⁶¹ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 22,16.

¹⁴⁶² *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 3,5.

¹⁴⁶³ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 12,13.

¹⁴⁶⁴ *IRC IV. xv. 5*, p. 321. « Or si le Baptesme estoit de Dieu, il a certainement eu la promesse de rémission des péchez, de mortification de la chair, de vivification spirituelle, de participation de Christ ». *IRC IV. xv. 16*, p. 330

trouve Christ lui-même, il revêt Christ au baptême¹⁴⁶⁵. Le premier bienfait ou le bienfait principal de cette grâce, qui est signifié et scellé à nous dans le baptême, est la « rémission des péchés ». Autant l'eau figure le lavement et le nettoisement, autant le baptême est « signe et enseigne de notre purification »¹⁴⁶⁶. Cela ne signifie pas que nous pouvons confondre le pouvoir de pardonner les péchés qui est inhérent à Jésus Christ seul, avec l'eau du baptême¹⁴⁶⁷. C'est une erreur que de rapporter tout à la vertu de l'eau. La signification du Baptême nous retire de l'élément visible que nous voyons à l'œil, autant que de tous les autres moyens d'acquérir salut, pour nous faire pleinement arrêter à Jésus Christ¹⁴⁶⁸.

Notre baptême est cependant un signe perpétuel et sceau de cette rémission des péchés, de telle sorte que, même si nous retombons dans le péché après le baptême, point n'est besoin de nous chercher un remède, pour ainsi dire, dans d'autres sacrements (la confession par exemple). Parce qu'en quelque temps que nous soyons baptisés, nous sommes *une fois pour toutes* lavés et purifiés *pour tout le temps de notre vie* : en d'autres termes nous avons en Christ une perpétuelle et continuelle rémission des péchés jusqu'à la mort.

De ce point de vue, Calvin fait ressortir la relation étroite entre le baptême et la pénitence¹⁴⁶⁹. Dépassant le premier bénéfice de la rémission des péchés, le baptême est le « sacrement de pénitence » (*poenitentiae sacramentum*)¹⁴⁷⁰. Le sacrement de pénitence, Calvin préfère l'appeler la seconde consolation, à savoir « qu'il nous montre notre mortification en Iesus Christ et aussi notre nouvelle vie en luy »¹⁴⁷¹. Etant donné que notre baptême signifie la greffe ou l'incorporation au Christ, il inclut également les deux parties de notre rédemption, la « rémission des péchés » et la « repentance », qui consiste en la « mortification de la chair » et la « nouveauté de vie par l'Esprit »¹⁴⁷².

Vu que le baptême est la « mortification » en Jésus Christ et aussi la « nouvelle vie » en lui, le fidèle doit témoigner de la mortification de sa chair et de la vie en l'Esprit, ce qui est l'effet du baptême. Il faut que cela apparaisse très clairement dans la vie ordinaire et reli-

¹⁴⁶⁵ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 2,38. *Le Commentaire sur l'épître aux Galates* 3,27.

¹⁴⁶⁶ *IRC* IV. xv. 1, p. 318.

¹⁴⁶⁷ « Car saint Paul n'a pas voulu signifier notre ablution et notre salut estre parfait par le moyen de l'eau, ou l'eau contenir la vertu pour purger, régénérer ou renouveler ; ne saint Pierre aussi n'a pas voulu dire que l'eau soit la cause de nostre salut ; mais seulement ils ont voulu signifier qu'on reçoit en ce Sacrement assurance de telles grâces, ce qui est assez évidemment expliqué par leurs parolles mesmes ». *IRC* IV. xv. 2, p. 319.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*

¹⁴⁶⁹ Venema, *Accepted and Renewed in Christ : The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, p. 218.

¹⁴⁷⁰ *IRC* IV. xix. 17, p. 485.

¹⁴⁷¹ *IRC* IV. xv. 5, p. 321.

¹⁴⁷² Venema, *Ibid.*, p. 218.

gieuse. Si le croyant ne veut pas rendre vain son baptême, il doit pouvoir démontrer son efficacité par la nouveauté de vie¹⁴⁷³ :

« Si nous ne voulons pas anéantir le saint baptême, il faut que nous rendions témoignage de la force de celui-ci par la nouveauté de notre vie » (*Nisi velimus exinanire sacrum baptismum, virtutem eius novitate vitae esse comprobendam*)¹⁴⁷⁴.

Calvin dit d'ailleurs que le baptême est un « signe de l'adoption »¹⁴⁷⁵. Il faut donc que l'enfant de Dieu démontre le fait qu'il est le fils de Dieu, participant réellement à la nature de Dieu et étant transformé en Lui. K. Lehmkuhler a remarqué que la participation au Christ se donne comme fondement de l'éthique chrétienne¹⁴⁷⁶. Il en va de même chez Calvin. La dimension d'un changement réel est centrale et fondamentale dans le baptême. Ici, nous pouvons noter à nouveau une « fonction démonstrative de l'éthique » par rapport au baptême. Les œuvres bonnes du croyant confirment l'authenticité et l'efficacité du baptême¹⁴⁷⁷.

Il importe que le vrai sens du baptême se tienne dans la lumière des fins dernières : les œuvres bonnes du croyant ressortent en fait de la mortification de la chair et de la vivification spirituelle. En cela le fidèle doit persévérer jusqu'à la fin de sa vie : « Il nous faut donc savoir et retenir que nous sommes baptisés en la mortification de nostre chair, laquelle dès le Baptême est commencée en nous, et tous les iours de ceste vie la poursuivons ; mais elle sera parfaite, quand nous serons allez de ceste vie à nostre Seigneur »¹⁴⁷⁸. Il faut aborder maintenant le second sacrement.

3.2 L'union dans la cène : le signe continu de l'union avec Christ

Dans la cène, Dieu se montre lui-même d'une part comme « Père de famille bon et pourvoyable ». Elle est le « banquet spirituel » où les fidèles peuvent manger le pain de vie : Dieu

¹⁴⁷³ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 185.

¹⁴⁷⁴ *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 3,5.

¹⁴⁷⁵ Le baptême est « arrhes et gage de notre adoption » Cf. *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 2,38.

¹⁴⁷⁶ Karsten Lehmkuhler, « Les conséquences éthiques du baptême », *Positions luthériennes* 54, 2006, p. 156.

¹⁴⁷⁷ *IRC IV*. xv. 11, p. 326-7.

¹⁴⁷⁸ *IRC IV*. xv. 12, p. 327.

leur a donné ce banquet, si bien qu'il a attesté le fait qu'il prend la charge de les sustenter et nourrir tout le long de leur vie. Elle est sur ce point un « gage » que Dieu est leur Père et qu'ils sont ses enfants¹⁴⁷⁹.

D'autre part, la Sainte Cène est le « signe » de l'union au Christ¹⁴⁸⁰. Les fidèles peuvent recueillir de ce divin sacrement une grande douceur (*suavitas*) et le fruit de la confiance (*fiducia*) par rapport à leur salut. Parce que dans la cène, « nous recognoissons Iesus Christ estre tellement incorporé en nous, et nous en luy, que tout ce qui est sien, nous le pouvons appeler nostre, et tout ce qui est nostre, nous le pouvons nommer sien »¹⁴⁸¹. Le verbe « incorporer » était en latin *coalescere* : « croître ensemble » pour s'unir l'un et l'autre¹⁴⁸². Le « *coalescere* » montre le fait spirituel que les deux êtres croissent ensemble sans cesse. C'est pour cette raison que la Cène doit se faire, pour l'« accroissement continu » ; F. Wendel a remarqué que la Cène est un « moyen de la sanctification »¹⁴⁸³. Dans cette union, grandissant ensemble, l'« échange admirable » apparaît : le sien et le nôtre s'échangent¹⁴⁸⁴.

Christ présente et donne son corps dans la Cène : il est nécessaire d'y apporter le nôtre, par une méditation plus profonde. Qu'est-ce que ça veut dire ? « C'est de signer et confirmer cette promesse, par laquelle Jésus Christ nous dit que sa chair est vraiment nourriture, et son sang breuvage, desquels nous sommes repus pour la vie éternelle, et certifie qu'il est le pain de vie, duquel quiconque aura mangé, vivra éternellement »¹⁴⁸⁵. La Cène permet de nous remettre en mémoire le fait que le Christ est le pain de vie.

Selon Calvin, Christ s'est donné une fois comme le pain de vie sur la croix. Après la mort sur la croix, il se donne tous les jours pour la vie spirituelle de deux manières : la Parole de

¹⁴⁷⁹ IRC IV. xvii. 1, p. 374.

¹⁴⁸⁰ De même, Moltmann met en lumière que dans la Cène la communauté ecclésiale célèbre son union avec Christ et l'union de ses membres entre eux, Moltmann, *L'Eglise dans la force du Saint-Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, p. 317.

¹⁴⁸¹ IRC IV. xvii. 2, p. 376.

¹⁴⁸² *Ibid.*

¹⁴⁸³ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 271.

¹⁴⁸⁴ « De sa bonté infinie, il a voulu faire avec nous, qu'en recevant nostre povreté, il nous a transféré ses richesses, en portant nostre débilité sur soy, il nous a confirmé de sa vertu, en prenant nostre mortalité, il a fait son immortalité nostre, qu'en recevant le fardeau de noz iniquitez, duquel nous estions oppressez, il nous a donné sa iustice pour nous appuyer sur icelle en descendant en terre, il a fait voye au ciel, en se faisant fils d'homme, il nous a faits enfans de Dieu ». IRC IV. xvii. 2, p. 376. « Et de fait, ce que Iesus Christ s'est appelé Pain de vie n'a pas été pour raison du Sacrement (comme plusieurs l'ont faussement interprété), mais pource qu'il nous avoit esté donné tel du Père ; et s'est monstré tel, quand s'estant fait participant de nostre humaine mortalité, il nous a faits aussi participans de son immortalité divine, quand s'offrant en sacrifice, il s'est chargé de nostre malediction, pour nous remplir de sa bénédiction, quand en sa mort il a dévoré et englouty la mort, quand en sa résurrection il a résuscité en gloire et incorruption nostre chair corruptible, laquelle il avoit vestue ». IRC IV. xvii. 4, p. 378.

¹⁴⁸⁵ IRC IV. xvii. 5, p. 378.

l'Évangile et la Cène. Christ scelle dans la dernière la participation de l'efficacité de la Croix par la première.

Mais il y avait entre les réformateurs un désaccord au sujet du mode de la présence du Christ. Selon C. Keller, la conception calvinienne de la Cène est fondamentalement zwinglienne¹⁴⁸⁶. Par contre, selon Jean Delumeau et F. Wendel, elle est proche de la conception luthérienne¹⁴⁸⁷. Sur ce point, il nous semble que Calvin a aussi choisi une « *via media* » : la réalité est conjointe au signe (contre Zwingli), la présence du Christ n'est pas une présence locale ou matérielle (pour Zwingli). Dans la Cène, la présence du Christ est réelle et vraie (pour Luther), cette réalité n'est cependant pas dans le signe (Contre Luther). D'une part chez Zwingli, le Christ siégeant en majesté à la droite de son père ne descend pas, d'autre part chez Luther le Christ dans la Cène n'élève pas ceux qui participent à la Cène, au Christ qui est au ciel. A la différence des deux premiers réformateurs, chez Calvin une dialectique haut/bas, descendre/monter apparaît fortement soulignée.

3.2.1 Zwingli et Calvin

Zwingli oppose le signe visible et la réalité invisible¹⁴⁸⁸. Pour Zwingli qui définit la Cène comme un rite, une cérémonie, pourtant instituée par Christ, la cène est alors essentiellement d'une part un « mémorial »¹⁴⁸⁹ de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle est d'autre part un « acte » par lequel les assemblées confessent ensemble leur foi. Zwingli a enlevé dans la Cène toute portée réelle et objective¹⁴⁹⁰. Elle est avant tout « Eucharistie, » qui vient du mot grec

¹⁴⁸⁶ Keller, *Calvin mystique*, p. 167. Selon Otto Ritschl, la doctrine calvinienne de la Cène était du type médiateur harmonisant la doctrine extrême de Luther et de Zwingli, mais il a ajouté: « Nevertheless, Calvin remained essentially faithful to Zwingli's symbolic theory (dem Symbolismus Zwinglis) ». *Die Reformierte Theologie*, 1926, p. 239, cité Gerrish, *Grace and Gratitude, The Eucharistic Theology of John Calvin*, p. 6.

¹⁴⁸⁷ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 251. Gerrish souligne de même : « But Calvin is not Zwingli (...) Calvin seems to have thrived on it, as Luther did. He was convinced that Luther's understanding of the Lord's Supper was essentially the same as his, and that the difference concerned only the "mode" of Christ's presence (or the "mode" of partaking of him) ». *The Old Protestantism and the New : Essay on the Reformation Heritage*, Edingurgh, T. & T. Clark Limited, 1982, p. 115-6.

¹⁴⁸⁸ Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 302.

¹⁴⁸⁹ Selon Peter Stephens, pour Zwingli « mémorial » signifie : renouveler le souvenir de ce que le Christ a fait pour nous. C'est ainsi que l'eucharistie est un mémorial du sacrifice, et non un sacrifice. *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 275, 315.

¹⁴⁹⁰ Arthur Graff, « La doctrine calvinienne de la cène », *Revue de théologie et de philosophie* 20, 1932, p. 134-50.

εὐχαριστία, ce qui veut dire : remerciement, prière de gratitude, prière de louange (par exemple pour un repas) : la Cène est « action de grâces pour la mort de Christ »¹⁴⁹¹.

Pour Zwingli, la parole de Jésus, « ceci est mon corps » veut dire : ceci signifie mon corps. « Est » est ici synonyme de « signifie ». A la différence de Zwingli qui les prenait dans le sens, Luther prenait les mots à la lettre. C'est ainsi que la cène est le symbole extérieur matériel. La parole d'institution n'est qu'une métaphore chez Zwingli¹⁴⁹².

Calvin déclare que, en exténuant par trop les signes, Zwingli a séparé les signes d'avec le mystère. Il n'y a pas d'efficacité en la Cène-même. Par contre, Calvin affirme l'efficacité de la Cène dans *Le Petit traité de la Sainte Cène* : « Il faut donc que la substance soit conjointe avec elle (l'efficacité de la Cène), car autrement il n'y aurait rien de ferme ni de certain (...) que toute l'utilité que nous devons chercher dans la Cène est anéantie si Jésus-Christ ne nous y est pas donné comme la substance et le fondement de tout »¹⁴⁹³. Le signe est plus qu'un signe : « Le nom de la chose figurée n'est pas imposé au signe, seulement parce qu'il en est la figure, mais aussi parce qu'il en est un gage et un témoignage extérieur, par lequel la vérité nous est offerte »¹⁴⁹⁴. « Il nous est donc figuré par des signes visibles, selon que notre faiblesse le requiert, néanmoins de telle sorte que ce n'est pas une simple figure, mais une figure conjointe avec sa vérité et sa substance »¹⁴⁹⁵. La célébration de la Cène ne se définit pas chez Calvin comme une simple commémoration ; c'est une véritable figuration et présentation du Christ¹⁴⁹⁶.

Selon Calvin, Zwingli a encore interprété davantage en disant que manger la chair de Christ, n'est autre chose que croire en lui. Donc par les mots « pain » et « manger », il a compris « Evangile » et « croire »¹⁴⁹⁷. Mais Calvin a distingué « manger » et « croire ». Car cette manducation est plutôt *un fruit et un effet de la foi*, c'est-à-dire c'est de la foi que procède cette manducation. Si nous comprenons cela selon le mode zwinglien, l'enseignement de l'Apôtre « Jésus-Christ habite en nos cœurs par la foi (Eph. 3,17) », nous l'interpréterions

¹⁴⁹¹ Huldrych Zwingli, *Deux traités sur le credo* (trad. par J. Courvoisier), Paris, Beauchesne, 1986, p. 52, 57. Voir Zwingli, *La foi réformée* (trad. par A. Gounelle), Paris, Les Bergers et les Mages, 2000, p. 34.

¹⁴⁹² Lehmkuhler, « Parole et Sacrements », p. 309.

¹⁴⁹³ *Petit traité de la Sainte Cène*, p. 45.

¹⁴⁹⁴ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24.

¹⁴⁹⁵ *Petit traité de la Sainte Cène*, p. 47. Aussi, « Nous avons donc à confesser que si la représentation que Dieu nous fait en la Cène est véritable, la substance intérieure du Sacrement est conjointe aux signes visibles ». *Ibid*, p. 48. « Les signes visibles retiennent leur vraie substance, pour nous représenter la vérité spirituelle dont nous avons parlé ». *Ibid*, p. 72.

¹⁴⁹⁶ Annick Vanderlinde, *Vivre sous le regard de Dieu : Une redécouverte théologique du regard*, Berlin/Münster, Lit, 2012, p. 304.

¹⁴⁹⁷ Jaques Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 73.

comme : cette habitation est la foi même¹⁴⁹⁸. Calvin tient à affirmer que la grâce qui nous est représentée sous les symboles du pain et du vin est communiquée dans l'acte même de la communion¹⁴⁹⁹. La cène ne se limite pas à de simples symboles, d'autant que « nous sommes vivifiés par la vraie participation qu'il (Christ) nous donne en lui, laquelle il a signifiée par les mots de boire et manger, afin que nul ne pensât que cela gît en une simple connaissance »¹⁵⁰⁰. Selon Calvin, le fidèle est susceptible de participer *vraiment et profondément* (*vere ac penitus*) au Christ lors de la Cène. De plus, elle porte visiblement sur l'union salvatrice du Christ et de l'homme. « Nous recevons Christ, non pas apparaissant de loing, mais s'unissant avec nous pour estre nostre chef, et nous faire ses membres »¹⁵⁰¹. Enfin, Calvin emploie très fréquemment le mot de « *substance* » afin d'insister sur la « réalité » du Christ dans la Cène¹⁵⁰². Il ne s'agit pas de la notion de substance au sens où les scolastiques avaient employé ce terme, lorsqu'ils opposaient la substance d'une chose à ses accidents d'après F. Wendel¹⁵⁰³. Cette utilisation calvinienne du mot de substance marque bien son intention d'affirmer que la réalité fondamentale, c'est la présence réelle du Christ¹⁵⁰⁴.

Est-il vrai que pour Zwingli, le Christ n'est pas présent dans la cène ? A-t-il repoussé en vérité la présence elle-même du Christ ? Il est vrai qu'il a nié la « présence corporelle »¹⁵⁰⁵. Au lieu de cela, il soulignait la réalité de la « présence spirituelle du Christ ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Bien que le corps du Christ se trouve en un seul lieu, sa divinité peut être partout, comme le soleil, il demeure en un seul lieu par son corps et cependant sa puissance se répand au loin sur tout. A savoir, Christ est présent de manière spirituelle selon sa divinité, sa puissance et sa bonté¹⁵⁰⁶.

Selon Zwingli, cette présence est synonyme de la foi et il y a équivalence entre le fait d'affirmer cette présence et le fait de croire de tout son cœur en Christ mort pour nous. Il écrit ainsi : « le vrai corps du Christ est présent par la contemplation de la foi »¹⁵⁰⁷. Pour cette

¹⁴⁹⁸ IRC IV. xvii. 5, p. 379-80.

¹⁴⁹⁹ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 206.

¹⁵⁰⁰ IRC IV. xvii. 5, p. 379.

¹⁵⁰¹ IRC IV. xvii. 5, p. 379.

¹⁵⁰² IRC IV. xvii. 10, 11, p. 385-6.

¹⁵⁰³ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuses*, p. 260.

¹⁵⁰⁴ Jean Cadier, « La doctrine calviniste de la Sainte Cène », *Etudes théologiques et religieuses*, 1951, p. 24.

¹⁵⁰⁵ Zwingli, *La foi réformée*, p. 35.

¹⁵⁰⁶ « Par contre, nous nions que le corps du Christ, en son essence et réellement, que le corps naturel lui-même, soit, dans la Cène, présent ou mangé de notre bouche et de nos dents ». « Ainsi, l'affirmation qu'on mange le corps de Christ en la Cène corporellement, selon son essence, et selon la largeur et longueur de ses membres, est infidèle et contraire à la religion chrétienne ». Zwingli, *La foi réformée*, p. 34, p. 65.

¹⁵⁰⁷ Zwingli, *La foi réformée*, p. 34,

raison on peut dire que le Christ est présent spirituellement dans le cœur par sa divinité, et « corporellement par la contemplation de la foi et sa mémoire »¹⁵⁰⁸. Pour lui, le Christ est présent dans la Cène selon la divinité du Christ mais en conséquence, sa présence revient au domaine de la foi. Zwingli ne reconnaissait dans la Cène qu'une présence spirituelle de Christ par la foi, le pain et le vin étaient pour lui uniquement des signes, qui rappelaient la mort de Christ.

Mais pour Calvin, Jésus Christ offre son propre corps lors de la Cène : « Je conclus que le corps de Christ nous est donné en la Cène réellement (comme on dit), c'est-à-dire vraiment pour être en nourriture salutaire à nos âmes »¹⁵⁰⁹. Pour mettre l'accent sur la réalité du Christ, Calvin tient à se servir des termes « échange », « union », « conjonction » et « participation »¹⁵¹⁰.

Mais le Christ est pour le moment au ciel, comment cela peut-il se faire ? Dans la Cène, l'Esprit Saint qui est la force accomplissant ce que Christ a promis, unit véritablement les choses quoique éloignées entre Christ et nous : « La vertu vivifiante coule en nous de la chair de Christ *par le Saint-Esprit*, bien qu'il y ait longue distance entre elle et nous et qu'elle ne se mêle point à nous »¹⁵¹¹. Contrairement à Zwingli, chez Calvin le corps du Christ est susceptible de descendre par la puissance de l'Esprit Saint. « Et de fait, cela n'est ia nécessaire pour en avoir la participation, veu que le Seigneur Iesus nous eslargit ce bénéfice par son Esprit, que nous sommes faits un avec luy de corps, d'esprit et l'âme »¹⁵¹². « Nous disons que Iesus Christ descend à nous tant par le signe extérieur que par son Esprit, pour vivifier vrayement nos âmes de la substance de sa chair et de sang »¹⁵¹³. Le sacrement de la Cène dirige la foi des fidèles vers Christ tout entier, non vers une partie du Christ. Chez Calvin, l'union avec Christ signifie une participation et une possession du Christ tout entier¹⁵¹⁴.

¹⁵⁰⁸ Stephens, *Zwingli le théologien*, p. 302.

¹⁵⁰⁹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24.

¹⁵¹⁰ IRC IV. xvii. 1, 2, 5, 9, 12, 19, 20, 33, 34. Keller, *Calvin mystique*, p. 159-60

¹⁵¹¹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24. « Que s'il semble incroyable, que la chair de Iesus Christ estant esloignée de nous par si longue distance, parviene jusqu'à nous pour nous estre viande, pensons de combien la vertu secrete du saint Esprit surmonte en sa hautesse tous noz sens, et quelle folie ce seroit, de vouloir comprendre en nostre mesure l'infinité d'icelle. Pourtant, que la foy reçoive ce que nostre entendement ne peut concevoir: c'est que l'Esprit unit vrayement les choses qui sont séparées de lieu ». IRC IV. xvii. 10.

¹⁵¹² IRC IV. xvii. 12, p. 387.

¹⁵¹³ IRC IV. xvii. 24, p. 406-7.

¹⁵¹⁴ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 200. Keller, *Calvin mystique*, p. 164.

3.2.2 Luther et Calvin

Luther rejetait la doctrine catholique de la « transsubstantiation », officialisée en 1215 au IV^e concile de Latran, comme explication de la présence réelle. Cette thèse est, littéralement, la conversion d'une substance en une autre. Elle désigne la conversion du pain et du vin en substance du corps et du sang du Christ lors de la Cène. Toutefois, seuls les accidents du pain et du vin demeurent, c'est-à-dire leur forme extérieure, leur couleur, leur goût, comme Aristote distingue la « substance » de l'« accident »¹⁵¹⁵.

Ayant rejeté cette transsubstantiation, Luther affirmait la doctrine de la « consubstantiation », bien qu'il n'en parle pas directement : ses affirmations expriment cette pensée.

« Qu'est-ce que le sacrement de l'autel ? Réponse : c'est, *dans et sous* le pain et le vin, le vrai corps et le vrai sang du Seigneur Christ, que la parole du Christ nous ordonne, à nous chrétiens, de manger et de boire »¹⁵¹⁶.

« Nous croyons que le pain et le vin ne changent pas de nature et, d'autre part, la sainte cène est pour nous un repas spirituel en même temps que matériel »¹⁵¹⁷.

Selon Luther, le pain et le vin sont d'une part « le vrai corps du Christ » ; d'autre part ils demeurent toujours tels quels. Comment cela est-il possible ? De prime abord, il ne s'agit pas de l'intelligence humaine, mais de la parole du Christ fondamentalement :

« Pour moi, donc si je ne parviens pas à saisir de quelle manière le corps de Christ est dans le pain, j'enfermerai mon âme captive dans l'obéissance de Christ. Et, m'attachant simplement à ses paroles, je crois fermement, non seulement que le corps de Christ est dans le pain, mais que le pain est corps de Christ »¹⁵¹⁸.

Deuxièmement, Luther insiste sur la doctrine de la « communication des idiomes ». Le mystère de l'union entre les deux natures du Christ, non seulement il l'exprime en recourant à la conception de la « communication des idiomes », mais il l'applique aussi à la présence cor-

¹⁵¹⁵ Lehmkuhler, « Parole et Sacrements », p. 329.

¹⁵¹⁶ Luther, *Le grand catéchisme*, dans (textes publiés par A. Birmelé - M. Lienhard ; trad. par A. Jundt - Pierre Jundt, avec le concours de M. Dautry - R. Wolff), *La foi des Eglise luthériennes : Confessions et Catéchismes*, Paris/Genève, Cerf/Labor et fides, 1991, p. 400.

¹⁵¹⁷ Cité, par Albert Greiner, *Luther : essai biographique*, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 172.

¹⁵¹⁸ Luther, *De la captivité babylonienne de l'Eglise*, dans (trad. par P. Jundt - R. Esnault - M. Gravie), *Œuvres*, T. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 180-1.

corporelle du Christ. Le réformateur de l'Allemagne était d'avis que Christ est à la fois Dieu et homme dans une seule personne (*non confundens naturas nec dividendo personam*)¹⁵¹⁹. Selon lui, ce qu'on attribue à l'une des deux natures se retrouve dans toute la personne du Christ : « Parce que Dieu et l'homme sont une seule personne, il faut dire que la personne du Christ porte en elle les propriétés des deux natures (...) il faut donc attribuer à la personne tout entière ce qui appartient individuellement à l'une des deux natures »¹⁵²⁰. Pour lui, Christ est bien capable de se manifester d'une manière corporelle et saisissable à quelque endroit qu'il veut, comme il l'a fait après sa résurrection et comme il le fera au dernier jour. Pour cette raison :

« Où que soit Christ selon la divinité, là se trouve une pure personne divine naturelle, et il est là aussi selon la nature »¹⁵²¹.

A savoir, Luther a défendu l'ubiquité du corps glorifié du Christ. Le mode d'être du corps glorifié du Christ est également « divin et surnaturel »¹⁵²². Partant, le mystère tant de l'union entre les deux natures du Christ que de l'ubiquité de son corps, seule la foi autorise à le saisir¹⁵²³.

Calvin repoussait d'un côté la doctrine catholique de la « transsubstantiation » parce qu'elle enferme Dieu dans les limites du pain et du vin, et qu'elle tend en même temps à mêler le corps de Christ à nos « ordures ». Cela favorise d'ailleurs la pratique de l'adoration du saint Sacrement, comme une idolâtrie¹⁵²⁴. « Les scolastiques disputent subtilement à propos du corps glorieux de Christ, toutefois toute leur doctrine revient à cela, qu'il faut chercher

¹⁵¹⁹ Luther, *De la Cène du Christ*, dans (trad. par J. Bosc), *Œuvres*, T. VI, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 54.

¹⁵²⁰ Mac Liehhard, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1991, p. 156. « Notre foi tient que Christ est Dieu et l'homme, et que les deux natures sont une seule personne de telle sorte que cette personne ne peut être divisée (...) » Luther, *De la Cène du Christ*, p. 58.

¹⁵²¹ Luther, *Ibid.*

¹⁵²² *Ibid.*

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵²⁴ Mais la transsubstantiation et la consubstantiation sont profondément différentes. A. Gounelle explique bien : « Pour le luthéranisme, dès que la conjonction cesse, lorsque la parole ne retentit plus, le pain et le vin redeviennent une nourriture ordinaire. Ils perdent leur qualification sacrale ou sacramentelle (...) Au contraire, le catholicisme classique affirme qu'une fois consacrés le pain, ou l'hostie, et le vin deviennent corps et sang du Christ et le demeurent au delà de la célébration, même quand il n'y a plus de parole (...) Pour la transsubstantiation, la nouvelle identité du pain et du vin a un caractère définitif, permanent, indépendant du cadre et du contexte, alors que pour la consubstantiation elle est provisoire, momentanée, liée à la parole et donc restreinte à la célébration ». *La Cène, Sacrement de la division*, Lyon, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 21.

Jésus-Christ dans le pain, comme s'il y était enfermé. De là vient que les esprits des hommes sont éblouis en regardant le pain, et qu'ils l'adorent à la place de Jésus-Christ »¹⁵²⁵.

D'un côté, Calvin a bien connu la pensée luthérienne, à savoir que Christ est présent de manière corporelle dans la Cène. De même, il s'élève contre le fait d'enfermer le corps dans le pain. Le fait que la réalité est conjointe au signe ne signifie pas que cette réalité soit dans le signe. Vu que la réalité n'est pas dans le signe, aucun miracle ne se produit dans les espèces ; elles restent ce qu'elles sont : du pain et du vin¹⁵²⁶. Les luthériens imaginaient que Christ est partout, mais c'est selon Calvin contraire à sa nature humaine. L'ubiquité du corps glorifié du Christ a poussé à effacer la distinction entre la divinité et l'humanité du Christ :

« Car l'Écriture nous enseigne partout que, de même que le Seigneur Jésus a pris notre humanité sur la terre, de même il l'a exaltée au ciel, la retirant de sa condition mortelle, mais non pas en changeant sa nature »¹⁵²⁷.

« Il faut donc que le corps soit corps, et que l'esprit soit esprit, chacun en telle loi et condition qu'il a été créé de Dieu »¹⁵²⁸.

Une des propriétés de l'humanité, c'est la localisation : il en va de même pour le corps glorieux du Christ : son corps a ses dimensions, comme la nature d'un corps humain : « N'est-il pas tel qu'il a sa propre et certaine mesure ? Qu'il est contenu en lieu, qu'il est touché, qu'il est vu ? »¹⁵²⁹ Bien qu'après sa résurrection, son corps ait l'incorruptibilité et la gloire, la vérité de sa nature n'a cependant pas été ôtée¹⁵³⁰. Le corps du Christ, élevé au Ciel retient intactes toutes ses propriétés humaines. D'où Christ est partout, en tant qu'il est Dieu, par la puissance de son Esprit, il est en même temps dans le Ciel en tant qu'il est homme : comme Augustin l'avait déjà remarqué, Calvin a pensé que la « présence de la majesté » et « la présence de la chair » se distinguent : « Nous avons toujours Iesus Christ selon la présence de sa maiesté, et non pas selon la présence de sa chair, veu que selon icelle il a esté dit : vous ne m'aurez point toujours (Matt. 26,11) »¹⁵³¹. Repoussant l'ubiquité du corps du Christ, Calvin

¹⁵²⁵ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24.

¹⁵²⁶ Benoît, *Calvin. Directeur d'âmes*, p. 206-7.

¹⁵²⁷ *Petit traité de la Sainte Cène*, p. 66.

¹⁵²⁸ *IRC IV*. xvii. 24, p. 407. « Si on conte entre les qualitez d'un corps glorifié qu'il soit infiny et remplisse tout, il est notoire que la substance en sera abolie, et qu'il ne restera nulle distinction entre la divinité et la nature humaine ». *IRC IV*. xvii. 29, p. 415.

¹⁵²⁹ *IRC IV*. xvii. 24, p. 407.

¹⁵³⁰ Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 205.

¹⁵³¹ *IRC IV*. xvii. 28, p. 414. « Je (Calvin) confesse volontiers que Christ est monté pour remplir toutes choses ; mais je dis qu'il est répandu partout par la puissance de son Esprit et non point selon l'essence

met en lumière l'idée qu'on a désigné par le terme « *extra calvinisticum* » dans la dispute de la Cène afin de souligner la distinction entre deux natures du Christ :

« Mais nous pouvons ouvertement recueillir de toute l'Escriture qu'en la personne de Iesus Christ les deux natures sont tellement unies, que chacune a sa propriété qui luy demeure sauve (...). Par semblable raison le Fils de l'homme estoit au ciel et en terre, pource que Iesus Christ selon la chair a conversé icy bas durant sa vie mortelle, et cependant ne laissoit point d'habiter au ciel comme Dieu. Suyvant cela au mesme passage il est dit qu'il est descendu du ciel, non pas que sa divinité ait quitté le ciel pour s'enclorre en la chair comme en une loge, mais pource que celui qui remplit tout a néanmoins habité corporellement et d'une façon indicible en son humanité »¹⁵³².

Calvin utilise une distinction entre Christ dans son état glorifié et tout ce qu'il y a en Christ. Quant à son état glorifié, Christ est *totus* en tant qu'une personne, présent avec son peuple, mais ce n'est pas *totum* qui est en Christ, à savoir sa chair humaine n'est pas présente dans la Cène¹⁵³³. Calvin écrit : « ... c'est que Iesus Christ est par tout en son entier, mais que tout ce qu'il a en soy n'est point par tout »¹⁵³⁴. Selon ce texte, la substance de la Cène est « Christ tout entier » (*totus Christus*), l'humanité non moins que la divinité, à la différence de Zwingli, mais pas la « totalité du Christ » (*totum Christus*) à la différence de Luther¹⁵³⁵. De ce point de vue, la présence du « Christ tout entier » (*totus Christus*) est à la fois *réelle (vraie) et spirituelle*, et cependant non point une présence locale.

Calvin souligne l'importance de la « présence réelle » du Christ. Alors, quelle est la « présence réelle » ? Christ est « vraiment et réellement » présent *comme si* Christ était présent corporellement au milieu de nous (*ac si corpore adesset*), quoique Christ ne soit pas pré-

de sa chair » (*Interea libenter fateor, Christum adscendisse, ut impleat omnia: sed diffusum ubique esse dico, Spiritus sui virtute, non carnis essentia*). *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 1,11.

¹⁵³² IRC IV. xvii. 30, p. 418-9.

¹⁵³³ « Calvin uses an older distinction between Christ in his glorified state and everything that there is in Christ. According to his glorified state, Calvin is *totus*, as a person, present with his people. But, says Calvin, not everything that is in Christ, namely his human flesh, is present in the Supper, non *totum* ». Cornelis van der Kooi, *As in a Mirror John Calvin and Karl Barth on Knowing God: A Diptych*, Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 215-6.

¹⁵³⁴ « *Mediator ergo noster quum totus ubique sit, suis semper adest; et in coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum ...* » IRC IV. xvii. 30.

¹⁵³⁵ Willis, « A Reformed Doctrine of the Eucharist and Ministry and Its Implications for Roman Catholic Dialogues », p. 299. IRC IV. xvii. 30, p. 418-9.

sent corporellement : cela veut dire que le fruit et l'effet de la mort du Christ nous sont sans aucun doute donnés¹⁵³⁶.

Dire que cette présence est d'autre part *spirituelle* revient en effet à dire que le Saint-Esprit suscite la présence du Christ : « Nous la (une façon de présence) mettons spirituelle, d'autant que la vertu secrète du saint Esprit est le lien de nostre conionction avec nostre Sauveur (...) Or la chair de Iesus Christ au mystère de la Cène est chose autant spirituelle que nostre salut éternel »¹⁵³⁷.

3.2.3 L'absence corporelle du Christ et l'espérance

Etant donné que la présence du Christ dans la Cène n'est pas une présence corporelle locale, il n'est pas licite de retirer le Christ du ciel. Le « Christ tout entier » (*Totus Christus*) y'est présent comme descendu par la puissance du Saint Esprit, mais le point le plus important consiste à nous élever au Christ, puisque « tout ce qu'il a en soi » (*Totum Christus*) n'est pas présent : « Il reste que vous attendiez patiemment iusqu'à ce qu'il vienne derechef pour estre Iuge du monde, d'autant qu'il n'est pas entré au ciel pour occuper seul la place, mais pour vous recueillir avec soy, et pareillement tous croyans »¹⁵³⁸.

Pour les luthériens, les fidèles ne sont pas élevés auprès du Christ. « Ils (les luthériens) veulent que le corps de Iesus Christ soit invisible et infini, pour estre caché sous le pain ; d'autant qu'à leur opinion ils ne le peuvent recevoir, sinon qu'il descende là. Or ils ne cognoissent point la façon de descendre dont nous avons parlé, qui est pour nous eslever au ciel »¹⁵³⁹. C'est ainsi que Calvin insiste beaucoup sur Christ en la gloire de son royaume.

¹⁵³⁶ « Par l'effet j'entends la rédemption, la justice, la sanctification, la vie éternelle, et tous les bienfaits que Jésus-Christ nous apporte (...) Car les promesses nous l'offrent, non pas pour nous le faire seulement regarder en nous amusant à une contemplation simple et nue, mais pour nous faire jouir vraiment de sa communion ». *IRC IV. xvii. 11*, p. 386.

¹⁵³⁷ *IRC IV. xvii. 33*, p. 421-2.

¹⁵³⁸ *IRC IV. xvii. 27*, p. 411.

¹⁵³⁹ *IRC IV. xvii. 16*, p. 393. « Le Christ, étant présent selon son propre corps dans le ciel, nous descend par la puissance admirable de son Esprit, et en même temps nous élève en haut à lui » (*Christum secundum corpus suum in coelo manens, admirabili spiritus sui virtute ad nos descendit, et simul nos ad se sursum attollit*). *CO 16*, col. 677, cité par Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 209.

« Seulement les Apostres sont admonestez qu'il faut laisser Jésus-Christ au ciel, jusques à ce qu'il apparaisse au dernier jour (...) Jésus en nous présentant du pain dans la Cène nous appelle au ciel »¹⁵⁴⁰.

Calvin déclare que si Christ est monté au Ciel, c'est parce qu'il ne veut être cherché que dans le ciel même¹⁵⁴¹. Le but de la Cène est de diriger ainsi nos regards sur le Christ au ciel, en même temps il consiste à nous transporter au ciel pour y chercher Christ¹⁵⁴² : *sursum corda* !¹⁵⁴³ Pour cette raison Calvin qualifie la Cène comme « une œuvre céleste », plutôt que comme une œuvre terrestre¹⁵⁴⁴. Si nous avons maintenant une présence corporelle du Christ, autrement dit si le corps de Jésus-Christ est sur la terre, pourquoi tendrions-nous notre espérance vers Christ et vers les choses dernières ? C'est pour cela que donner au Christ l'omniprésence, l'ubiquité, c'est détruire l'espérance chrétienne de la Résurrection corporelle et du Retour de Jésus Christ : « C'est ici notre espérance que nous ressusciterons et irons au ciel, d'autant que Jésus-Christ est ressuscité et y est monté »¹⁵⁴⁵.

Chez Calvin, les éléments matériels de la Cène sont des « figures », mais des figures conjointes avec leur vérité et substance : les signes sont efficacement « conjoints » au signifié. Les fidèles participent à la présence réelle du Christ *par ces figures*. Mais il y a ici une « distance » entre d'un côté « les figures que Christ a instituées » et de l'autre « le Christ qui y est

¹⁵⁴⁰ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 1,11.

¹⁵⁴¹ *IRC IV*. xvii. 29, p. 416-7.

¹⁵⁴² *IRC IV*. xvii. 17, p. 396.

¹⁵⁴³ « Car le fait que la Cène soit une œuvre céleste ne nous empêche pas de dire que nous recevons Christ qui demeure au ciel. Car, qu'il se communique à nous, cela se fait par une vertu secrète du Saint-Esprit, qui peut non seulement assembler, mais joindre et unir ensemble des choses séparées par la distance des lieux et bien éloignées. Mais pour être capables de recevoir cette communication, il nous faut élever nos esprits là-haut au ciel (...) Cependant, rejette toutes fausses imaginations, qui voudraient t'arrêter au pain, laisse à Jésus-Christ la vraie nature de sa chair : et n'entends point son corps dans le ciel et sur la terre par une fausse opinion, ne le divise point en diverses parties par tes imaginations, et ne l'adore point ni ici ni là selon ton sens charnel, laisse-le là demeurer en sa gloire céleste, et élève ton esprit et ton cœur jusque-là, afin que lui aussi se communique de là à toi ». *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24. « Par la communion que nous avons avec Christ, il prouve que notre vie est aux cieux, car il n'est pas convenable que les membres soient séparés de leur chef. C'est pourquoi, puisque Christ est au ciel, si nous voulons être unis à lui, il faut que par l'esprit nous habitons hors de ce monde. De plus, là où est notre trésor, là aussi est notre cœur. Christ, qui est notre béatitude et notre gloire, est au ciel : il faut donc que nos âmes habitent avec lui là-haut. C'est pourquoi il le nomme expressément *Sauveur*. D'où nous vient le salut? De ce que Christ viendra à nous du ciel Sauveur. C'est donc une chose malséante que nous soyons occupés et enveloppés par les choses terrestres. Cette épithète *Sauveur*, sert à la circonstance du passage, car quand il est dit que nous sommes de cœur et d'esprit au ciel, c'est parce que nous n'avons ailleurs d'espérance de salut ». *Le Commentaire sur l'épître aux Philippiens* 3,20.

¹⁵⁴⁴ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 11,24.

¹⁵⁴⁵ *Institution de 1541*, Jacques Pannier (éd.), Tome IV, p. 26, cité, par Cadier, « La doctrine calviniste de la Sainte Cène », p. 42.

présent » : Calvin insiste fortement sur ce fait. Par et avec les figures, les fidèles répondent à la présence du Christ, s'unissent à lui et se dirigent vers lui, d'autant qu'il est la « vérité » ou « substance » que les figures désignent et représentent.

Le sacrement de la Cène est le « témoin » et le « gage » de la communion mystique. Les chrétiens ne cherchent pas comme signe de cette communion (union) autre chose que les sacrements que Christ a institués. En même temps il ne faut pas qu'ils y enferment Christ et qu'ils identifient l'un à l'autre. Parce que, même si Christ, la substance de la Cène n'apparaît que par les figures, le premier *surpasse* en même temps ces dernières : au cœur de la présence se retrouve l'absence : « Christ is in heaven bodily ; absence. You are joined to Christ bodily by the Spirit's work : presence »¹⁵⁴⁶.

Le Christ est présent par les figures, mais dépasse en même temps sa présence par les figures, ce qui dévoile l'absence du Christ lui-même. La présence de Christ ne se donne aux fidèles qu'au travers d'une certaine absence, pour ainsi dire, de l'absence corporelle de Jésus Christ. Si l'adoration des éléments matériels de la Cène comme une idolâtrie est possible pour l'Eglise catholique, c'est parce que celle-ci n'apprécie pas les signes de la Cène dans la perspective du mouvement de transcendance qu'ils exigent. Cette Eglise ne veut saisir la présence de Christ que par une « proximité charnelle », perceptible à l'œil et à la bouche. Mais pour notre Réformateur, la vraie adoration ne doit point s'adresser au signe, mais à Jésus-Christ au ciel ; en outre, la présence du Christ dans la Cène, apparaît avec son absence¹⁵⁴⁷. Cette conscience est comme le « fondement de l'espérance ». Sur ce point, il faut célébrer souvent la Cène¹⁵⁴⁸. Car ce qu'elle nous donne, c'est d'apporter l'espérance¹⁵⁴⁹.

En résumé, selon Calvin, la réalité du corps et du sang du Christ ne s'identifie pas avec les éléments matériels, ni ne s'y trouve enfermée de quelque manière. Elle est donnée en même temps qu'eux. Ce n'est ni la transsubstantiation romaine, ni la consubstantiation luthérienne, mais ce n'est pas non plus la commémoration de Zwingli. Pour Calvin, la présence du

¹⁵⁴⁶ Davis, *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, p. 114.

¹⁵⁴⁷ Widmer, « La contemplation et les œuvres dans la tradition réformée », p. 62. *IRC IV*. xvii. 35, p. 430-1.

¹⁵⁴⁸ « Laissant tout ces amas de pompes et cérémonies, la sainte Cène pouvoit ainsi estre administrée bien convenablement, si bien souvent, et pour le moins une fois en chacune sepmaine, elle estoit proposée à l'Eglise en ceste manière ». *IRC IV*. xvii. 43, p. 439.

¹⁵⁴⁹ « Quand le monde s'assemblera mille fois, peut-il rendre tesmoignage infallible d'une chose si grande et si haute, comme la Cène emporte ? C'est à sçavoir de l'union sacrée que nous avons avec le Fils de Dieu, pour estre membres de son corps, pour avoir vie commune avec luy, pour estre desia par espérance participans de sa gloire, combien que nous vivions en ceste vie mortelle et corruptible ? » *Sermon 16^e sur l'épître aux Corinthiens*, CO 49, col. 778.

Christ au ciel est corporelle tandis que sa présence sur la terre est pneumatologique. L'union entre Christ et l'homme dans la Cène, est assurée par la vertu secrète du Saint-Esprit, distinct à la fois du corps glorifié de Christ et de l'âme du fidèle. L'union n'est pas physique mais spirituelle. Je tiens à appeler cela « la présence réelle pneumatologique du Christ en son entier ».

3.2.4 L'union avec Christ et la spécificité de la Cène

F. Wendel pose une question sérieuse : « Antérieure à la Cène et lui survivant, l'union avec Christ subsiste donc en dehors de la Cène elle-même. Elle en est même indépendante, puisque, selon Calvin, nous pouvons y parvenir par d'autres moyens, tels que la prédication, la lecture de la Bible ou la prière. Mais alors il faut se demander ce que nous donne au juste la Cène que nous n'ayons pas par ailleurs ? La Cène conserve-t-elle dans ces conditions sa raison d'être à côté de la prédication de la Parole ? »¹⁵⁵⁰ Nous répondons à ces questions.

Il est important que l'on sache quel est le rapport de l'union avec Christ d'une part en dehors de la Cène et d'autre part dans la Cène elle-même. Ce sont leurs ressemblances et différences qui sont en jeu. Avant de participer au repas du Seigneur, les chrétiens se sont en effet déjà unis au Christ. S'il en est ainsi, qu'est-ce que la Cène ? Dans la Cène, les chrétiens mangent le pain de vie, à savoir la chair du Christ ; avant que Christ ait institué et ordonné la sainte Cène (Matthieu 26,26-9), il était, est, et sera toujours le pain de vie. Il n'est donc pas le pain de vie parce qu'ils consomment le pain de la Cène. C'est plutôt l'inverse. Dans le chapitre 6 de l'Evangile de Jean, dire « Je suis le pain de vie », ce n'est pas renvoyer à son corps dans la Cène. Cela revient à dire son être même. Le pain de vie par Christ lui-même est plus original que le pain de la Cène. Ce n'est pas le sacrement de la Cène qui fait que Jésus-Christ commence à être pour nous le Pain de vie¹⁵⁵¹. Selon Calvin, la Cène ne nous donne pas notre salut ; plutôt, les fidèles se rapprochent directement, d'abord de Christ dans lequel se trouve la fontaine de vie. Pourtant, pour ceux qui cherchent Christ, la Cène est désormais d'une grande aide. Si le pain de la Cène devient pain de vie, c'est parce que la nature et la mission du Christ sont d'être pain de vie pour eux. C'est pourquoi Calvin est incapable de décrire l'union avec Christ dans la Cène autrement qu'avec les expressions qu'il utilise pour parler de notre union au Christ dans la vie de tous les jours¹⁵⁵².

¹⁵⁵⁰ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 270.

¹⁵⁵¹ *IRC IV*. xvii. 5, p. 396.

¹⁵⁵² Keller, *Calvin mystique*, p. 158-9.

Mais quelles sont les différences ? En commençant à traiter du sujet de la Cène dans l'*Institution chrétienne* (1560), Calvin écrit : « Et parce que ce mystère de communiquer à Jésus-Christ est incompréhensible de nature, il nous en montre la figure et l'image en des signes visibles fort propres à nostre petitesse ». Selon ce passage, 1. l'union avec Christ qui se fait hors de la Cène est « incompréhensible » comme nous l'avons déjà dit. 2. la Cène joue le rôle de montrer la figure et l'image de l'union avec Christ par des signes visibles. 3. elle est l'accommodation divine, dans le sens de la descente de Dieu à notre niveau.

L'utilité de la Cène consiste à nous faire davantage sentir le mystère de l'union avec Christ par le moyen de l'expérience¹⁵⁵³. Christ nous y fait remettre en mémoire celui-ci, qui nous a été donné une fois ; en outre il fait assurer et sentir le goût, la force et l'efficacité de ce pain céleste afin que nous en tirions notre nourriture¹⁵⁵⁴. C'est en fait à l'occasion de la Cène que l'union d'un fidèle avec le Seigneur est la plus étroite. T. Davis affirme ainsi : « For Calvin, the Supper is the place where union with Christ is most fully pictured »¹⁵⁵⁵. Dans *le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens 5,30*, Calvin écrit ceci : « Brief, S. Paul décrit yci ceste union de nous avec Christ, de laquelle le signe et gage nous est donné en la sainte Cène ».

Avec ces utilités de la participation du Christ par la Cène, on peut ajouter un fait important : Calvin postule que même sans aide extérieure Christ est capable de nous rendre participants à lui : les fidèles sont susceptibles de s'unir avec Christ en dehors de la Cène elle-même : par exemple par la prière privée et la lecture personnelle de la Bible (Calvin les recommande beaucoup). L'union avec Christ de cette manière ne suffit-elle pas ? De surcroît, à l'époque moderne, nombreux sont ceux qui cherchent le Christ assidûment et qui affectionnent le sentiment de s'unir à lui, mais qui refusent d'adhérer à une Eglise. Le Christ, Oui ! mais l'Eglise, Non ! disent-ils. Avant tout, leur quête de l'Absolu, l'expérience mystique, ne sont pas forcément communautaires ou ecclésiales¹⁵⁵⁶. Mais la Cène calviniste est à la fois la plus communautaire parmi les modalités de l'union avec Christ, et la plus ecclésiologique : André Biéler n'hésite pas à affirmer que le baptême est « sacrement de la personne », que la Sainte Cène est « sacrement de la communauté »¹⁵⁵⁷. W. Niesel décrit la communauté que

¹⁵⁵³ IRC IV. xvii. 32, p. 420.

¹⁵⁵⁴ IRC IV. xvii. 1, 5.

¹⁵⁵⁵ Davis, *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, p. 103.

¹⁵⁵⁶ Keller, *op. cit.*, p. 160.

¹⁵⁵⁷ « Si le sacrement du baptême signifie à la personne humaine quelle est sa nature et sa destinée, étant condamnée, pardonnée, rachetée et régénérée en Jésus-Christ, celui de la sainte Cène indique aux hommes comment le lien qui leur est donné dans la communion de Jésus-Christ les réconcilie à Dieu, et les unit entre eux, leur communiquant une vie communautaire nouvelle, conforme à leur véritable

Calvin a vue comme étant essentiellement la « communauté eucharistique »¹⁵⁵⁸. La Cène est communautaire et ecclésiale, et en même temps aussi éthique. Avec une grande véhémence, elle enflamme les cœurs et incite à la charité, à la paix et à l'union¹⁵⁵⁹.

destinations ». Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 271.

¹⁵⁵⁸ Niesel, *The theology of Calvin*, p. 212.

¹⁵⁵⁹ « Or puisqu'il n'a qu'un corps, duquel il nous fait tous participans, il faut nécessairement que par ceste participation nous soyons faits aussi tous ensemble un corps, laquelle unité nous est représentée par le pain qui nous est offert au Sacrement (...) Et pourtant non sans cause S. Augustin a si souvent appellé ce Sacrement : Lien de charité (*caritatis vinculum*) ». *IRC IV*. xvii. 38, p. 432. « Ce que nous avons traité de ce Sacrement iusques icy montre amplement qu'il n'a pas esté institué à ce qu'il fust prins une fois l'an, et ce par forme d'acquit: comme maintenant en est la coutume publique : mais afin qu'il fust en fréquent usage à tous Chrestiens, pour leur réduire souvent en memoire la passion de Iesus Christ : par laquelle recordation et souvenance leur foy fust soustenue et confirmée, et eux incitez et exhortez à faire confession de louange au Seigneur, et à magnifier et publier sa bonté : par laquelle finalement, charité mutuelle entre eux fust nourrie et entretenue : et aussi afin qu'ils se la testifiassent les uns aux autres, voyans la conionction d'icelle en l'unité du corps de Iesus Christ. Car toutes fois et quantes que nous communiquons au signe du corps du Seigneur, nous nous obligeons mutuellement l'un à l'autre comme par scedule, à tous offices de charité : à ce que nul de nous ne face rien par quoy il blesse son frère, et n'omette rien par quoy il le puisse aider et secourir, toutes fois et quantes que la nécessité le requerra, et que la faculté luy en soit donnée ». *IRC IV*. xvii. 44, p. 440-1.

Chapitre IV. Glorification : l'union eschatologique et parfaite

L'eschatologie a profondément pénétré dans le cœur même de la foi de Calvin. Si nous désignons Luther comme le « théologien de la foi », nous pouvons caractériser Calvin comme le « théologien de l'espérance »¹⁵⁶⁰. T. H. Torrance appelle l'eschatologie calvinienne l'« eschatologie de l'espérance ». La théologie calvinienne est *eschatologique*¹⁵⁶¹, en outre son eschatologie est *christologique*¹⁵⁶².

Selon D. Willis, pour Calvin l'*unio mystica* a trois pôles : éthique, communautaire, et eschatologique¹⁵⁶³. Nous sommes ainsi arrivés à mettre en lumière, dans la perspective du thème étudié, les deux articulations majeures du discours théologique sur l'*unio mystica* et l'eschatologie.

L'événement de l'ascension du Christ conduit à une nouvelle période de la dialectique de la présence (union achevée) et de l'absence (union inachevée) du Christ. Tant dans l'analyse de la relation entre l'homme et Dieu que dans l'application de la rédemption christique, le Réformateur a toujours souligné énergiquement le paradoxe de l'immanence et de la transcendance, celui de la présence et de l'absence. Cette dialectique s'articule directement avec l'espérance chrétienne.

Qu'est-ce que l'état de l'« union parfaite » ou « union totale » ? Bien que, par rapport à l'*unio mystica*, Calvin n'en parle pas beaucoup dans le domaine de son eschatologie, il est essentiel de savoir ce qu'est l'état de l'« union parfaite ». L'eschatologie calvinienne n'existe

¹⁵⁶⁰ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 15.

¹⁵⁶¹ « Jean Calvin donne un caractère eschatologique à une grande partie de sa réflexion théologique ». André Birmelé, « L'Eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », dans *Introduction à la théologie systématique*, p. 385. « L'accent eschatologique que l'on rencontre dans l'ensemble de la théologie de Calvin (...) » Gisel, *Le Christ de Calvin*, p. 30. « Yet their (Luther et Calvin) whole theology is eschatologically orientated (...) » Quistorp, *Ibid*, p. 11. Comme nous l'avons vu plus haut, le sujet de la vie chrétienne, du baptême, de la Cène, et d'union mystique s'inscrivent dans la perspective eschatologique. Par exemple, le sacrement est un moyen pour nous « incorporer en Christ ou quand déjà nous sommes de son corps, pour nous y confirmer de plus en plus, jusqu'à ce qu'il nous unisse pleinement à lui dans la vie céleste ». Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 242. Le sacrement oblige à préparer et à attendre la rédemption inachevée. C'est pourquoi le baptême et la Cène ouvrent un horizon eschatologique : « Pour ceste cause, comme S. Paul tesmoigne, le Baptisme nous en est comme un seau (Colos. 2,12) ; la sainte Cène nous convie à une mesme fiance, quand nous prenons en la bouche les signes de la grâce spirituelle ». *IRC III*, xxv, 8, p. 487.

¹⁵⁶² « Calvin's theology is Christology; this is equally true of his eschatology ». « Thus Calvin's eschatology is essentially Christology ». Quistorp, *Ibid*, p. 22 et p. 192. Dans la préface de l'édition anglaise de H. Quistorp *Calvin's Doctrine of the Last Things*, T. F. Torrance écrit « Calvin's main teaching about eschatology can be formulated by saying that eschatology is the application of Christology to the work of the church in history ». Quistorp, *Ibid*, p. 8.

¹⁵⁶³ Willis, « A Reformed Doctrine of the Eucharist and Ministry and Its Implications for Roman Catholic Dialogues », p. 298.

pas comme un appendice à l'*unio mystica*, mais comme sa couronne et son sommet d'autant plus que sans cela, la rédemption resterait inachevée.

1. La dialectique de la présence et de l'absence, de l'union et de la séparation

Le peuple élu sous l'Ancienne Alliance n'a pas encore expérimenté la manifestation de la Parole éternelle dans la chair. Tout l'Ancien Testament a été une annonce de cette manifestation. Il fallait alors attendre la présence corporelle du Christ. Pour les Juifs, seule l'espérance du messie est capable de combler son absence corporelle.

« Il faut donc conclure que les Juifs par espérance ont été enfans de Dieu : mais ils estoient tousiours séparez de luy, iusques a ce que l'union ait esté faite en la personne du Rédempteur »¹⁵⁶⁴.

Au cours de l'attente (annonce) du Christ, le peuple élu a cependant pu expérimenter la « présence christique figurée et ombragée » dans la Loi et les rites, comme ce qui se réalisera bientôt¹⁵⁶⁵.

Le temps de la nouvelle Alliance apparaît comme celui du corps par contraste avec le temps des ombres, l'attente du Christ a été réalisée par son incarnation au sein du peuple sous la nouvelle Alliance ; l'entreprise du salut de l'homme a consisté dans le fait de « conjointre le corps avec les ombres »¹⁵⁶⁶.

Mais cette présence corporelle et historique du Christ est forcément limitée dans le temps et l'espace. C'est son ascension qui règle ce problème. Après l'ascension, la présence du Christ s'est étendue à tous les chrétiens et elle a un impact surnaturel : pour expliquer le mode de la présence de Jésus Christ, Calvin se sert de la comparaison du rayon de soleil.

¹⁵⁶⁴ *Sermon 10^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 365. « Les pères qui étaient sous la loi n'ont pas autrement goûté la bonté de Dieu qu'en regardant à Christ, de la venue duquel dépendait toute leur foi ». *Le Commentaire sur l'épître à Tite* 3,4.

¹⁵⁶⁵ La présence salvatrice de Jésus-Christ dans le temps avant l'Évangile est « comme en suspens ». « Jusques à ce que Christ a esté révélé en chair, les sacremens du vieux Testament l'ont figuré comme absent, combien qu'il ne laissast point de faire sentir en iceux la présence de sa grâce et de soy-mesme à ses fidèles ». *IRC* IV. xiv. 25, p. 362.

¹⁵⁶⁶ *IRC* II. ix. 4, p. 198.

« Que nous avons une union secrete, et qui est admirable, et par-dessus tout ordre de nature, d'autant que Iesus Christ ne laisse point d'habiter en nous, combien qu'il soit au ciel. Et de faict, si le soleil qui ne bouge point de sa place, peut par ses rayons nous donner vigueur (...) »¹⁵⁶⁷

La présence du Christ sur la terre n'est pas corporelle, mais spirituelle, d'autant que le soleil de la justice n'est pas encore totalement manifesté, en revanche la présence du Christ au ciel est corporelle jusqu'à son retour. Cela suppose à la fois la séparation de la terre et du ciel, du spirituel et du corporel, et en dépit de leurs relations réciproques : la tension entre l'union et la séparation. On retrouve ici d'une façon plus claire que jamais le jeu de la transcendance divine dans le don même de son intimité, l'éloignement, au cœur de la proximité¹⁵⁶⁸. Ainsi, la présence christique sur la terre reste toujours une « présence absente »¹⁵⁶⁹.

Mais ce n'est pas seulement à cause de cela que l'expérience de l'absence du Christ apparaît. Il y a une autre raison de l'absence : l'absence due au corps humain. Calvin a parlé de « la prison du corps », de « l'habitation dans la chair ». Ce sont des expressions qui insistent sur l'inachèvement de la rédemption, et sur le poids du « terrestre » dans la mesure où il est l'obstacle qui éloigne et prive le fidèle de la présence glorieuse du Christ¹⁵⁷⁰. Si la première raison de l'éloignement du Christ est divine, la deuxième est humaine. En conséquence, l'homme est sans cesse dans l'attente, en recherche d'un côté pour l'avènement définitif du Christ, de l'autre pour le rétablissement total du corps humain.

La tension qui existe entre l'absence et la présence de Jésus Christ permet d'aller vers son état final, car elle ne peut pas être totalement supprimée jusqu'à la fin. Le salut du chrétien sera caché jusqu'à ce jour-là¹⁵⁷¹. C'est pourquoi Calvin était d'avis qu'il y a une « antithèse » entre la vie présente des chrétiens et le dernier rétablissement :

¹⁵⁶⁷ CO 51, col. 491.

¹⁵⁶⁸ Jean-Pierre Pin, « La présence de Jésus-Christ aux hommes d'après l'*Institution chrétienne* de 1560 de Jean Calvin », Thèse de doctorat, Strasbourg, 1971, p. 210.

¹⁵⁶⁹ Dans son *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 13,12 : « Notre foi donc regarde Dieu maintenant comme étant absent ». Calvin écrit dans la même souffle : « Il (Dieu) est présent à ses fidèles, par une plus grande efficacité de son Esprit : il vit en eux, il réside au milieu d'eux, voire au-dedans d'eux. Mais cependant il est absent de nous, parce qu'il ne se présente point à nous face à face, pour autant que nous sommes encore en exil, éloignés de son Royaume ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,6.

¹⁵⁷⁰ Dans son *Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,4, Calvin explique pourquoi le corps humain est une prison : « Car parce que la chair et le sang ne peuvent posséder le Royaume de Dieu en héritage, il faut nécessairement que ce qui est corruptible en notre nature périsse, afin que nous soyons vraiment rétablis et remis en état parfait. Pour cette raison notre corps est appelé une prison qui nous tient enfermés ».

¹⁵⁷¹ *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,54.

« Asçavoir que quand le Fils de Dieu sera manifesté en la gloire de son royaume, il les recueillera en plene conjonction, et les fera ses consors. Or il y a une antithèse entre la condition présente sous laquelle les fidèles travaillent et gémissent, et ceste dernière restauration. Car ils sont maintenant exposez aux opprobres du monde, et ne sont rien estimez : mais alors ils seront précieux, et pleins de dignité, quand Christ espandra sa gloire sur eux. La fin de ceci est, que les fidèles passent le chemin de ceste vie terrestre comme ayans les yeux fermez, estans tousjours attentifs d'esprit à la manifestation qui se fera du royaume de Christ. Car à quel propos est-il fait mention de son advènement en puissance, sinon afin que les fidèles montent par espérance jusques à ceste bien-heureuse résurrection qui est cachée »¹⁵⁷².

Du fait de la caractéristique de l'absence, les fidèles ne peuvent dès ici-bas jouir de la vraie et parfaite béatitude¹⁵⁷³.

Après l'ascension, la présence du Christ se prolonge pour les fidèles dans l'attente de la révélation du Christ glorieux. Il faut attendre patiemment la vie qui est promise¹⁵⁷⁴. La vie présente des chrétiens se trouve *sous l'espérance*. Toutes choses demeurent en suspens jusqu'à ce que Jésus Christ apparaisse pour notre Rédempteur. Ainsi, Calvin met en lumière qu'« il faut que notre esperance outrepasse ce monde icy »¹⁵⁷⁵. Pour Calvin, l'espérance chrétienne est le fondement de la communion avec Christ. « Quoique notre salut soit encore, quant à nous, caché en espérance, nonobstant en Christ nous possédons l'immortalité et la gloire bienheureuse »¹⁵⁷⁶. Le fidèle est susceptible d'avoir et de conserver la communion avec Christ par la seule espérance inébranlable qui se trouvera dans sa manifestation visible au dernier jour¹⁵⁷⁷. La présence absente du Christ dure jusqu'à la fin par l'espérance :

¹⁵⁷² *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* 1,10. « Notre Seigneur Jésus-Christ apparaîtra alors et que cette vie qui nous est maintenant cachée, nous sera révélée ». *Sermon sur l'épître à Tite* 3,4-7, CO 54, col. 586, cité, par Wendel, Calvin. *Sources et évolution de sa pensée religieuse*, 217.

¹⁵⁷³ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,4.

¹⁵⁷⁴ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 3,2.

¹⁵⁷⁵ *Sermon sur Jérémie* 15, 17-19, *Supplementa calviniana*, Tome VI, p. 46, cité par Olivier Fatio, « Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin », dans Jean-Louis Leuba (dir.), *Temps et eschatologie : données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 166.

¹⁵⁷⁶ *Le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 2,6.

¹⁵⁷⁷ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 22.

« Il est vrai que nous sommes avec Christ, même en cette vie, selon que le royaume de Dieu est en nous et que Christ habite en nous par la foi et qu'il nous a promis d'être avec nous jusqu'à la fin du monde ; mais *nous ne jouissons de cette présence qu'en espérance*. C'est pourquoi, il est dit qu'à notre sens, nous sommes maintenant absents de lui »¹⁵⁷⁸.

Dans l'*Institution chrétienne*, Calvin écrit également : « Combien donc que Iesus Christ nous présente en l'Evangile une vraye et droite plénitude de tous biens spirituels, toutesfois la iouyssance en est encore cachée sous la garde et comme sous le cachet d'espoir, iusques à ce qu'estans dévestus de nostre chair corruptible, nous soyons transfigurez en la gloire de celuy qui nous précède en ordre »¹⁵⁷⁹. Les fidèles attendent et désirent l'accomplissement, de telle sorte qu'ils sont toujours en chemin et en route. Quant à la présence absente du Christ dans la mesure où cette absence corporelle continuera jusqu'à la fin, la pensée calvinienne caractérise clairement la dialectique de « cet aiôn-ci », l'aiôn présent et « l'aiôn qui vient », autrement dire, d'un « déjà là » mais d'un « pas encore » de l'eschatologie protestante. « Et ceci est ajouté parce que, bien que nous soyons déjà passés de la mort à la vie, toutefois ce passage gît en espérance. Mais quant à la jouissance de la vie bienheureuse, il y a encore un long chemin à faire »¹⁵⁸⁰.

¹⁵⁷⁸ *Le Commentaire sur l'épître aux Philippiens* 1,24.

¹⁵⁷⁹ *IRC II*. ix. 3, p. 192.

¹⁵⁸⁰ *Le Commentaire sur la deuxième épître de Pierre* 1,11.

2. *Status gloriae*¹⁵⁸¹

Calvin aborde le sujet de la vie après la mort dans le dernier chapitre de son troisième livre de l'*Institution chrétienne*, dans les commentaires, et dans les sermons. Dans *le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 4,18, Calvin souligne que ceux qui sont vraiment unis à Christ se doivent d'avoir la foi en la résurrection. Si les fidèles attendant leur résurrection meurent, qu'y-a-t-il ? C'est la question de l'état intermédiaire qui est entre la mort et la résurrection, puis de l'état de résurrection.

2.1 L'état des âmes après la mort

La question de la vie après la mort est présente dans les ouvrages de Calvin. La première question qui se pose est celle-ci : quel est l'état des âmes après la mort ? Luther s'est représenté l'état des âmes après la mort comme un sommeil profond, sans rêves, sans conscience¹⁵⁸². Par contre, ayant combattu la doctrine du « sommeil des âmes », Calvin souligne que les âmes veillent et vivent comme dans un état conscient. Bien que le corps périsse, dorme, puis se prépare à ressusciter, l'âme ne dort pas, ne périt pas, elle est immortelle¹⁵⁸³. Calvin relève l'« immortalité de l'âme ». Mais sa doctrine diffère sur quelque opinion qu'ont les païens, parce qu'à la différence d'eux, sa connaissance dépend principalement de la parole et de l'Esprit de Dieu¹⁵⁸⁴. Calvin ne prenait pas à la lettre l'expression « qui dorment par Jésus ».

¹⁵⁸¹ En ce qui concerne l'état (statut) de l'être humain dans la théologie protestante, il nous faut distinguer comme suit : *Status integritatis* – l'état de l'intégrité dans lequel l'homme se trouvait avant la chute. *Status Corruptionis* – l'état de corruption, qui est causée par la chute. *Status Gratiae* – l'état de grâce, qui a été donné par le Christ. *Status Gloriae* – l'état de gloire, bienheureuse qui sera après la mort. *Status Damnationis* – l'état de damnation, l'état des damnés après la mort. Il est évident que Calvin concevait la vie comme voie (*via* (voie) plutôt que *vita* (vie)), autrement dit le déroulement de vie, un itinéraire vers la vie, après cela, la vie-même. « Nous devons avoir incessamment devant les yeux et en mémoire, à savoir que nous sommes ici étrangers, et pour bien peu de temps, afin qu'après avoir achevé notre vie (*cursum*), nous retournions à Christ ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,9.

¹⁵⁸² A. Gounelle, *Après la mort qu'y a-t-il ?* p. 102. Jürgen Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, (trad. par J. Hoffmann), Cerf, 2000, p. 132.

¹⁵⁸³ Doumergue, *Jean Calvin : les hommes et les choses de son temps*, p. 343.

¹⁵⁸⁴ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,2.

« Dormir par Jésus-Christ, c'est *garder en la mort la communion que nous avons avec Christ, et persister en elle*. Car ceux qui par la foi sont entés en Christ, ont la mort commune avec lui, afin qu'ils lui tiennent aussi compagnie en la vie »¹⁵⁸⁵.

« Nous savons aussi que c'est là où l'Évangile nous appelle : Parquoy nous desirons de sortir de ceste prison, pour estre avec le Seigneur (...). Les âmes des fidèles, depuis que elles sont séparées des corps, *vivent avec Dieu et soyent en la ioye heureuse de son Royaume* »¹⁵⁸⁶.

L'état des âmes après la mort, comme ces passages en témoignent, se rattache à la communion avec Christ (Dieu). Même après la mort, jamais la communion entre Christ et les fidèles n'est suspendue¹⁵⁸⁷. Dans son ouvrage *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Jürgen Moltmann, théologien allemand, traite de la question « où sont les morts ? » Après avoir abordé la doctrine du purgatoire, celle du sommeil de l'âme, une « résurrection dans la mort », il met l'accent sur la communion du Christ avec les morts :

« Les morts sont morts, ils ne sont pas encore ressuscités, mais ils sont déjà « en Christ » et avec lui, sur le chemin qui conduit vers son avenir (...). Les morts ne sont pas séparés de Dieu, ils ne dorment pas non plus, ils ne sont pas non plus déjà ressuscités, mais ils sont « auprès du Christ » »¹⁵⁸⁸.

Sous l'angle de la communion avec Christ, Calvin et Moltmann sont dans le même ordre d'idées. C'est à partir de la communion avec Christ que Calvin tire sa démonstration afin de soutenir la doctrine de l'« immortalité de l'âme ». H. Quistorp écrit « The body still dies, but the soul which has been awakened through the Holy Ghost from the death of sin and born anew by judgement and grace can no longer die, but on its separation from the body in death already enters the sphere of heavenly felicity where it is fully united with Christ »¹⁵⁸⁹.

¹⁵⁸⁵ *Le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 4,14.

¹⁵⁸⁶ *CO* 7, col. 223.

¹⁵⁸⁷ « Ilz (les anabaptistes) concluent donc : puis que nous n'entrons point en possession de nostre salut, iusques au iour de la resurrection derniere : que cependant noz ames dorment, et qu'elles n'ont aucune iouissance de leur beatitude. Il respond que ce n'est pas une bonne consequence. Car encore que les ames ne soyent point en gloire, il ne s'ensuit point qu'elles ne vivent en Dieu, en attendant la revelation d'icelle ». *CO* 7, col.131.

¹⁵⁸⁸ Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, p. 137-8.

¹⁵⁸⁹ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 74.

Christ reçoit les âmes en Paradis, il leur y est présent, si bien qu'elles entrent en repos et joie en Christ¹⁵⁹⁰. Après la mort, les fidèles s'en vont « jouir d'une vie meilleure et plus heureuse »¹⁵⁹¹. La communion avec Christ est ici de jouir du bienheureux et joyeux repos, jusqu'à ce que la gloire parfaite de la vie céleste soit pleinement manifestée par la venue de Christ¹⁵⁹². Ainsi, cette félicité de l'âme dans l'état intermédiaire est « provisionnelle ». Les âmes attendent la vraie consommation (*consummatio*), en jouissant déjà de la communion céleste avec Christ et de sa compagnie bienheureuse dans le sein d'Abraham¹⁵⁹³.

« En ceste manière les âmes fidèles ont bien incontinent après la mort quelque iouissance de l'héritage qui leur est promis, mais d'autant que la gloire de Iesus Christ leur Roy n'est point encore apparue, et que la cité celeste de Dieu n'est pas encore establie en son estat, elles sont attendantes iusques au iour que cela se fera »¹⁵⁹⁴.

Avant tout, elles attendent là la résurrection de leur corps. La même idée est exposée dans la théologie réformée rédigée par Heinrich Heppé : « In heaven the enjoyment of heavenly bliss and in eternal praising of the Lord it persists till the perfection of its own glorification by reunion with its body and till the final completion of the kingdom of God »¹⁵⁹⁵.

2.2 La modalité de résurrection

Jésus Christ reviendra sur la terre pour s'unir aux fidèles puis pour les faire participants de la béatitude éternelle et de la gloire qu'il fournira¹⁵⁹⁶. « Quand le Fils de Dieu sera manifesté en la gloire de son royaume, *il les recueillera en pleine communion* et leur fera partager son propre sort »¹⁵⁹⁷. Comme Calvin l'a mentionné dans son *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 13,43 « *Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père* », Christ couronnera les fidèles au dernier jour, c'est-à-dire il les revêtira d'un état de

¹⁵⁹⁰ IRC III. xxv. 6, p. 483.

¹⁵⁹¹ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,1.

¹⁵⁹² *Le Commentaire sur l'Évangile de Luc* 23,43.

¹⁵⁹³ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 87.

¹⁵⁹⁴ CO 7, col. 125.

¹⁵⁹⁵ Heinrich Heppé, *Reformed Dogmatics*, Eugene, Oregon Wipf & Stockp, p. 1950, p. 696.

¹⁵⁹⁶ *Sermon du dernier advenement de nostre Seigneur Iesus Christ*, CO 52, col. 234.

¹⁵⁹⁷ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* 1,10.

gloire : tout ce qui est en Christ qui mérite d'être honoré et révérend, tout cela leur sera communiqué. Alors sa gloire leur sera commune.

Cet état de gloire se rattache directement aux modalités de notre résurrection dont Christ se donne comme fondement. Car la résurrection du Christ est un « fondement solide » (*firma hypostasis*) pour appuyer nos esprits¹⁵⁹⁸. Cela signifie qu'il n'est point mort ni ressuscité pour lui, mais pour nous¹⁵⁹⁹. Le Christ ressuscité et glorifié se tient à la droite de Dieu et, comme médiateur, Christ lui-même y intercède jusqu'à la fin pour nous. C'est pour cela qu'il est un « gage de notre résurrection à venir » (*pignus futurae resurrectionis*) pour nous avoir comme « compagnons de la vie future » (*socios futurae vitae*)¹⁶⁰⁰.

Aux yeux de Calvin, le corps humain qui sera ressuscité par la « puissance de l'Esprit du Christ » sera bien meilleur que l'intégrité du premier homme : il rétablira notre nature en meilleur état¹⁶⁰¹ qui est la « souveraine et parfaite béatitude » (*Summa et perfecta beatitudo*)¹⁶⁰². Pour être vraiment rétabli et remis en état parfait (*in perfectum statum*), les fidèles recevront la « robe glorieuse d'immortalité » (*vestem gloriosam immortalitatis*). Parce qu'il faut nécessairement que ce qui est corruptible en notre nature périsse¹⁶⁰³. « Après nous avoir dépouillés de ce corps mortel, que nous serons ressuscités en lui, il y a une immortalité qui nous est maintenant cachée »¹⁶⁰⁴. La résurrection : de la mortalité à l'immortalité, du temps à l'éternité.

Pour parler de la manière de ressusciter, Calvin fait la distinction entre la « substance » du corps et sa « qualité » : « C'est que nous ressusciterons en la même chair que nous portons aujourd'hui quant à la substance, mais non pas quant à la qualité »¹⁶⁰⁵. La qualité du corps res-

¹⁵⁹⁸ IRC III. xxv. 3, p. 477.

¹⁵⁹⁹ *Le Commentaire sur la première épître aux Thessaloniens* 4,14. « Christ n'aura point cette gloire particulièrement pour soi, mais elle sera commune à tous les saints ». *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens* 1,10.

¹⁶⁰⁰ IRC III. xxv. 3, p. 476. « Il (Paul) prend cette maxime de notre foi : que Christ est ressuscité des morts afin que nous soyons participants de la même résurrection ». *Le Commentaire sur la première aux Thessaloniens* 4,14.

¹⁶⁰¹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,45.

¹⁶⁰² *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,1.

¹⁶⁰³ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,3-4.

¹⁶⁰⁴ *Sermon 2^e sur le Deutéronome*, CO 25, col. 621.

¹⁶⁰⁵ IRC III. xxv. 8, p. 489. Calvin affirme de même dans son *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,53 : « Et ce passage confirme clairement que nous ressusciterons en cette même chair que nous portons maintenant, à laquelle S. Paul attribue une nouvelle qualité qui servira comme d'un vêtement ». Notre résurrection qui sera avec la même substance du corps montre bien comment les chrétiens vivent dans ce monde. Vu que Christ lui-même a été ressuscité des morts pour entrer en possession de la gloire céleste, que nous devons participer un jour de l'immortalité bienheureuse et de la gloire céleste avec Jésus Christ, nous devons consacrer notre corps à Christ. Etant donné que l'union

suscité n'est pas identique à la qualité de notre corps présent. S. Paul appelle le corps sur la terre « corps sensuel » (1 Cor 15,44, *σώματα ἐπίγεια, corpus animale*). Celui-ci, gouverné et vivifié par l'âme, a besoin de plusieurs aides : de boire, de manger, de dormir, de vêtement et autres choses semblables. Par contre, le corps spirituel (1 Cor 15,44, *σῶμα πνευματικόν, corpus spirituale*), vivifié par l'Esprit, reçoit quelque nouvelle qualité, ce qui laisse exempter de telles nécessités¹⁶⁰⁶. Dans l'*Institution chrétienne*, Calvin explique la nouvelle qualité comme suit : « Bien que nous retenions la substance de nos corps, il se fera un changement pour les rendre de condition plus noble. Ce corps corruptible ne périra donc point et ne s'évanouira pas, pour nous faire ressusciter : mais il sera dépouillé de sa corruption, pour recevoir l'état incorruptible »¹⁶⁰⁷.

Pour décrire l'état du corps ressuscité, Calvin se sert des deux conceptions de la « félicité » (ou la béatitude éternelle) et de la « gloire ». L'une est égale à tous, d'autant qu'elle ne se rapporte pas à nos œuvres, mais à la grâce de notre adoption¹⁶⁰⁸. La vraie béatitude que Dieu offre à ses enfants concerne tout d'abord la vie éternelle, elle est d'avoir l'immortalité avec le corps ressuscité. Elle signifie le salut complet en Jésus-Christ, à savoir la parfaite délivrance à l'égard du péché, de la mort, de la misère, des larmes et de la souffrance de la vie terrestre¹⁶⁰⁹. Calvin évoque le moment où « toute choses seront remises en leur ordre » et la condition des fidèles « ne sera plus sujette à changements »¹⁶¹⁰.

Nous serons d'un autre côté participants de la gloire de Christ, chacun selon son degré et mesure : « Car on pense que S. Paul ait voulu dire qu'après la résurrection, les saints auront

spirituelle que nous avons avec Christ, n'appartient pas seulement à l'âme, mais aussi au corps, il faut que premièrement la vie de Jésus soit manifestée *en notre corps*, que deuxièmement *nos corps* soient offerts pour armes en obéissance de justice, que troisièmement Dieu soit glorifié *en notre corps*, c'est-à-dire, que *notre corps soit un instrument du louange à Dieu*. Telle est la signification actuelle de la résurrection méditant la félicité éternelle. L'eschatologie calvinienne sur ce point ne s'identifie pas à l'éthique ; elle la rend possible, voire même l'exige clairement. L'eschatologie est considérée aujourd'hui comme une marche, un chemin à parcourir jusqu'au ciel. Elle n'est pas séparée de la vie présente pour Calvin : « Ainsi il ne nous reste d'autre appui que celui de l'espérance et de la patience : c'est que laissant l'état de la vie présente, nous dressions nos esprits et tous nos sens à ce but du dernier jour, et passions par le milieu des empêchements et des tourbières (obstacles) du monde, jusqu'à ce que finalement le fruit de notre foi apparaisse ». *Le Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6,39.

¹⁶⁰⁶ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,44.

¹⁶⁰⁷ IRC III. xxv. 8, p. 489. « Nous aurons changé de nature, nous serons reformés en la gloire celeste, ayans despouillé toute ceste corruption de laquelle nous sommes maintenant environnés ». *Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

¹⁶⁰⁸ IRC III. xviii. 2, p. 299.

¹⁶⁰⁹ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 174.

¹⁶¹⁰ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,24.

divers degrés d'honneur et de gloire »¹⁶¹¹. « Divers degré de gloire », cela signifie qu'il s'agit de la rémunération des œuvres des fidèles. Mais la raison pour laquelle Dieu récompense les bonnes œuvres, ce n'est pas que Dieu regarde leur mérite et leur dignité. De même que Dieu les reçoit en grâce, ceci c'est la justification gratuite, ainsi il reçoit leurs œuvres « par acceptation gratuite » : de là dépend leur salaire¹⁶¹². Pour cette raison la mesure de grâce concerne la récompense de la grâce divine selon l'effet des dons divins et du labeur des fidèles.

Selon l'épître aux Philippiens 3,21, Christ rendra notre corps pauvre et méprisable semblable *au sien qui est glorieux*. « ... les corps que nous avons maintenant corruptibles et caduques seront rendus conformes au corps glorieux de Iesus Christ »¹⁶¹³. Dans *le sermon sur l'épître aux Ephésiens* 1,21 Calvin écrit : « Nous serons semblables à Dieu et transfigurez en sa gloire ». S'il en est ainsi, qu'est-ce que cela veut dire ? Après la résurrection du corps, les fidèles sont-ils en tout et partout égaux à Christ ou à Dieu ? Aux yeux de Calvin, la résurrection du corps ressemble au corps glorieux du Christ mais pour autant leur résurrection ne s'identifie pas à lui. « Nous serons donc aussi conformes à Christ dans la nature céleste. Et ce sera l'accomplissement de notre renouvellement »¹⁶¹⁴. « Nous serons rendus conformes à Christ »¹⁶¹⁵. Ce qui est plus important, c'est « quelque similitude ». Pas l'identité ! Après la résurrection, il n'en reste pas moins une certaine distinction entre lui et nous.

« Il n'y aura point en nous une telle perfection de gloire, que notre regard puisse comprendre Dieu entièrement. Car alors même, il y aura une longue distance de proportion entre lui et nous »¹⁶¹⁶.

H. Quistorp écrit à juste titre sur ce point : « Event in the eternal kingdom we are not dissolved in the Godhead, but just in the full communion of the ultimate vision remains a living response to God's own being »¹⁶¹⁷.

¹⁶¹¹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,41. « C'est comme Dieu, distribuant ses dons au monde à ses fidèles en diverse sorte, fait luire inégalement ses rayons sur eux, que pareillement, au ciel où il couronnera les mesmes dons, la mesure de gloire ne sera point égale (...) De fait, en considérant attentivement l'Écriture, nous trouverons que non seulement elle promet vie éternelle aux fidèles, mais aussi quelque loyer particulier en icelle ». *IRC* III. xxv. 10, p. 493.

¹⁶¹² *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 5,10.

¹⁶¹³ *CO* 9, col. 770.

¹⁶¹⁴ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,49.

¹⁶¹⁵ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,51.

¹⁶¹⁶ « *Nec tamen tanta gloriae erit perfectio in nobis, ut totum Deum adspectus noster comprehendat. Longa enim tunc quoque erit inter nos et ipsum proportionis distantia* ». *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 3,2.

Le royaume du Christ reste jusqu'à son retour dans son humanité, mais selon Calvin le jugement dernier est le « dernier acte du règne de Jésus Christ »¹⁶¹⁸. Christ rendra alors au Père son règne qui lui a été donné de manière que *nous adhérons parfaitement à Dieu (ut perfecte adhaereamus Deo)*. En remettant son règne au Père, il le transportera en même temps à sa divinité glorieuse¹⁶¹⁹: « Voire, d'autant que cest empire temporel que nous avons dit luy a esté ordonné iusqu'à ce que sa maiesté divine nous soit cognue face à face ; à laquelle tant s'en faut que rien soit diminué, quand il rendra l'empire à son Père, qu'elle aura sa prééminence tant plus haut. Car alors Dieu ne sera plus de chef de Christ, entant que la déité de Christ reluyra de soy-mesme tout à plein, laquelle est encore cachée comme sous un voile »¹⁶²⁰. Avant la création du monde, le Christ avait été en gloire céleste : s'étant acquitté de l'office de Médiateur, il rentrera en gloire céleste avec son corps glorifié¹⁶²¹.

Alors, toute médiation prendra fin : « L'autorité des anges prendra fin alors, et dans l'Eglise le ministère et les autres offices, en sorte que Dieu exercera sa puissance et son autorité par lui-même seulement et non point par les mains des anges ou des hommes »¹⁶²². Sur ce point, la fonction de la « personne du médiateur » du Christ s'achèvera et se terminera¹⁶²³ : « Ainsi le mesme Apostre argue tresbien que Dieu au dernier iour sera par soy chef unique de l'Eglise, pource que Iesus Christ aura lors pleinement exécuté et achevé la charge qui luy est commise de conserver son Eglise et l'amener à salut »¹⁶²⁴.

Si l'office du médiateur se termine, c'est parce que nous aurons le « corps spirituel » qui ne sera plus sujet à changements. Car cet office est nécessaire uniquement pour notre « infirmité présente», autrement dit, il est exigé dans cette économie présente du salut. D'où le croyant s'unit « selon sa petitesse et son infirmité » à Dieu dans l'économie présente du salut *d'une manière indirecte* en passant par Christ comme Médiateur. Quand Christ aura quitté son

¹⁶¹⁷ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 173.

¹⁶¹⁸ IRC II. xv. 5, p. 274.

¹⁶¹⁹ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,27.

¹⁶²⁰ IRC II. xiv. 3, p. 256.

¹⁶²¹ « Mais après que nous serons faits participans de la gloire céleste, pour contempler Dieu tel qu'il est, lors s'estant acquitté d'office de Médiateur, il ne sera plus ambassadeur de Dieu son Père, et se contentera de la gloire qu'il avoit devant la création du monde ». IRC II. xiv. 3, p. 256.

¹⁶²² *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,24.

¹⁶²³ La personne du médiateur du Christ ne désigne pas la personne du Fils éternel d'après le modèle de Chalcedoine, mais plutôt la personne de la parole révélée dans l'économie du salut, en particulier le « *Deus manifestatus in carne* » s'achèvera et se terminera. Voir Richard A. Muller, « Christ in the Eschaton : Calvin and Moltmann on the Duration of the Munus Regium », *Harvard Theological Review* 74, 1981, p. 33.

¹⁶²⁴ IRC II. xv. 5, p. 273.

office, Dieu ne régnera plus par le « moyen » de Jésus-Christ. Alors, Dieu parlera *directement* à ses enfants. Richard Muller écrit : « Whereas God now rules “mediately” through Christ’s humanity, he will, following the Judgment, rule “immediately” »¹⁶²⁵. Même si toute médiation en tant qu’un « lieutenant de Dieu » est indispensable dans l’économie du salut, dans la consommation finale, elle ne sera plus nécessaire entre Dieu et l’homme¹⁶²⁶. L’humanité du Christ est le « voile » (*velum*) pour nous empêcher de voir de près la majesté de Dieu¹⁶²⁷. Le « voile » sera ôté puis l’accès nous sera ouvert pour nous approcher de Dieu.

« Dieu gouvernant alors le ciel et la terre par lui-même, et sans aucun médiateur, sera tout en cet endroit, et conséquemment non seulement en toutes personnes, mais aussi en toutes créatures (...) Dieu a dès maintenant commencé son royaume (par Médiateur), et le parfera alors, et de telle sorte qu’ils (les fidèles) *lui seront entièrement unis* »¹⁶²⁸.

Il reste que se pose la question de savoir ce que l’humanité du Christ sera finalement devenue. Son humanité en tant que voile est-elle anéantie ? « Alors Christ sera beaucoup mieux en sa perfection (...) Et aussi nous sentirons que quand Iesus Christ nous est apparu homme mortel, que *tellement il a este glorifié en sa nature humaine, que vraiment il est Dieu, d’une mesme essence avec son Père*. Cela, di-ie, sera pleinement cognu, là ou aujourd’huy nous n’en avons qu’un petit ombrage »¹⁶²⁹. A nos yeux, le règne immédiat de Dieu Père montre en fait le règne trinitaire. Si l’office du Médiateur est terminé, c’est parce que le règne du Christ est perpétuel dans le Dieu trinitaire.

2.3 *Unio mystica*

Dans l’état incorruptible de leur corps, les fidèles auront la parfaite communion avec Dieu. On peut appeler cela l’*unio mystica* qui se produira dans la félicité céleste : elle se constitue d’une part de la *visio Dei*, d’autre part de la *fruitio Dei*.

¹⁶²⁵ Muller, *Ibid.*

¹⁶²⁶ « Christ est lieutenant de Dieu Père ». *Le Commentaire sur l’épître aux Hébreux* 1,13. « Christ est appelé Lieutenant de Dieu ». *Sermon 8^e sur l’épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 339.

¹⁶²⁷ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 15,27.

¹⁶²⁸ *Ibid.* 15,28.

¹⁶²⁹ *Sermon 8^e sur l’épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

2.3.1 *Visio Dei*

Selon Calvin, si le Christ est appelé l'Image de Dieu, c'est parce qu'il nous *représente* Dieu. Celui-ci est nommé *Invisible*, parce qu'en soi il ne peut être compris par les sens humains. Or il se manifeste à nous par son Fils, et en lui se rend comme visible¹⁶³⁰. Pour cette raison, Calvin enseigne que dès la régénération, la *Visio Dei*, à savoir la vision de Dieu qui se donne comme don de la régénération, n'est possible en Christ que d'une manière indirecte. Le croyant voit Dieu en Christ par l'œil nouveau, c'est-à-dire, par l'œil de la foi¹⁶³¹.

Cette vision appartient cependant à l'état d'imperfection, il ne voit pas clairement d'ici-bas les mystères du royaume céleste et Dieu lui-même, parce que nous en sommes bien loin et que la vision parfaite est suspendue. La limitation actuelle de la *visio Dei* ne connaîtra la plénitude que dans l'économie eschatologique¹⁶³².

De prime abord, les fidèles commenceront à voir de plus près Dieu aussitôt après la mort, pour ainsi dire, dans l'état intermédiaire¹⁶³³. Cependant, même la pleine vision sera différée jusqu'au jour de Christ (*dies novissimus*)¹⁶³⁴. Au dernier jour et après le jugement, ils auront des « yeux renouvelés »¹⁶³⁵. « Que nous ne pouvons pas voir Dieu dans notre présente nature (...) Car il faut que nous soyons renouvelés pour être semblables à Dieu, avant que ce bien nous advienne de le voir »¹⁶³⁶.

¹⁶³⁰ *Le Commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens* 4,4.

¹⁶³¹ Widmer, « La contemplation et les œuvres dans la tradition réformée », p. 59. « Puisque son essence est spirituelle, nous ne pouvons pas le (Dieu) contempler de nos yeux qui sont corporels, et on n'attribue point proprement aux esprits la vue. Mais nous savons en premier lieu que les Anges qui n'ont point de corps, ne laissent pas de contempler la majesté de Dieu ». *Sermon sur l'Évangile de Matthieu 5,8, Jean Calvin les béatitudes, quatre prédications*, dans *Revue réformée* 120, 1979, p. 183.

¹⁶³² Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, p. 273-4. Calvin écrit ainsi « Nous qui ne sommes pas montés encore si haut, contemplons l'image de Dieu telle qu'elle nous est offerte dans sa Parole, dans ses sacrements, finalement dans tout le ministère de l'Église. S. Paul appelle ceci une façon de voir accompagnée d'obscurité, non pas qu'elle soit douteuse, ou qu'elle trompe, mais parce qu'elle n'est point aussi claire que celle qui apparaîtra au dernier jour ». *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 13,12.

¹⁶³³ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 13,12.

¹⁶³⁴ « Mais que nous contemplerons le Fils de Dieu, comme il en est parlé en la seconde des Corinthiens que l'Évangile est le vrai miroir où nous contemplons Iesus Christ comme en face: non pas que nous le voyons à l'œil, car cela est réservé pour le dernier iour, quand nous serons semblables à Dieu : alors sa gloire nous sera pleinement manifestee: mais aujourdhuy en tant qu'il nous est propre, et que nostre infirmité et rudesse le souffre, nous contemplons la face de nostre Seigneur Iesus Christ en l'Évangile pour estre transfigurez et faits conformes à luy ». *Sermon 28^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 630.

¹⁶³⁵ *Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

¹⁶³⁶ *Le Commentaire sur la première épître à Timothée* 6,16.

Pour désigner la relation ultime à Dieu, le terme « vue » ou « vision » ou « voir » est employé par Calvin¹⁶³⁷. Après avoir ressuscité dans le corps spirituel, les croyants verront alors Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire, ils verront Dieu, « non pas en son image, mais en soi-même, en sorte que le regard sera en quelque sorte mutuel » (*non in imagine sua, sed in se ipso : ut mutuus sit quodammodo adspectus*)¹⁶³⁸. La *Visio Dei* se rattache à son essence et à sa majesté céleste.

« Dieu a été toujours vu sous des figures, et non point en son essence. Ainsi donc la majesté de Dieu, qui est maintenant cachée, sera nue en elle-même quand le voile de cette nature mortelle et corruptible sera ôté »¹⁶³⁹.

« Voilà donc comme notre Seigneur Iesus Christ rendra le Royaume à Dieu son Père, c'est d'autant que nous contemplerons la maiesté de Dieu et son essence, qui nous est aujourd'huy incomprehensible (.)... Alors nous verrons sa maiesté celeste, de laquelle nous ne sommes point maintenant capables »¹⁶⁴⁰.

Le thème de la vision de Dieu dans l'état de la gloire n'est pas entièrement saisi par le langage humain. La vision de Dieu est et reste pour Calvin essentiellement spirituelle ou intellectuelle¹⁶⁴¹. La vision éternelle de Dieu implique aussi la plénitude de l'union avec lui. On peut savoir que dans l'union avec lui, les chrétiens jouissent totalement et à jamais de Dieu. Comme Calvin l'a expliqué, le mot de « voir Dieu » en l'Écriture se prend pour « posséder Dieu », plus précisément, pour « jouir de Dieu » (*frui*)¹⁶⁴².

2.3.2 *Fruitio Dei*

¹⁶³⁷ Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, p. 43.

¹⁶³⁸ *Le Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* 13,12. « Nous le (Dieu) verrons alors tel qu'il est : ce qu'aujourd'huy nous ne pouvons pas, selon que nous avons nos entendemens rudes. Et c'est assez que nous le contemptions comme en un miroir et en obscurité (ainsi que saint Paul en parle) et que nous cognoissions en partie ». *Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

¹⁶³⁹ *Le Commentaire sur la première épître de Jean* 3, 2.

¹⁶⁴⁰ *Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

¹⁶⁴¹ Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, p. 95.

¹⁶⁴² *Sermon sur l'Évangile de Matthieu* 5,8, *Jean Calvin les béatitudes, quatre prédications*, p. 184. « Car alors nous aurons la pleine iouissance de ce que nous voyons maintenant en obscurité, et comme un miroir, nous le verrons alors face à face ». CO 23, p. 739. Selon ce passage, pour Calvin la *visio Dei* est unie à la *fruitio Dei*.

Dans *le Commentaire sur l'épître aux Ephésiens* 1,14, Calvin exprime la pleine rédemption comme « jouir » de son fruit. La félicité est d'avoir une jouissance pure et nette des biens de Dieu. Elle surmontera de beaucoup toutes les commodités qui nous sont maintenant données :

« Alors nous sentirons le fruit de ce qui est maintenant caché, et que nous goustons seulement en partie, et entrerons en possession parfaite de tous les biens qui luy sont maintenant donnez »¹⁶⁴³.

« Nous jouyrans pleinement des biens que nous ne possédons que par espérance »¹⁶⁴⁴.

En parlant de l'état des âmes après la mort, Calvin insiste qu'elles attendent avec joie la fruition (jouissance) de la gloire promise. Mais la plus grande merveille n'est pas simplement la jouissance des bénédictions divines, mais *la jouissance de Dieu lui-même*. *Le petit Catechisme de Westminster* s'ouvre par cette question : quel est le but principal de la vie de l'homme ? Réponse : le but principal de la vie de l'homme est de glorifier Dieu et *de jouir éternellement de Lui* (to glorify God and to enjoy him forever) c'est-à-dire, seuls les êtres humains ont été créés avec la capacité de connaître Dieu et de jouir d'une relation avec lui.

Selon Calvin, l'homme est créé pour avoir part à la jouissance de Dieu. Ainsi, la félicité souveraine ou éternelle consiste en la pleine possession et jouissance de Dieu lui-même¹⁶⁴⁵ : « C'est que si Dieu, comme une fontaine vive et qui ne tarit iamais, contient en soy la plénitude de tous biens, que ceux qui tendent au souverain bien et à toutes les parties de félicité ne peuvent rien désirer outre luy »¹⁶⁴⁶. Alors, Dieu partagera avec ses élus sa gloire, vertu et justice, voire se donnera à eux *en pleine jouissance*, et « être fait un avec eux »¹⁶⁴⁷. A savoir, la *fruitio Dei* consiste en l'« union parfaite » entre Dieu et nous.

« Et ainsi notons que la perfection des biens qui nous sont promis, desquels nous devons iouyr, ne se trouve point ici bas, c'est assez que nous en voyons quelque partie.

Et mesmes encores que nostre Seigneur s'eslargisse selon qu'il voit que nostre infir-

¹⁶⁴³ *Sermon 8^e sur l'épître aux Ephésiens*, CO 51, col. 340.

¹⁶⁴⁴ *Lettre aux prisonniers de Lyon*, CO 14, col. 471, cité par Fatio, « Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin », p. 172.

¹⁶⁴⁵ Ils (fidèles) *jouyront de la présence de Dieu* és cieux (*Dei conspectu in coelis fruuntur*). *Le Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* 5,8.

¹⁶⁴⁶ IRC III. xxv. 10, p. 492.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*

mité en a besoin, que tousiours nous soyons menez plus haut : c'est pour cognoistre que quand Dieu se sera révélé à nous face à face, que nous serons conioints à luy de plus pres que nous ne sommes pas : brief, que nous serons recueillis en son royaume des cieux, qu'alors nous aurons de quoy estre rassasiez. Voila donc comme il nous faut passer tellement par ce monde, que nous n'y soyons point saoulez pour y prendre nostre contentement, et repos : mais que nous soyons tousiours attirez à ces biens spirituels : et *que si nous languissons ici bas, que nous cognoissions que par ce moyen Dieu nous incite de venir à luy, iusques à tant que nous y soyons unis parfaitement, comme l'union sera au dernier iour* »¹⁶⁴⁸.

Dès son première ouvrage de théologie, *la Psychopannychia*, Calvin a déjà affirmé que la perfection, la béatitude et la gloire consiste en la conjonction parfaite avec Dieu¹⁶⁴⁹. La même idée est clairement exposée dans ses autres ouvrages. La destinée des réprouvés nous est dans l'Écriture, aussi peu présentée dans le détail que celle des bienheureux ; elle est décrite par : ténèbres, pleurs, grincements de dents, feu éternel et vers rongant leur cœur incessamment. Calvin hésite pourtant à prendre ces expressions dans leur sens littéral. Alors que le salut éternel est perfectionné dans la communion avec Dieu, leur malédiction éternelle dit l'élimination totale de la présence de Dieu : « C'est d'estre séparé de toute compagnie de Dieu »¹⁶⁵⁰. Calvin veut surtout que nous voyions dans la destinée des incroyants un témoignage de la misère de l'homme séparé de Dieu et de l'épouvante que provoque l'indignation du Juge céleste¹⁶⁵¹.

La gloire du corps que nous aurons est conforme au corps du Christ, dans la dimension de la *visio Dei* et de la *fruitio Dei*. Mais cela nous est pour le moment incompréhensible. « Et encore quand nous aurons bien profité en ceste méditation, si nous faut-il entendre que nous sommes encore tout au bas et à la première entrée, et que iamais nous n'approcherons durant ceste vie à la hauteur de ce mystère »¹⁶⁵². Notre connaissance actuelle à propos de la félicité éternelle est en tout cas très limitée. « De nous enquérir trop soigneusement de cela ce serait passer notre mesure »¹⁶⁵³. Selon Calvin, loin de s'engager dans le combat spirituel, on se forge déjà des triomphes imaginaires.

¹⁶⁴⁸ *Sermon 13^e sur le Deutéronome*, CO 27, col. 109.

¹⁶⁴⁹ Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 218.

¹⁶⁵⁰ *IRC III*. xxv. 12, p. 495.

¹⁶⁵¹ Wendel, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶⁵² *IRC III*. xxv. 10, p. 492.

¹⁶⁵³ *Sermon 64^e sur Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 799.

Il importe ainsi de se mettre en peine de chercher le chemin du Ciel. André Gounelle enseigne que le langage calvinien à propos de l'au-delà a une « valeur pédagogique et existentielle ». La doctrine calviniste de l'état de gloire doit se rattacher à la vie chrétienne dans l'état de grâce et la dominer. Gounelle souligne que « Calvin ne porte pas sur l'au-delà tel qu'il est ou tel qu'il sera, mais sur ce qu'il représente dans notre vie actuelle. Tout propos authentiquement chrétien sur ce qui vient après la mort concerne, en fait, l'existence présente en tant qu'orientée et finalisée par la vie éternelle »¹⁶⁵⁴.

¹⁶⁵⁴ A. Gounelle, *Après la mort qu'y a-t-il ?* p. 108. Voici une parabole sur l'inutilité d'une curiosité non moins impertinente que sottise que sera en Paradis la gloire des fidèles : « Bref ils voudront s'amuser à telles spéculations qui sont du nul profit, et voudront aller par toutes les chambres de Paradis, pour savoir quel il y fait, et cependant ils ne se soucient point d'en approcher ! Or nous sommes au chemin : marchons, marchons donc cependant que nous sommes en ce monde ! Et quand nous serons parvenus à notre héritage, alors nous connaissons que c'est. Et de fait, si un homme voulait acheter quelque maison, et qu'elle fût à dix lieues loin, et que là-dessus il s'assît pour dire : « Ho ! je veux savoir de quoi cette maison est bâtie, quelle commodité il y a, en quelle situation elle est... » et cependant qu'il n'en voulût point approcher : quelle moquerie serait-ce ? » *Sermon sur l'Évangile de Matthieu 5,8, Jean Calvin les béatitudes, quatre prédications*, p. 184.

CONCLUSION

Comme les calvinologues ont récemment affirmé qu'*un* centre de la théologie de Calvin serait l'union avec Christ, nous avons étudié : pour quelle raison l'union avec Christ est-elle le cœur de sa théologie, en même temps comment la doctrine de l'union s'est-elle traduite dans ses ouvrages. Parmi les spécialistes de Calvin, il y avait un débat : la théologie calvinienne était-elle théocentrique ? Sinon, christocentrique ? Etant donné que Calvin insiste sur la souveraineté de Dieu (sa transcendance) et la prédestination, sa théologie était-elle théocentrique ? Vu que pour lui, la révélation de Dieu passe bel et bien, en tout et pour tout par Christ, vraie image de Dieu, dans sa vie humaine, sa mort et sa résurrection, devons-nous affirmer que sa théologie est foncièrement christocentrique ? Notre travail nous a montré que le « théocentrisme » de Calvin s'achemine vers son « christocentrisme ». Autrement dit, la transcendance divine anticipe, atteste et ouvre sur une œuvre du Rédempteur. Nous avons vu que son théocentrisme ne l'a aucunement conduit à une théologie et à une piété qui s'éloigneraient d'une relation vivante avec le Christ. Parce que Calvin souligne d'une part la gloire, la majesté et l'omnipotence de Dieu en tant qu'Il nous est caché et inaccessible, et d'autre part avec le même niveau d'importance, le salut de l'homme en Christ accessible en tant que Dieu nous est révélé : le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus* vont jusqu'à se rencontrer. Toutefois, en Christ déjà révélé, reste encore la transcendance divine. C'est pour cela que la différence entre le Créateur et les créatures est en permanence maintenue. Les deux pôles complémentaires du « théocentrisme » et du « christocentrisme » ont profondément pénétré dans le cœur même de la théologie de Calvin.

Comme le sujet de l'union avec Christ, celui de la connaissance, de l'expérience, et de la piété n'est pas particulièrement traité à part dans les chapitres de l'*Institution chrétienne*, elles apparaissent cependant partout, comme nœud de sa pensée. Que Calvin insiste sur ces points et en parle beaucoup, c'est la caractéristique personnelle ou existentielle de sa théologie. La théologie chez Calvin n'est pas un geste spéculatif qui relève d'une curiosité impie, mais c'est celui d'une confiance absolue en Dieu et de la rencontre avec le Christ vivant. La connaissance religieuse, l'expérience religieuse et la piété ont trait à l'union avec Christ.

§§§

Comme F. Wendel l'a déjà dit avec insistance, la pensée religieuse de Calvin se développe et progresse. Mais son évolution n'est ni la rupture ni la modification de la pensée, c'est plutôt son approfondissement et son enrichissement. On retrouve toujours dans ses ouvrages la substance du calvinisme sur les points essentiels. Il en est de même pour notre sujet. Dans l'*Institution chrétienne* de 1536, Calvin parle peu de la terminologie « union », cependant la pensée capitale apparaît avec les autres termes « *communio, participatio, adoptio, insitor, vestio* ». Dans l'édition française de l'*Institution chrétienne, le commentaire sur l'épître aux Romains, et le Petit traité de la Sainte Cène*, Calvin met davantage l'accent sur la doctrine de l'union ; de plus cette notion, ses lieux théologiques et ses liens prennent de l'extension. Elle se rapporte à une série d'autres thèmes : la pénitence, la justification, la sanctification, le salut, la vie chrétienne, le baptême, et la Cène. Non seulement par les commentaires et les sermons avant l'édition définitive de l'*Institution chrétienne*, mais aussi dans cette édition, l'union avec Christ continue de réapparaître : surtout dans la dernière elle semble être la « pensée décisive », qui domine la structure de l'*Institution chrétienne* de 1559/60. Nous avons prétendu que sa structure serait l'union avec Christ dans la perspective trinitaire. Dieu le Père est la source de l'union, Dieu le Fils est la matière de l'union, Dieu le Saint-Esprit est la réalisation de l'union, l'Eglise est l'instrument essentiel de l'union.

§§§

De quelle nature est cette union avec Christ ? Que faut-il en dire ? Comment la comprendre ? A ces questions, nous répondons avec les conclusions auxquelles je suis parvenu :

1. *Election* : l'union avec Christ a trait au drame trinitaire de la Rédemption. Le Dieu Père est à la fois la première cause et l'ultime fin de notre union. Elle vient de Dieu et retourne à lui. La raison pour laquelle Dieu est l'origine de notre union, c'est que notre union avec Christ a sa fondation dans la volonté élective pré-temporelle du Père. L'union avec Christ provient de l'élection de Dieu. Si l'ultime fin de notre union est le Dieu Père, c'est que le fidèle s'unit finalement à Dieu par l'union à Christ.

Avant la chute, Adam a été dans un état originel d'« intégrité », autrement dit, il a été en union avec Dieu, celle-ci était le but de sa création et de la félicité spirituelle. Au contraire, la

mort de son âme consiste à être séparée de Dieu. Selon Calvin, Adam avait porté l'image de Dieu dans la mesure où il était conjoint avec Dieu. La caractéristique de cette conjonction était la dépendance totale de l'être humain face à Dieu et la confiance en la Parole de Dieu.

Adam, cet homme, créature de relation a rompu avec Dieu en raison de sa chute et de son péché dont la conséquence est la séparation radicale d'avec Dieu. Eloigné de Dieu, Adam est avec sa descendance, livré à l'infection et à la servitude du péché. Adam et tous les humains sont plongés dans la misère. Le péché affecte non seulement tous les hommes mais tout l'homme. L'âme étant pervertie, ses propres facultés sont aussi corrompues. Avant de traiter de l'œuvre du Christ, Calvin insiste sur la chute humaine et sur la misère comme sa conséquence, d'autant qu'il veut affirmer la nécessité du Médiateur. Naturellement éloigné de Dieu, l'homme se rapproche de Lui en Christ ou mieux, Dieu se rapproche de lui.

2. *Incarnation* : avant l'incarnation, Christ était déjà le « Médiateur de la Loi ». Sur ce point, s'établit la continuation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Si les Juifs ont un petit goût de la grâce de Christ, le chrétien la goûtera en beaucoup plus grande abondance. L'union de nous avec Christ s'appuie sur l'union du Christ avec nous, son Incarnation. Christ s'est fait notre sauveur en devenant notre frère. Calvin entend appeler l'union du Christ avec nous, « union fraternelle » et « union hypostatique ». Il insiste sur cette conjonction disant que le Fils de Dieu a été homme par unité de personne, tout en soutenant encore les propriétés de chacune des deux natures, l'humanité et la divinité du Christ. Pour comprendre cette union hypostatique, nous avons abordé les deux notions théologiques : la « communication des idiomes » et l'« *extra calvinisticum* ». Si la *Communicatio idiomatum* insiste sur l'union entre l'humanité et la divinité en repoussant leur séparation, l'*extra calvinisticum* affirme leur union en évitant tout mélange. Calvin met l'accent en priorité sur l'unité parfaite (la communion des idiomes) de l'humanité et de la divinité du Christ, puis sur leur distinction (*extra calvinisticum*), principe de la christologie calvinienne par rapport à l'unité et la distinction qui permettra de saisir la nature de l'union entre le Christ et le croyant.

3. *L'Esprit, vinculum* : dans la théologie calvinienne, c'est un axiome que le Christ ne saurait être séparé de son Esprit. Il a enseigné une christologie pneumatique (Christ est porteur du Saint Esprit) ainsi qu'une pneumatologie christique (Christ est donateur du Saint Esprit). Christ était receveur de l'Esprit durant toute sa vie sur la terre, et après sa résurrection et son établissement à la droite de Dieu, il apparaît aussi comme celui qui rend le même Esprit. Après avoir reçu le Saint-Esprit dans son humanité, le Christ céleste et glorieux le commu-

nique désormais à ses enfants et à son Eglise.

D'après le réformateur de Genève, l'Esprit travaille ici-bas pour que Christ qui est là-haut, habite en nous. En même temps il nous fait unir à Christ. Il est le « lien » (*vinculum*) de l'union avec notre sauveur. Comment Dieu le Saint-Esprit fait-il cette union ? Par l'illumination de l'entendement, le renouvellement du cœur et l'assurance de la conscience. La foi fait recevoir et posséder le Christ. Calvin donne de la foi cette définition admirable : la foi embrasse Jésus-Christ. Il ne s'agit donc pas d'une simple adhésion intellectuelle, mais bien d'une union réelle et pleine avec le Seigneur, d'une véritable rencontre. Comme pour Luther, pour Calvin, Jésus Christ habite en notre cœur par la foi. Avant tout, la foi est en fait la réponse de l'homme à l'œuvre divine, cependant elle est d'origine divine. Car la foi, se fondant sur l'élection de Dieu est don de Dieu. Calvin met en lumière que l'Esprit-Saint est l'auteur de la foi et celle-ci est son principal chef-d'œuvre. Il suscite en l'homme la foi par laquelle l'œuvre du Christ devient nôtre.

4. *Sursum Corda* : l'insistance de la théologie calvinienne sur l'union relève que le croyant s'unit au « Christ élevé ». Plus que les autres réformateurs de l'époque, Calvin met l'accent sur la vision du Christ exalté. Chez lui, le langage intérieur et le langage transcendant s'associent : *sursum corda*. Les « corda » (cœurs) sont centre de l'être, de notre intériorité, le *sursum* (dresser le cœur à Christ céleste) désigne le sens de la transcendance : élever le cœur au Ciel où Christ est entré. Les chrétiens apprennent, après avoir reçu Jésus-Christ pour auteur de leur parfait salut, à s'élever plus haut afin d'être conformes au Chef. Lorsque nous nous unissons avec Christ, pour Calvin cette union concerne le Christ qui est élevé et qui siège à la droite du Père. Le Christ ne descend pas du ciel par la vertu de l'Esprit de façon à demeurer seulement ici-bas : c'est plutôt par l'Esprit que nous sommes élevés au ciel pour être unis au Christ. L'accent n'est pas mis sur la descente du Christ, mais sur la montée du fidèle, l'ascension de l'âme chrétienne vers Christ. Parce que l'union ne saurait se faire sinon qu'étant élevés par-dessus la terre, nous montions jusqu'au ciel.

5. *Unio mystica*. L'union est *mystique* : Calvin s'est servi de diverses notions théologiques et métaphores pour entreprendre d'expliquer le sens et la nature de l'union : communion, conjonction, société, communication, présence, habitation, participation, par ailleurs métaphore nuptiale, celle de la conjonction de la tête et du corps, et celle de la greffe sur Christ. Cela signifie que l'union désigne une réalité concrète, une relation intime et une invitation à la rencontre personnelle avec le Dieu vivant. Cette union, quelle que soit la compré-

hension par des images et des métaphores, nous est toutefois mystérieuse, incompréhensible, cachée. Du fait qu'elle n'est ni physique ni charnelle et qu'elle est réalisée par l'Esprit, Calvin l'aperçoit comme l'« union spirituelle ou sacrée ». L'important, c'est d'expérimenter l'union spirituelle et de s'approprier notre salut par cette union.

Nous avons trouvé dans Calvin une « mystique saine et légitime ». Même s'il existe un « Calvin mystique », cela n'est pas dans le sens de l'union de l'essence de Dieu et de l'homme, de l'absorption de la personnalité humaine en Dieu. Surtout que cette union est une union consciente de la personne, il ne s'agit donc pas de la fusion mystique où il n'y a plus ni « je » ni « tu ». La mystique calvinienne n'est pas non plus, ni l'« ascétisme monastique », ni l'« élitisme spirituel », ni la « hiérarchie de l'âme », ni l'« aboutissement des efforts humains », ni l'« union immédiate » sans aucune médiation. Sur ce point, sa mystique serait une « véritable démocratie » sur le plan spirituel dans le monde : c'est la « *mystique intramondaine* ». Elle est à la fois personnelle, universelle, médiante. J'appelle sa mystique « mystique de grâce », à savoir que l'homme atteint Dieu dans sa grâce d'une façon qui lui est incompréhensible.

6. *Analogie : union hypostatique* : le mode de l'union du Christ et du croyant est christologique. Cette union semble avoir un caractère semblable à l'union de l'humain et du divin en Christ. Chez Calvin, cette dernière se conçoit dans deux perspectives théologiques : la « *communicatio idiomatum* » et l'« *extra calvinisticum* ». La première met en lumière l'unité de sa personne dans sa signification véritable. Elle constitue la continuité entre Christ et le fidèle, autrement dit, cela permet d'ouvrir la possibilité de leur union et de certifier la continuité entre eux. Il s'agit de l'échange de la personne, la confirmation de l'élection et de l'assurance du salut.

En revanche, la terminologie « *extra calvinisticum* » désigne le maintien des propriétés des natures du Christ, en particulier la transcendance de la nature divine. Cela affirme que la nature humaine assumée par Christ incarné est tenue à distance de la nature divine. Etant unis le Christ et le chrétien, même dans cette union, chaque propriété doit encore être maintenue. L'identité du chrétien lui-même demeure avec celle du Christ. Si l'humanité du Christ est tenue à distance de la divinité, à plus forte raison le chrétien est tenu à distance de tout ce qu'il y a de divin en lui. Pour cette raison la conformité du croyant au Christ ne se mélange ainsi jamais. L'*extra calvinisticum* montre qu'il y aurait asymétrie entre Christ et le croyant, dans sa théologie du salut. Pour Calvin, il importe de ne pas supprimer la condition de créature. Il faut tenir fermement l'idée de l'altérité de Dieu. En raison de l'absence corporelle du Christ sur la

terre cette distance est davantage soulignée.

7. *Processus* : la notion calvinienne à propos de l'union avec Christ insiste à la fois sur « le salut qui a été opéré une fois » et sur le « processus de ce salut ». Car cette union est à la fois le départ puis l'aboutissement de la sotériologie calvinienne. Pour Calvin, elle est un fait accompli mais jamais parfait dans ce monde présent. Ainsi, il faut qu'elle croisse journellement. Elle connaît le progrès et s'oriente vers lui. En outre, en tant que processus et progrès, elle laisse une possibilité eschatologique d'accomplissement. Le chrétien espère l'union ultime, parfaite et totale avec Christ qui se trouvera dans l'au-delà.

8. *Double grâce* : dans la pensée de Calvin, l'union avec Christ est davantage fondamentale que la justification et la sanctification. Parce qu'elle précède la justification et la sanctification. Celles-ci en sont seulement l'effet principal. Lorsque nous sommes unis avec Jésus-Christ, nous en avons double grâce : justification et sanctification. Pour Calvin, celles-ci sont distinctes mais inséparables, de telle sorte qu'elles se donnent à saisir comme *simultanées*. Nous sommes passifs et réceptifs dans la justification qui est toujours *extérieure*, objective en Christ. La vie en Christ commence par la justification, c'est-à-dire par la rémission des péchés, par la réconciliation avec Dieu. Mais nous sommes actifs dans notre sanctification qui nous est *intérieure* : la grâce de la sanctification nous fait participer à la sainteté du Christ de façon progressive. Il s'agit de la rénovation et de la transformation de l'homme et de la lutte contre le péché.

9. *Imitatio Christi* : l'union en Christ est la source de l'imitation du Christ : celle-ci est le résultat de l'union mystique. L'imitation est un lieu où le chrétien rend témoignage de son union et la conforte : l'union et l'imitation sont corrélatives. La dernière est non seulement liée à la première mais elle est aussi la condition de la chrétienté, parce que le christianisme ne saurait exister sans la suivance de Jésus-Christ. Pour ce qui est de l'imitation du Christ, il s'agit de son humanité, mais non de sa divinité. Christ est notre « exemple » et notre « patron ». Cette imitation est dans son essence dépendante du Christ et mystique. Ce qui fait suivre Jésus-Christ, ce ne sont pas des vertus intérieures des imitateurs eux-mêmes, mais c'est Christ qui vit et a vigueur, en nous qui tâchons de l'imiter. Lorsque Christ vit en nous, il nous gouverne par l'Esprit Saint et dirige toutes nos actions. La manière de l'imitation est herméneutique et créative, parce que cette imitation ne consiste pas en des reproductions (copies) mécaniques de l'action du Christ. Elle est tout d'abord herméneutique. Chercher en Christ, cela

revient à dire que l'on reçoit une inspiration pleine pour la compréhension, l'interprétation et l'application selon chaque chose et chaque situation. Il est important de lire la Bible pour l'imitation parce que sa lecture qui tend à dévoiler la véritable signification de l'action du Christ, nourrit la « conscience imitative ».

10. *Vie chrétienne* : chez Calvin l'Évangile n'est pas une doctrine de langue mais de vie. C'est pourquoi l'union avec Christ n'a pas cessé d'agir sur la vie chrétienne : cette union reste la mort et la résurrection avec Christ, pareillement celles-ci sont nécessaires pour la vie du croyant. Calvin a souligné les quatre principales caractéristiques de la vie chrétienne : 1. Le renoncement à soi 2. Porter la croix comme le sommet du renoncement à soi 3. La méditation de la vie future. 4. Le droit usage des biens terrestres. D'après le réformateur de Genève, la vie chrétienne exige la communication haute et mystique que le chrétien a avec Jésus-Christ et la présence de Dieu dans toutes ses affaires.

11. *Ecclésiologie* : l'union avec Christ est ecclésiologique (communautaire), et la prédication et les sacrements sont nécessaires car ils constituent pour l'homme un moyen de salut. D'après Jean Calvin, l'union mystique avec Christ intéresse la communion au corps mystique du Christ, parce que Christ lui-même s'unit à son corps, à l'Église. La participation de l'Église et la participation au Christ coïncident. L'Église est une institution de Dieu pour nous mener à Christ. Tout ce qu'elle nous apporte, n'a pas d'autre but que de nous mettre en relation avec Christ. L'Esprit commence et approfondit, au moyen de la prédication et des sacrements, l'union avec Christ.

« Je (Calvin) confesse aussi que Christ nous est présent par la Parole et par les sacrements » (*Fateor praeterea et verbo et sacramentis eum nobis adesse*)¹⁶⁵⁵. La prédication est comme la jointure des nerfs, pour unir les fidèles en un corps. Attendu que l'union avec Christ est un mystère incompréhensible, elle est également présentée par les sacrements, les signes visibles. Tributaires de la Parole de Dieu, les sacrements sont signes, témoignages, sceaux, et gages de l'union avec Christ. Chez Calvin, le baptême est le « signe inaugural » de l'union avec Christ. La Cène est le « signe continu » de l'union avec Christ. Le baptême et la Cène caractérisent la dimension ecclésiale de l'union. Dieu, autrement invisible se manifeste à nous dans sa Parole, dans ses sacrements, finalement dans tout le ministère de l'Église pour cette union.

¹⁶⁵⁵ *Le Commentaire sur les Actes des Apôtres* 1,11.

12. *Eschatologie* : cette union est eschatologique, finalement théologique : selon Calvin la présence du Christ sur la terre reste toujours une « présence absente », parce qu'elle y est *spirituelle*, à l'inverse la présence du Christ au ciel est *corporelle* jusqu'à son retour. La présence absente christique nous conduit à l'espérance, qui est dans l'attente de l'avènement définitif du Christ. Donc, l'union avec Christ connaît et attend l'union parfaite, la glorification. Dans l'économie actuelle du salut, le croyant s'unit à Dieu *d'une manière indirecte* par Christ le médiateur. Le Christ est le moyen unique qui permet de nous unir à Dieu¹⁶⁵⁶. Dans notre rédemption présente, notre union avec Christ n'est autre chose que l'union avec Dieu. Mais lorsque Christ rendra au Père son règne, la fonction de la personne du médiateur s'achèvera. Lorsque Christ aura quitté l'office de la médiation, Dieu ne régnera plus par le moyen de Jésus-Christ. Dieu parlera alors *directement* et s'unira *directement* à chacun de ses enfants. Dans l'état parfait du corps humain, il aura la parfaite communion avec Dieu, c'est-à-dire la « vision de Dieu » et la « jouissance de Dieu ». Même dans cet état parfait, il restera une certaine distinction entre Dieu et nous.

En revanche, pour Calvin, l'union avec Christ de cet aîon présent rappelle la venue du Christ et anticipe la gloire céleste. C'est ainsi que cette union que nous pouvons goûter dans le monde présent est uniquement un « *avant-goût* » de ce qui sera dans l'état de notre résurrection. Pour Calvin, goûtée par avance, la vie chrétienne présente revient à un pèlerinage et un cheminement vers le royaume éternel, vers la plénitude du goût.

§§§

Notre travail de recherche nous a également révélé l'importance et l'actualité de l'union avec Christ pour ce qui est de la théologie, de l'Eglise et de la vie des fidèles pour notre temps.

En premier lieu, pour ce qui concerne la théologie d'aujourd'hui, il est encore très impor-

¹⁶⁵⁶ « ... le seul lien de notre conjonction avec Dieu est, que nous soyons conjoints avec Christ ». *Le Commentaire sur l'Evangile de Jean 16,27*. « Il faut qu'il (Christ) soit le seul lien de notre union, afin que par son moyen nous soyons conioints a Dieu son Pere ». *Sermon 26^e sur l'Harmonie Evangélique*, CO 46, col. 294. « Or puis qu'ainsi est que Iesus Christ est fils unique de Dieu, comment cela s'estend-il iusques à nous ? Saint Paul declare que c'est à cause de l'union que nous avons avec luy : comme il en est parlé au 17. chap, de saint Iean d. 23. Si donc nous n'estions unis avec nostre Seigneur Iesus Christ, il est certain que nous n'aurions nulle accointance avec Dieu ». *Sermon 23^e sur l'épître aux Galates*, CO 50, col. 560.

tant de tenir compte du fait que l'union avec Christ se trouve au centre et au cœur de la théologie calvinienne. Depuis F. Schleiermacher, traditionnellement la théologie se subdivise en trois parties : historique, systématique et pratique. On peut y ajouter la théologie biblique. Par la suite, ces parties sont encore cloisonnées et se spécialisent dans chaque discipline. Avant tout, actuellement, la théologie n'est plus l'apanage exclusif de l'Eglise et des facultés de théologie. C'est pourquoi elle doit recevoir les questions et participer régulièrement au dialogue avec les autres sciences, quoiqu'elle s'en distingue par sa méthode. De plus elle doit répondre justement aux questions de notre époque. Tel est un rôle principal de la théologie.

Néanmoins, nous pouvons poser les questions suivantes. Aujourd'hui dans chacun des domaines de théologie, le sujet de l'union avec Christ ou l'*unio mystica* est-il traité comme sujet central autant que chez Calvin ? Est-ce que la théologie chrétienne s'articule aux lieux théologiques réciproques par rapport à l'union avec Christ ? La théologie réformée actuelle assigne-t-elle une place principale à ce *sujet* ? Si l'union avec Christ n'y est pas le sujet central, l'union avec Christ est-elle tout au moins le sujet en discussion ? Il est vrai que depuis Ritschl, les théologies protestantes tendent à négliger la doctrine de l'*unio mystica*. Aucun article n'est consacré à l'*unio mystica* ou à l'*inhabitatio* dans l'*Encyclopédie du protestantisme* édité par Pierre Gisel et Lucie Kaennel, ni dans *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* édité par Hans J. Hillerbrand.

Même si ces questions nous semblent plus ou moins naïves, je pense que l'union avec Christ est nécessairement un sujet fondamental de la théologie chrétienne. En même temps il faut que la théologie se fasse dans cette vision et visée. Pour autant que la théologie d'aujourd'hui se subdivise et participe au dialogue avec les autres sciences, nous ne devons pas oublier l'importance de l'union en Christ. Parce que l'union avec Christ est le but ultime de notre théologie, comme la Bible l'a dit avec insistance : en particulier, Matthieu (*présence de Jésus à la fin*), Jean (*unité entre Christ et nous, la greffe sur Christ*), Paul (*inhabitation*) et Pierre (*participation à la nature divine*).

Nous devons par ailleurs noter que l'*Institution chrétienne* de Calvin commence par traiter de la connaissance de Dieu et de l'homme, et de leur rapport, qu'elle se déploie tout entière en fonction de la structure du rapport Dieu-homme. En effet, l'unité avec Christ se place au sommet de la relation entre Dieu et l'homme. En raison d'un profond rapport de réciprocité, la théologie ne consiste plus dans le fait de simplement recevoir des informations sur Dieu ou les choses divines, elle est rencontre personnelle et existentielle et dialogue intime avec Dieu. La théologie calvinienne n'a pas voulu s'en tenir aux énoncés doctrinaux - même si ceux-ci sont vrais -, mais elle s'est efforcée de conduire à travers eux à la personne même du Christ.

Parce que pour Calvin, connaître Christ, c'est être uni à lui. Il faut que les études de la théologie ne négligent jamais la réciprocité ou conformité entre Dieu et l'homme et, leur corrélation et l'union étroite en tant que but de la théologie.

En second lieu, l'union avec Christ concerne l'identité de l'Eglise. Aujourd'hui, l'Eglise réformée ou presbytérienne qui se réclame principalement de Jean Calvin parle-t-elle de l'importance de l'union avec Christ ? Le réformateur de Genève a souligné que Christ s'unit à la fois aux fidèles et à son Eglise. Il a appelé l'Eglise « corps mystique du Christ ». Selon lui, les fidèles s'associent au Christ par le « témoignage intérieur du Saint-Esprit », quand ils écoutent et reçoivent la prédication comme la Parole de Dieu, quand ils sont baptisés et participent au corps du Christ lors de la Sainte Cène.

S'il en est ainsi, lorsque nos pasteurs prêchent et administrent les sacrements, ont-ils prêché et administré le baptême et la cène, en restant conscients de ce fait ? En revanche, est-ce que les fidèles, si j'ose dire, ont pensé, reconnu et senti que Christ et les fidèles se joignent, au moment d'écouter la prédication et d'assister aux sacrements ? Même si cette union spirituelle peut avoir lieu, indépendamment de notre conscience, il faut pourtant que notre conscience et notre cœur soient sensibles à cet événement spirituel. Il est vrai que l'Eglise protestante a tendance à trop intellectualiser la religion et la foi. Face à l'intellectualisation desséchante du christianisme, la conception de l'union avec Christ nous convie à la vraie expérience de la foi, à la communion affective sans jamais permettre de paralyser l'intelligence. Elle est capable de rendre la religion et la foi *sensibles au cœur*. Nous avons besoin de redécouvrir la mystique protestante et de quêter l'expérience spirituelle vivante.

Par ailleurs, nos Eglises se trouvent dans une époque œcuménique souhaitant rassembler toutes les Eglises chrétiennes. Nous ne devons plus penser que seule notre confession est vraie et excellente, tandis que les autres confessions seraient erronées. Il nous semble que, bien qu'il existe diverses doctrines et affirmations parmi elles, l'union avec Christ pourrait être un sujet convenable pour le dialogue œcuménique. Ainsi Craig Carpenter a déjà proposé qu'une compréhension propre de la notion de l'*unio mystica* pourrait inviter à un dialogue entre l'Eglise catholique et les Eglises protestantes sur la sotériologie¹⁶⁵⁷. Car le but de toutes les Eglises revient à l'union avec Christ. L'union par laquelle Christ vit en nous et nous en lui est, en effet, la source de l'union entre les membres de l'Eglise ainsi qu'entre les Eglises. L'union avec Christ se rattache à l'identité de l'Eglise protestante et au dialogue entre ces Eglises

¹⁶⁵⁷ Carpenter, Crig B. « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », *Westminster Theological Seminary* 64, 2002, p. 363-86.

Etre uni au Christ, *enfin*, c'est la base et la source de la vie chrétienne, de l'éthique chrétienne (morale). Aux yeux de Calvin, l'éthique n'a pas d'autonomie, puisqu'elle reçoit toute sa substance et sa vitalité de l'union avec Christ, dont elle dépend à cet égard totalement. La force qui permet de vivre et de penser comme chrétiens ne se trouve pas en eux-mêmes, mais dans la relation avec Jésus Christ. Parce que seul Christ peut nous la donner. L'abandon de la doctrine de l'union avec Christ risque de faire tomber la religion dans l'éthique ou dans la morale exclusivement. Dans ce cas, l'union entre Dieu et l'homme et ses fruits dont la Bible témoigne auraient uniquement un sens moral. Mais la redécouverte de l'union mystique, loin de faire tomber la religion dans l'éthique, renforcera davantage l'éthique chrétienne. Quand le chrétien s'associe au Christ, immédiatement cette conjonction l'entraîne à suivre Jésus-Christ : c'est en corrélation. Le chrétien imite Christ par la force de l'union, cette « suivance » montre la preuve de l'union. Comme chez le théologien Bonhoeffer l'éthique est participation au Christ¹⁶⁵⁸; chez nous la source de la vie chrétienne doit être l'unité avec Christ, l'habitation du Christ en nous et la participation en lui.

Par ailleurs, si nous pouvions distinguer simplement la théologie de la « théologie conservatrice » (théologie doctrinale) et de la « théologie progressiste » (théopraxie, sociale et politique) dans le sens où l'une insiste sur la théologie biblique, christocentrique et ecclésiocentrique et l'autre met en lumière le mouvement, la pratique et l'engagement social de l'Évangile, notre sujet aide à résoudre le désaccord et même le conflit qui existaient entre eux. Parce que l'insistance sur le point essentiel de la foi chrétienne consiste en ce que le chrétien lui-même montre une manière de vivre digne de l'Évangile de Christ. Parce que lorsque le fidèle et l'Église réforment le monde et le transforment pour ainsi dire, quand ils agissent pour la libération politique, économique, sociale, nous devons rappeler que leur force profonde provient constamment de Christ lui-même. La diaconie ecclésiale envers les humains en souffrance ou dans le besoin n'est pas uniquement un problème de devoir mais de source. La communion avec Christ sur ce point est la base et la source spirituelle de la diaconie ecclésiale. Elle conduit obligatoirement les fidèles à la communion sociale et fraternelle dans laquelle la communication matérielle ou financière est présente.

Christ est au centre et au cœur de notre vie. Il faut qu'il nous amène à embrasser Christ de tout notre cœur. L'union avec Christ comprend « le salut et la vie en Christ ». Notre vie et ce

¹⁶⁵⁸ Voir à ce propos, Karsten Lehmkuhler, « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale* 246, 2007, p. 171-91.

monde se donnent comme des dons précieux pour nous permettre, en étant unis au Christ, de réaliser la vocation à laquelle Dieu nous appelle. L'union avec Christ, c'est unir doctrine et vie chrétienne, théologie et ministère pastoral, Evangile et libération. Chez Calvin elle était au centre de sa théologie. Vu que, au-delà de la pensée calvinienne sur l'union avec Christ, notre thème est désormais aussi essentiel pour la théologie, l'Eglise et la vie des fidèles de notre époque : il serait nécessaire d'en tenir compte concrètement.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL Olivier, *Calvin*, Paris, Pygmalion-Flammarion, 2009.
- , « Jean Calvin et la morale », dans *A la découverte de Jean Calvin*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 45-57.
- , « Pourquoi Calvin aujourd'hui ? », *Etudes* 410, 2009, p. 639-49.
- ADJEMIAN Christian, « L'union en Christ chez Calvin », dans Jean-Marc Berthoud (dir.), *Actualité de Jean Calvin 1509-2009*, Lausanne, L'âge d'homme, 2009, p. 177-99.
- ALTHAUS Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press, 1966.
- ANSALDI Jean, *Ethique et sanctification. Morale politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1983.
- ARNOLD Matthieu (éd.), *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538-1541*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009.
- , « Jean Calvin, père du protestantisme français ? » *Positions luthériennes* 57, 2009, p. 103-23.
- (éd.), *Jean Calvin : les années Strasbourgeoises 1538-1541*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010.
- AUGUSTIN Saint, *La doctrine chrétienne* (trad., par Madeleine Moreau), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.
- AVIS Paul D. L., *The Church in the Theology of the Reformers*, Eugene, OR., Wipf & Stock Pub., 2002.
- BAVAUD Georges, « La doctrine de la justification d'après Calvin et le concile de Trente, une conciliation est-elle possible ? » *Verbum Caro* 22, 1968, p. 83-92.
- BALKE W., « The Word of God and Experientia according to Calvin », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Congrès international de recherches calviniennes, Kampen, J. H. Kor B.V, 1978, p. 19-31.
- BARTH Karl, *Dogmatique* 26 vol, Genève, Labor et Fides, 1953-1974.
- , *La confession de la foi de l'Eglise : Explication du Symbole des Apôtres d'après de Catéchisme de Calvin*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946.
- , *Esquisse d'une dogmatique* (trad. par E. Mauris - F. Ryser), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960.
- , *L'épître aux Romains* (trad. par P. Jundt), Genève, Labor et Fides, 1972.
- , *Parole de Dieu et parole humaine* (trad. par P. Maury - A. Lavanchy), Paris, Les Bergers

- et les Mages, 1966.
- , *The Theology of John Calvin* (trad. par G. W. Bromiley), Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- , *Ethique II* (trad. par P. Secretan), Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- BATTLES F. L., « God was accommodating himself to Human Capacity », *Interpretation* 47, 1977, p. 19-38.
- BAUKE H., *Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig, Hinrichs, 1922.
- BEAUDE Joseph, *La mystique*, Paris, Cerf, 1990.
- BEEKE Joel R., « Calvin on Piety », dans D. K. McKim (éd.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 125-52.
- BENEDETTO Robert (éd.), *Interpreting John Calvin*, Michigan, Baker Books, 1996.
- BENOIT Girardin, *Rhétorique et théologique : Calvin, le Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1979.
- BENOIT Jean-Daniel, *Direction spirituelle et protestantisme : étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1940.
- , *Calvin. Directeur d'âmes : contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, Editions Oberlin, 1947.
- , *Jean Calvin : la vie, l'homme, la pensée*, Lyon, La cause, 1948.
- BERTRAND Michel, *L'Église dans l'espace public : de quel droit prend-elle part à ses débats ?*, Genève/Lyon, Labor et Fides/Olivétan, 2011.
- BERTHOUD Pierre, « La connaissance de Dieu chez Jean Calvin », *Revue réformée* 193, 1997, p. 43-50.
- BIELER André, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959.
- , *Liturgie et architecture. Le temple des chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1961.
- , *L'humanisme social de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1961.
- , *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor et Fides, 1963.
- , *Calvin, prophète de l'ère industrielle : fondements et méthodes de l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1964.
- BIERMA Lyle, « Baptism as a Means of Grace in Calvin's Theology », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus sacrarum litterarum interpres : papers of the international congress on Calvin research*, Vandenhoeck/Ruprecht, 2008, p. 142-48.
- BILLINGS J. Todd, « United to God through Christ : Assessing Calvin on the Question of Deification », *Harvard Theological Review* 98, 2005, p. 315-34.
- , *Calvin, Participation, and the Gift : The Activity of Believers in Union with Christ*, Oxford,

- Oxford University press, 2007.
- , « John Calvin's Soteriology : On the Multicaceted Sum of the Gospel », *International Journal of Systematic Theology* 11, 2009, p. 428-47.
- , *Union with Christ : Reframing Theology and Ministry for the Church*, Michigan, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.
- BIRMELE André, « Osiander Andreas », dans Pierre Gisel - Lucie Kaennel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Quadrige/PUF/Labor et Fides, 2006, p. 1025.
- , « L'eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », Dans André Birmelé - Pierre Bühler Pierre - Jean-Daniel Causse - Lucie Kaennel (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 372-99.
- , « L'ecclésiologie de Jean Calvin et les défis œcuméniques contemporains », *Positions luthériennes* 57, 2009, p. 85-102.
- BLANDENIER Jacques, *Martin Luther & Jean Calvin : contrastes et ressemblances*, Charols/ Anières, Excelsis/Je sème, 2008.
- BLOCHER Henri, *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Collection Didaskalia, 2002.
- , « Luther et Calvin en christologie », *Positions luthériennes* 56, 2008, p. 55-85.
- BOISSET Jean, *Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, Seghers, 1964.
- , *Sagesse et Sainteté dans la Pensée de Jean Calvin*, Paris, P.U.F, 1959.
- , « Justification et sanctification chez Calvin », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Theologus*, Neukirche, Neukirchener, 1976, p. 131-48.
- BOLLIGER D. - Boss M. - HEBERT M. - ZORN J.F. (éd.), *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009
- BOLOGNESI Pietro, « Calvin, théologien du Saint-Esprit », dans Jean-Marc Berthoud (dir.), *Actualité de Jean Calvin*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2009, p. 129-53.
- BONHOEFFER Dietrich, *Vivre en disciple : le prix de la Grâce* (trad. par B. Lauret), Genève, Labor et Fides, 2002.
- , *Ethique* (trad. par L. Jeanneret), Genève, Labor et Fides, 1989.
- , *Sanctorum Communio : A Theological Study of the Sociology of the Church* (trad. par R. Krauss - C. J. Green), Minneapolis, Fortress Press, 2009.
- BOULTON Matteuw Myer, « "The Rule of Life" : John Calvin and Pratical Formation », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus clarissimus theologus : papers of the Tenth International Congress on Calvin Research*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012, p. 275-85.
- BOUTTIER Michel, « La vie en Christ d'après Calvin », *Revue réformée* 7, 1956, p. 57-64.
- BOUWSMA William, *John Calvin : A sixteenth century Portrait*, Oxford, Oxford University

- Press, 1988.
- , « Calvin and the Renaissance Crisis of Knowing », *Calvin Theological Journal* 17, 1982, p. 190-211.
- BOYER Charles, *Calvin et Luther : accords et différences*, Roma, Università Gregoriana, 1973.
- , *Luther : sa doctrine*, Rome, Les presses de l'Université grégorienne, 1970.
- BRU Vincent, « La notion d'accommodation divine chez Calvin », *Revue réformée* 49, 1998, p. 79-91.
- BRUNET Simone, « *La spiritualité calvinienne* », Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, 1979.
- BRUSTON Henri, *La portée universelle de la pensée de Jean Calvin*, Aix-en-Provence, Kerygma, 2008.
- BUCKLER Andrew, *Jean Calvin et la mission de l'Eglise*, Lyon, Olivétan, 2008.
- BUTIN Philip Walker, *Revelation, Redemption, and Response : Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*, New York, Oxford U. P., 1995.
- CADIER Jean, « La doctrine calviniste de la Sainte Cène », *Etudes théologiques et religieuses*, 1951, p. 1-160.
- , *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, Genève, Labor et Fides, 1958.
- , *Calvin, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- , *Calvin ou Luther : faut-il choisir ?*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1996.
- CADIX Marcel, « Le calvinisme et l'expérience religieuse », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1935, p. 173-87.
- CAMPI Emidio, « Jean Calvin et l'unité de l'Eglise », *Etudes théologiques et religieuses* 84, 2009, p. 329-44.
- CALVIN Jean, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, G. Baum - E. Cunitz - E. Reuss (éd.), 59 vol., Brunswick, puis Berlin, Schwetschke, 1863-1900 (édition du *Corpus Reformatorum*).
- , *Ioannis Calvini opera selecta*, P. Barth - W. Niesel (éd.), 5 vol., München, Chr. Kaiser, 1926-1936.
- , *Institution de la religion chrétienne* (1541), J. Panier (éd.), 4 vols, Paris, Les Belles Lettres, 1936-1939.
- , *Institution de la religion chrétienne*, 1541, O. Millet (éd.), 2 vol, Genève, Droz, 2008.
- , *Institution de la religion chrétienne*, 1560, J. D. Benoît (éd.), 5 vol., Paris, Vrin, 1957-

- 1963.
- , *Institution de la religion chrétienne*, J. Cadier - P. Marcel (éd.), Genève, Labor et Fides, 1957-1963, 3 vol., Aix-en-Provence, Kerygma-Farel, 1978.
- , *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, 4 vol., Paris, Ch. Meyrueis, 1854-1855.
- , *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, 8 vol., Aix-en-Provence, Kerygma, 1955-2005.
- , *Commentaires sur le livre des Psaumes*, 2 vol., Paris, Ch. Meyrueis, 1859.
- , *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse*, Aix-en-Provence /Fontena-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978.
- , *Supplementa Calviniana, Sermons inédits*, 9 vol., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag., 1936-2000.
- , *De aeterna Dei praedestinatione* W. H. Neuser (éd.). *De la prédestination éternelle*, O. Fatio (éd.), *Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita, séries III, Scripta ecclesiastica*, Genève, Droz, 1998.
- , *Ioannis Calvini Opera exegetica*, volume XIII, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, T. H. L. Parker - D. C. Parker (éd.), Genève, Droz, 1999.
- , *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* in *Ioannis Calvini Opera Omnia, IV, Scripta didactica et polemica*, M. Van Veen (éd.), Genève, Droz, 2005.
- , *Calvin, Homme d'Eglise*, Œuvres choisies par compagnie des pasteurs de l'Eglise de Genève, Paris/Genève, Je sers/Labor et Fides, 1936.
- , *La vraie piété*, I. Backus - C. Chimelli (éd.), Genève, Labor et fides, 1986.
- , *Des scandales*, O. Fatio (éd.), Genève, Droz, 1984.
- , *Œuvres choisies*, O. Millet (éd.), Paris, Gallimard, 1955.
- , *Œuvres*, H. Francis - R. Bernard (éd.), Paris, Gallimard, 2009.
- , *Petit traité de la Sainte Cène*, M. Carbonnier-Burkhard - L. Gagnebin (éd.), Lyon, Olivétan, 2008.
- CANLIS Julie, « Calvin, Osiander and Participation to God », *International Journal of Systematic Theology* 6, 2004, p. 169-84.
- , *Calvin's Ladder : A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Michigan & Cambridge, Edermans, 2010.
- CARBONNIER-BURKARD Marianne, « Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 54, 1974, p. 187-201.

- , « Calvin. Election, vocation et travail », dans Alain Corbin (éd.), *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 291-5.
- , *Jean Calvin. Une vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- , « Calvin dresseur d'Églises », dans D. Bolliger - M. Boss - M. Hébert - J. F. Zorn (éd.), *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 101-25.
- , « Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » : Jeu d'échos entre Calvin et Hobbes sur la sentence de Pierre (Actes 5,29) », dans O. Abel- P.-F. Moreau - D. Weber (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 161-189.
- CAUSSE Jean-Daniel, « L'actualité de Calvin au regard de l'éthique », dans *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 289-97.
- CHALAMET Christophe « Calvin and Schleiermacher : Against Speculation », dans Hans Dierkes Terrence N. Tice et Wolfgang Virmond (éd.), *Schleiermacher, Romanticism and the Critical Arts : A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 2007, p. 341-62.
- CHAUNU Pierre (éd.), *L'aventure de la Réforme : Le monde de Jean Calvin*, Paris, Hermé, 1986.
- CHIN Clive S., « Calvin, Mystical Union, and Spirituality », *Torch Trinity Journal* 6, 2003, p. 184-210.
- CHOI Yoon-Bae, *De verhouding tussen Pneumatologie en Christologie bij Martin Bucer en Johannes Calvijn*, Leiden, J. J. Groen en Zoon, 1996.
- , « The Relationship between the Holy Spirit and Christ as the Sender of the Holy Spirit in John Calvin », dans *Korea Presbyterian Journal of Theology* 7, 2007, p. 147-80.
- CHOISY Eugène, *Calvin, éducateur des consciences*, Neuilly, La Cause, 1926.
- CHRISTENSEN Michael J. & WITTUNG A. Jeffery (éd.), *Partakers of the Divine Nature : The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Michigan, Grand Rapids, 2007.
- CHRISTIN Olivier, *Les Réformes : Luther, Calvin et les protestantes*, Découvertes Gllimard Religions, 1995.
- CHUNG Sung Wook, « Taking up Our Cross : Calvin's Cross Theology of Sanctification », dans Sung Wook Chung (éd.), *John Calvin and the Evangelical Theology : Legacy and Prospect*, Westminster, John Knox Press, 2009, p. 163-80.
- CLAVAIROLY François, « Jean Calvin, la grâce et le salut », dans *A la découverte de Jean*

- Calvin*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 17-30.
- CLAVIER Henri, *Etudes sur le calvinisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1936.
- , *Le christianisme et le travail*, Clermont-Ferrand, 1944.
- COCHAND Nicolas, « Calvin mystique ? », dans *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 87-99.
- CORNELIS Van der Kooi, *As in a Mirror : John Calvin and Karl Barth on Knowing God : A Diptych*, Leiden/Boston, Brill, 2005.
- CORNUZ Michel, *Le protestantisme et la mystique entre répulsion et fascination*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- COTTRET Bernard, *Calvin. Biographie*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995.
- , *Histoire de la réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley : XVI-XVIII siècle*, Paris, Perrin, 2001.
- COTTIN Jérôme, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- , *Calvin et la modernité de Dieu*, Strasbourg, Edition du Signe, 2008.
- , « La redécouverte de Calvin en France en 2009 : un premier bilan », dans *Calvin à la Sorbonne. Information-Evangélisation*, Eglise réformée de France, 2009, p. 41-7.
- , « Ce beau chef d'œuvre du monde : l'esthétique théologique de Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 89, 2009, p. 489-510.
- , « Métaphore du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin », *Le calvinisme et les arts, chrétiens et sociétés xvi^e - xxi^e siècles*, 2011, p. 15-36.
- COURVOISIER Jaques, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, Paris, Je Sers, 1933.
- , « Le sens de la discipline ecclésiastique dans la Genève de Calvin », dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Cahiers theologiques de l'actualité protestante, hors serie II, Neuchâtel, 1946, p. 19-30.
- , « La dialectique dans l'ecclésiologie de Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 44, 1964, p. 348-83.
- , *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Editions Delachaux & Niestlé, 1965.
- , « Réflexions à propos de la doctrine eucharistique de Zwingli et de Calvin », dans H. von Martin - R. Houswirth (éd.), *Festgabe Leonhard Von Murait*, Zurich, Berichthaus, 1970, p. 258-65.
- , *De la Réforme au protestantisme : essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Editions Beauchesne, 1977.

- CRAIG B. Carpenter, « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », *Westminster Theological Journal* 64, 2002, p. 363-86.
- CRETE Lillane, *Le protestantisme et les paresseux, le travail, les œuvres et la grâce*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- CRIGNON Philippe, « Union mystique et union politique », dans O. Abel- P.-F. Moreau - D. Weber (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 97-114.
- CROUZET Denis, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000.
- DANKBAAR W. F., « L'apostolat chez Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41, 1961, p. 345-54.
- DANTAS Elias, « Calvin, the theologian of the Holy Spirit », dans S. W. Chung (éd.), *John Calvin and Evangelical Theology : Legacy and Prospect*, Westminster John Knox Press, 2009, p. 128-41.
- DAVIS Thomas J., *This is my Body : The presence of Christ in Reformation Thought*, Michigan, Baker Academic, 2008.
- DE KOON Mariijn, *The Honour of God and Human Salvation. Calvin's Theology according to his Institutes* (trad. par John Vriend - Lyle D. Bierma), Edinburgh, T&T Clark, 2001.
- DELUMEAU Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.
- DEMAREST Bruce, *The Cross and Salvation : The Doctrine of Salvation*, Wheaton, Crossway Books, 1997.
- DER KOOI K. V., « Within Proper Limits : Basic Features of John Calvin's Epistemology », *Calvin Theological Journal* 29, 1994, p. 364-87.
- , « Calvin's Christology from a contemporary systematic Perspective. A few Remarks », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvin - Saint or Sinner ?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 241-54.
- DERMANGE François, « Calvin, père du capitalisme ? » dans *Jean Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 215-37.
- DE PETRIS Paolo, « Calvin's theodicy in his Sermons on Job and the Hiddenness of God », Thèse de doctorat, Université de McGill, 2008.
- DEVRIES Dawn, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*, Louisville, Westminster John Knox, 1996.
- DOUMERGUE Emile, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps* 7 vol., Lausanne, Bridel, puis Neuilly, 1899-1917.

- , *Le caractère de Calvin* (rééd.), Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2008.
- DOUGLASS Jane Dempsey, « Calvin's relation to social and economic change », *Church & Society* 75, 1984, p. 75-81.
- DOWEY Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, Columbia University Press, 1952.
- EBELING Gerhard, *Luther. Introduction à une réflexion théologique* (trad. par A. Rigo - P. Bühler), Genève, Labor et Fides, 1983.
- EDGAR William, « Ethics : The Christian Life and God Works according to Calvin », dans D. W. Hall - P. A. Lillback (éd.), *A Theological Guide to Calvin's Institutes : Essays and Analysis*, Phillipsburg/New Jersey, Presbyterian-Reformed Publishing Co., 2008, p. 320-46.
- EDMONDSON Stephen, *Calvin's Christology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- ELWOOD Christopher, *Calvin : sans trop se fatiguer*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- , « La théologie ecclésiale de Calvin et le salut de l'être humain », M. E. Hirzel - M. Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 143-63.
- ENGAMMARE Max, « Une certaine idée de la France chez Jean Calvin l'exilé », dans B. Cottret - O. Millet (éd.), *IEAN Calvin et la France, Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme* 155, 2009, p. 15-27.
- ENGEL Mary Potter, *John Calvin's Perspectival Anthropology*, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- FAESSLER Marc, « Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile mais de vie (Calvin) », dans *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 129-43.
- FATIO Olivier, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scholastique réformée*, Genève, Droz, 1976.
- , « Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin », dans Jean-Louis Leuba (dir.), *Temps et eschatologie : données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 161-72.
- , « La conception du salut chez Calvin », dans Jean-Louis Leuba (éd.), *Le salut chrétien, Jésus et Jésus-Christ* 66 (collection), Paris, Desclée, 1995, p. 167-76.
- , (dir.) *Confessions et Catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 2005 (1^{re} édition 1992).
- FESKO J. V. « Calvin on Justification and Recent Misinterpretations of His View », *Mid-America Journal of Theology* 16, 2005, p. 83-114.
- , *Justification : Understanding the Classic Reformed Doctrine*, Phillipsburg, NJ, P & R,

- Publishing, 2008.
- , *Beyond Calvin. Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517–1700)*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012.
- FISK Philip, « Calvin's Metaphysic of Our Union with Christ », *International Journal of Systematic Theology* 11, 2009, p. 309-31.
- FUCHS Eric, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986.
- , *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- , « L'éthique de Calvin », dans M. E. Hirzel - M. Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 223-44.
- GAFFIN Richard B. Jr., « Justification and Union with Christ », dans D. W. Hall - P. A. Lillback (éd.), *A Theological Guide to Calvin's Institutes : Essays and Analysis*, Phillipsburg, P & R Publishing, 2008, p. 248-69.
- GAGNEBIN Laurent, « Théologie et spiritualité de Calvin d'après la Confession du péché de la liturgie genevoise de 1542 », dans F. Clavairolly (dir.), *Calvin, de la Réforme à la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 81-91.
- GAMBLE Richard C., « *Brevitas et Facilitas* : Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic », *Westminster Theological Journal* 47, 1985, p. 1-17.
- , « Current Trends in Calvin Research, 1982-90 », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, Michigan Gran Rapids, 1994, p. 91-112.
- GANOCZY Alexandre, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Cerf, 1964.
- , *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1966.
- , « L'action sacramentaire de Dieu par le Christ selon Calvin », dans J. Doré (dir.), *Sacraments de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1983, p. 109-30.
- GARCIA Mark A., *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology*, Studies in Christian History and Thought, Milton Keynes, Paternoster, 2008
- CARPENTER B., « A Question of Union with Christ ? Calvin and Trent on Justification », *Westminster Theological Journal* 64, 2002, p. 381-5.
- GENRE Ermanno, *Le culte chrétien : une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- GERRISH B. A., « John Calvin and Reformed Doctrine of the Lord's Supper », *McCormick Quarterly* 22, 1969, p. 85-98.
- , « To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God », *The Journal of Religion* 53, 1973, p. 263-92.

- , « The Miroir of God's Goodness », *Concordia Theological Quarterly* 45, 1981, p. 211-22.
- , *The Old Protestantism and the New: Essay on the Reformation Heritage*, Edingurgh, T&T Clark, 1982.
- , *Grace and Gratitude, The Eucharistic Theology of John Calvin*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- , *Continuing the Reformation : Essays on Modern Religious Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- GIBSON David, « A Mirror for God and for Us : Christology and Exegesis in Calvin's Doctrine of Election », *International Journal of Systematic Theology* 11, 2009, p. 488-65.
- GIMONT Jean-François, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997.
- GISEL Pierre, *La création : Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, 2^e édition, Genève, Labor et Fides, 1987 (1^{re} édition 1980).
- , *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990.
- , *La subversion de l'Esprit, réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- , « Imitation », dans Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, 2^e édition, revue, corrigée et augmentée, Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006, p. 623-4.
- GOUMAZ Louis, *La doctrine du salut (doctrina salutis) d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne, Librairie Payot, 1917.
- GOUNELLE Andre, « Calvin aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses* 54, 1979, p. 41-50.
- , « Conjonction et disjonction de Jésus et du Christ : Tillich entre l'*extra calvinisticum* et l'*intra lutheranum* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 61, 1981, p. 249-57.
- , « La théologie réformée : actualité de ses grands principes », dans *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 65-77.
- , *Le baptême, le débat entre les Eglises*, Lyon, Les Bergers et les Mages, 1996.
- , *La Cène, sacrement de la division*, Lyon, Les Bergers et les Mages, 1996.
- , *La mort et l'au-delà*, Genève, Labor & Fides, 1998.
- GRAFF Arthur, « La doctrine calvinienne de la cène », *Revue de Théologie et de Philosophie* 20, 1932, p.134-50.
- GREEF Wulfert, *The Writings of John Calvin : an Introductory Guide*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2008.
- , « Calvin, sa conception de la Bible et son exégèse », dans *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 111-42.

- GREINER Albert, *Luther, essai biographique*, Genève, Labor et Fides, 1956.
- GRIN Edmond, *Theologie systematique en suisse romande*, Lausanne, Payot, 1966.
- GROSSE Christian, « Le mystère de communiquer à Jésus-Christ : Sermons de communion à Genève au XVI^e siècle », dans M. Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile XV^e-XVII^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, p. 161-82.
- , *Les Rituels de la cène : le culte eucharistique réformé à Genève XVI^e-XVII^e siècles*, Genève, Droz, 2008.
- HAAS Günther H., *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Carlisle, Paternoster Press, 1997.
- , « Calvin's Ethics », dans D. K. McKim (éd.), *The Cambridge companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 93-105.
- , « Ethics and Church Discipline », dans H. J. Selderhuis (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009, p. 332-44.
- HALL Charles A. *With the Spirit's Sword : The drama of Spiritual Warfare in the Theology of John Calvin*, Richmond, John Knox Press, 1970.
- HALL Douglas John, *Etre image de Dieu : le stewardship de l'humain dans la création* (trad. par Louis Vaillancourt), Paris, Cerf, 1998.
- HAMMANN Gottfried, « Y a-t-il une spiritualité réformée ? », *Positions luthériennes* 51, 2003, p. 131-8.
- HART Trevor, « Humankind in Christ and Christ in Humankind : Salvation as Participation in our substitute in the Theology of John Calvin », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989, p. 67-84.
- HEBDING Rémy, *Pour comprendre la pensée de Jean Calvin*, Lyon, Olivétan, 2008.
- HELM Paul, *John Calvin's Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HEPPE Heinrich, *Reformed Dogmatics*, Eugene, Oregon Wipf & Stockp, 1950.
- HESSELINK John, *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, Pa. Pickwick Publications, 1992.
- , « Calvin's theology », dans D. K. Mckim (éd.), *The Cambridge companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 74-92.
- , « Pneumatology », dans H. J. Selderhuis (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009, p. 299-312.
- HIGMAN Francis, « L'analogie dans la pensée de Calvin », dans A. Lichnervitz - F. Perroux - G. Gadoffre (éd.), *Analogie et connaissance* Tome I, Aspects historiques, séminaires interdisciplinaires du Collège de France, 1980, p. 113-123.
- , « Calvin et l'expérience », dans *Expérience, coutume, Tradition au temps de la Renais-*

- sance, Publications du Centre de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance, Université de Paris-Sorbonne, Paris, Klincksieck, 1992, p. 245-56.
- , *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998.
- HIRZEL Martin Ernst - SALLMANN Martin (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et fides, 2008.
- HOLDER R. Ward, *John Calvin and the Grounding of Interpretation : Calvin's first commentaries*, Boston, Brill, 2006.
- HOOGLAND Marvin P., *Calvin's Perspective on The Exaltation of Christ : in Comparison with the Post-Reformation Doctrine of the Two States*, Kampen, J. H. Kok N.V., 1966.
- HOPFL M., « Calvin et le calvinisme », dans John Miller (éd.), *L'Europe protestante aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Belin/De Boeck & Larcier, 1997, p. 93-115
- HORTON M. S., *Covenant and Salvation : Union with Christ*, Louisville/London, Westminster John Knox, 2007.
- , « Union and Communion : Calvin's Theology of Word and Sacrament », *International Journal of Systematic Theology* 11, 2009, p. 398-414.
- HOWARD G. Hageman, « Reformed Spirituality », dans Frank C. Senn (éd.), *Protestant Spiritual Traditions*, New York, Paulist Press, 1986, p. 55-79.
- HUIJGEN Arnold, « The Dynamic Character of Accommodated Revelation. The Metaphors of the Ladder and the Pilgrim's Way », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus Clarissimus Theologus : papers of the Tenth International Congress on Calvin Research*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012, p. 326-36.
- IMBART DE LA TOUR Pierre, *Les Origines de la Réforme, Tome IV, Calvin et l'Institution chrétienne*, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1935.
- IZARD Camille, « Mystique et Mysticité : théologie naturelle et 'unio mystica' », *Etudes théologiques et religieuses* 63, 1988, p. 561-77.
- , « Jean Calvin à l'écoute de Saint Bernard », *Etudes théologiques et religieuses* 67, 1992, p. 1-41.
- JANTON Pierre, *Jean Calvin, ministre de la parole : 1509-1564*, Paris, Cerf, 2008.
- JOHNSON Marcus, « Eating by Believing: Union with Christ in the Soteriology of John Calvin », Thèse de doctorat, Université de Toronto, 2006.
- , « Union with Christ in Luther and Calvin », *Fides et Historia* 39, 2007, p. 59-77.
- , « New or Nuanced Perspective on Calvin ? Reply to Thomas Wenger », *Journal of the Evangelical Theological Society* 51, 2008, p. 542-58.
- JONES Serene, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, Louisville, John Knox Press, 1995.

- KAYAYAN Eric, « Accommodation, Incarnation et sacrement dans l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin : l'utilisation de métaphores et de similitudes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75, 1995, p. 273-87.
- , « La portée épistémologique de la métaphore du miroir dans l'*Institution de la religion chrétienne* de J. Calvin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 77, 1997, p. 431-51
- KEESECKER W. F., *A Calvin Treasury*, Louisville/Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1992.
- KELLER Carl-A., *Calvin mystique : au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- KENNEDY Kevin Dixon, *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin*, New York, Peter Lang Publishing, 2002.
- KIM Jae-Sung, « *Union cum Christo* : The Work of the Holy Spirit in Calvin's Theology », Thèse de doctorat, Westminster Theological Seminary, 1998.
- , « Prayer in Calvin's Soteriology », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève, Droz, 2004, p. 265-74.
- KIM Sun Kwon, « La connaissance de Dieu et la connaissance de soi chez Calvin », Mémoire de Master, Université de Strasbourg, 2009.
- KLAPWIJK Jacob, « La philosophie d'après Calvin et le néo-calvinisme », *Hokhma* 64, 1977, p. 44-68.
- KOCHER Michel, « Le Saint-Esprit interprète des Ecritures et du croyant : essai en théologie du Saint-Esprit 2^e partie », *Hokhma* 32, 1986, p. 12-52.
- KOLFHAUS Wilhelm, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, Neukirchen, Buchhandlung d. Erziehungsvereins, 1938.
- KRAUS Hans-Joachim, « Calvin's Exegetical Principles », *Interpretation* 31, 1977, p. 8-18.
- KRUMENACKER Y., *Calvin. Au-delà des légendes*, Paris, Bayard Centurion, 2009
- KRUSCHE Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.
- LANE Anthony N. S., *Calvin and Bernard de Clairvaux*, Princeton N.J., Princeton Theological Seminary, 1996.
- LANG August, « The Sources of Calvin's Institutes of 1536 », *Evangelical Quarterly* 8, 1936, p. 130-41.
- LE GAL Patrick, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, Editions universitaires, 1984.
- LECEF August, *Introduction à la dogmatique réformée. De la nature de la connaissance reli-*

- gieuse, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1998.
- LEE Sou-Young, « La notion d'expérience chez Calvin d'après son *Institution de la Religion Chrétienne* », Thèse de doctorat, Faculté de la Théologie Protestante, Strasbourg, 1984.
- , « Calvin's Understanding of Pietas », dans W. H. Neuser - B. G. Armstrong (éd.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville, MO, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, p. 322-39.
- LEE Ou-Kab, « L'anthropologie de Jean Calvin : l'homme dans la tension bi-polaire entre le *Deus maiestatis* et le *Deus nobiscum* », Thèse du doctorat, Montpellier, 1992.
- LEE Yang-Ho, « Calvin on Deification : A Reply to Carl Mosser and Jonathan Slater », *Scottish Journal of Theology* 63, 2010, p. 272-84.
- , « The Young Calvin and Later Calvin : Changes in His Theology », dans David F. Wright - J. Balsarak (éd.), *Calvinus Evangelii Propugnator. Calvin, Champion the Gospel*, Michigan, Grand Rapids, 2006, p. 112-36.
- LEENHARDT Raymond H., « La mystique protestante », dans *Encyclopédie des mystiques*, Paris, Seghers, 1972, p. 357-74.
- LEHMKÜHLER Karsten, « L'inhabitation de Dieu dans le croyant : un défi à la spiritualité protestante », *Positions luthériennes* 51, 2003, p. 73-81.
- , « Parler de Dieu aujourd'hui : le Saint Esprit », *Positions luthériennes* 51, 2003, p. 405-17.
- , *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- , « Les conséquences éthiques du baptême », *Positions luthériennes* 54, 2006, p. 154-66.
- , « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale* 246, 2007, p. 171-91.
- , « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », dans A. Birmelé - P. Bühler - J. D. Causse (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 303-38.
- , « Sanctification et vie dans l'Esprit », dans J. D. Causse - D. Müller (dir.), *Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 238-58.
- LEITH John H., *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Westminster, John Knox Press, 1989.
- LELIEVRE C., *La maîtrise de l'Esprit, essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin*, Paris, 1901.
- LEONARD E.-G., *Histoire générale du protestantisme*, Tome I, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.
- LEUBA J. L., « La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel », dans S. Pinc-

- kaers - L. Rumpf (éd.), *Loi et Evangile*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 91-109.
- LIENHARD Fritz, « Le langage et la Cène », *Recherches de science religieuse* 91, 2003, p. 175-202.
- LIENHARD Marc, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1973.
- , « La doctrine du Saint-Esprit chez Luther », *Verbum Caro* 76, 1965, p. 11-38.
- , « Saint-Esprit en théologie protestante », dans Yves Congar (dir.), *Vocabulaire Œcuménique*, Paris, Cerf, 1970, p. 380-40.
- , *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- , *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1991.
- LOBSTEIN Paul, *Etudes sur la pensée et l'œuvre de Calvin*, Neuilly, La cause, 1927.
- LOHSE Bernhard, *Martin Luther's Theology : Its Historical and Systematic Development* (trad. par R. Harrisville), Minneapolis, Fortress Press, 1999.
- LUTHER Martin, *Œuvres*, Tome I (trad. par P. Jundt), Genève, Labor et Fides, 1957.
- , *Œuvres*, Tome VI (trad. par J. Bosc), Genève, Labor et Fides, 1964.
- , *Œuvre* Tome XV (trad. par R-H. Esnault), Genève, Labor et Fides, 1969.
- , *Œuvres* Tome I (éd. M. Lienhard - M. Arnold ; trad. par M. Arnold, J. Bosc, R-H. Esnault), Paris, Gallimard, 1999.
- , *Œuvres* Tome XVIII (trad. par G. Lagarrigue), Genève, Labor et Fides, 2001.
- MACNEIL John T., *The History and Character of Calvinism*, New York, Oxford University Press, 1954.
- MALET Nicole, *Dieu selon Calvin*, Lausanne, L'âge d'homme, 1977.
- MARCEL Manoël, « Jean Calvin et l'Eglise », dans *A la découverte de Jean Calvin*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 31-43.
- MARCEL Pierre, « La justification et la sanctification dans la pensée de Calvin », *Revue réformée* 236, 2006, p. 57-72.
- MARTIN Alain Georges, « La place de la Trinité dans l'Institution de Calvin », *Revue réformée* 30, 1979, p. 131-9.
- MAURY Pierre, « La théologie naturelle d'après Calvin », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 84, 1935, p. 267-79.
- MCCLEAN John, « Perichoresis, Theosis and Union with Christ in the Thought of John Calvin », *Reformed theological review* 68, 2009, p. 130-141.
- MCGINN Bernard, « Mysticism », dans H. Hillerbrand (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Vol.3, New York, Oxford University Press, 1996, p. 119-23.
- MCGRATH Alister E., *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Break-*

- through*, Oxford/New York, Basil Blackwell, 1985.
- , *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford UK/Cabridge USA, Blackwell, 1993.
- , *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MCKEE Elsie Anne, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, Genève, Droz, 1984.
- , « Les Anciens et l'interprétation de I Tim 5,17 chez Calvin : Une curiosité dans l'Histoire de l'exégèse », *Revue de théologie et de philosophie* 120, 1988, p. 411-17.
- (éd.) *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- , « John Calvin as Reformed of Spirituality », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvin - Saint or Sinner ?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 307-23.
- MEHL Roger, *La théologie protestante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.
- , « Sermon sur la Résurrection : quelques remarques sur l'homilétique de Calvin », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 84, 1988, p. 683-692.
- , « Rendre raison de la foi : Le Catéchisme de Calvin (1542) », dans P. Colin (éd.), *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, Desclée, 1989, p. 188-207.
- , « Le thème de la conscience libre chez Calvin », dans Hans R. Guggisberg - J. C. Margolin (éd.), *La liberté de conscience (XVIe - XVIIe siècles)*, (colloque de Mulhouse-Bâle, 1989), Genève, Droz, 1991, p. 21-37.
- , « La 'leçon des émotions' : l'expression des passions et sa légitimité dans le Commentaire de Calvin sur les Psaumes », dans *La peinture des passions de la Renaissance à l'Age classique*, *Publications de l'université de Saint-Etienne*, 1995, p. 169-184.
- , « L'humanité de Calvin », *La Revue réformée* 191, 1996, p. 9-24.
- , (éd.) *Calvin et ses contemporains : actes du colloque de Paris (1995)*, Genève, Droz, 1998.
- , *Calvin : un homme, une œuvre, un auteur*, Paris, Infolio, 2008.
- , « Jean Calvin et la Parole de Dieu », dans *A la découverte de Jean Calvin*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 7-16.
- , « Calvin, homme de parole, interprète de la Bible et écrivain », *Revue réformée* 254, 2010, p. 37-56.

- MILNER Benjamin C., *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden, E. J. Brill, 1970.
- MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance* (trad. par Jean-Pierre Thévenaz), Paris, Cerf, 1983.
- , *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne* (trad. par R. Givord), Paris, Cerf, 1980.
- , *Trinité et Royaume de Dieu* (trad. par M. Kleiber), Paris, Cerf, 1984.
- , *Le Dieu crucifié* (trad. par B. Fraigneau-Julien), Paris, Cerf, 1990.
- , *Jésus, le messie de Dieu* (trad. par J. Hoffmann), Paris, Cerf, 1993.
- , *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (trad. par J. Hoffmann), Paris, Cerf, 1999.
- , *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (trad. par J. Hoffmann), Paris, Cerf, 2000.
- MOTTU Henry, « Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon Calvin », dans *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 145-63.
- MOON Byung Ho, *Christ the Mediator of the Law : Calvin's Christological Understanding of the Law as the Rule of Living and Life-Giving*, Milton Keynes, Paternoster, 2006.
- MOSSER Carl, « The Greatest Possible Blessing : Calvin and Deification », *Scottish Journal of Theology* 55, 2002, p. 36-57.
- MÜLLER Denis, « Autorité du message et contexte autoritaire », dans *Communion et communication*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 115-24.
- , « Création et salut chez Jean Calvin », *Revue de théologie et de philosophie* 115, 1983, p. 11-22.
- , « Dieu caché et révélé -un défi pour notre temps », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 64, 1984, p. 345-64.
- , *La morale*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- , *Jean Calvin, puissance de la Loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.
- , « Actualité et limites d'une éthique calvinienne », *Etudes théologiques et religieuses* 84, 2009, p. 401-9.
- MULLER Richard, « Christ in the Eschaton : Calvin and Moltmann on the Duration of the *Munus Regium* », *Harvard Theological Review* 74, 1981, p. 31-59.
- , *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 1993.
- , *The Unaccommodated Calvin*, New York, Oxford University Press, 2000.
- , « Directions in Current Calvin Research », *Religious Studies Review* 27, 2001, p. 131-8.
- , « The Starting-Point of Calvin's Theology : An Essay-Review », *Calvin Theological*

- Journal* 36, 2001, p. 314-42.
- , « De Zurich ou Bâle à Strasbourg ? Etude sur les prémices de la pensée eucharistique de Calvin », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 155, 2009, p. 41-53.
- NAPHY William G., *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester/New York, Manchester University Press, 1994.
- NEUSER Wilhelm, « The Development of the *Institutes* 1536 to 1559 », dans Bahrend Johannes van der Walt (éd.), *John Calvin's Institutes : His Opus Magnum*, Potchefstroom, Institute for Reformational Studies, 1986, p. 33-54.
- , (éd.) *Calvinus Sacrae Scripturae Professor : Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Michigan, Grand Rapids, 1994.
- NIESEL Wilhelm, *The Theology of Calvin*, Philsdelphia, Westminster Press, 1956.
- NISUS Alain, « Le témoignage intérieur de l'Esprit », *Théologie évangélique* 8, 2009, p. 181-96.
- NOBLESSE-ROCHER Annie, « Justice et grâce dans les commentaires sur l'épître aux Romains de Jacques Sadolet et de Jean Calvin », dans *Justice et grâce dans les commentaires sur l'épître aux Romains*, Annie Noblesse-Rocher - Christian Krieger (éd.), Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, 2008, p. 125-46.
- , « Jacques Sadolet et Jean Calvin, commentateurs de l'épître aux Romains », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus sacrarum litterarum interpres*, Papers of the International Congress on Calvin Research, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2008, p. 190-208.
- OBERMAN Heiko A., « The 'Extra' Dimension in the Theology of Calvin », *Journal of Ecclesiastical History* 21, 1970, p. 43-64.
- , « The Pursuit of Happiness : Calvin between Humanism and Reformation », dans J. O'Malley, Th. Izbicki, G. Christianson (éd.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation : Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1993, p. 251-83.
- , « Initia Calvinii : The Matrix of Calvin's Reformation », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor : Calvin as confessor of Holy Scripture*, Michigan, Eerdmans, 1994, p. 117-27.
- OSIANDER Andreas, *d. Ä. Gesamtausgabe 10 vol.*, Gerhard Müller (éd.), Gütersloh, Mohn, 1975-1997.
- PANNIER Jacques, *Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin*, Paris, Librairie Alcan, 1931.
- PARKER T. H. L., *The Doctrine of the Knowledge of God. A Study in the Theology of John*

- Calvin, Edimbourg, Oliver and Boyd, 1952.
- , « Calvin's Doctrine of Justification », *The Evangelical Quarterly* 24, 1952, p. 101-7.
- , *John Calvin: A Biography*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.
- , « Calvin the Exegete : Change and Development », dans W. H. Neuser (éd.), *Calvinus ecclesiae doctor*, Kampen, J. H. Kok, 1978, p. 33-46.
- , *Commentaries on Romans 1532-1542*, Edinburgh, T & T Clark, 1986.
- , *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993.
- , *Calvin's Old Testament Commentaries*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993.
- , *Calvin. An Introduction to His Thought*, Londres, Chapman, 1995.
- PARTEE Charles, « Calvin and Experience », *Scottish Journal of Theology* 26, 1973, p. 169-81.
- , *Calvin and Classical Philosophie*, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- , « Calvin's Central Dogma Again », *Calvin Studies* 3, 1986, p. 39-49.
- , *The Theology of John Calvin*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.
- PERROT, A., *Le visage humain de Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- PETER Rodolphe, *Bibliotheca Calviniana*, Genève, Droz, 1991.
- PETRIS D. P., « Calvin's Theodicy in his Sermons on Job and the Hiddenness of God », Thèse de doctorat, McGill University, 2008.
- PHILIPS Gérard, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven, Peeters, 1989.
- PIN Jean-Pierre, « La présence de Jésus-Christ aux hommes d'après l'*Institution chrétienne* de 1560 de Jean Calvin », Thèse de doctorat, Strasbourg, 1971.
- , « La promesse et l'espérance selon Jean Calvin », *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 74, 1973, p. 14-35.
- PINARD André, « La notion de grâce irrésistible dans la *Réponse aux calomnies d'Albert Pighius* par Jean Calvin », Thèse de doctorat, Université de Laval, 2006.
- PITKIN Parabara, « Faith and Justification », dans H. J. Selderhuis (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009, p. 288-99.
- QUISTORP Heinrich, *Calvin's Doctrine of the Last things*, Richmond, VA, John Knox Press, 1955.
- RAINBOW Jonathan H., « Double Grace: John Calvin's View of the Relationship of Justification and Sanctification », *Ex Auditu* 5, 1989, p. 99-105.
- RAITT Jill, « Calvin's use of Bernard of Clairvaux », *Archive for Reformation History* 72, 1981, p. 98-121.
- REYMOND Bernard, « Lectures et réception de Ritschl parmi les francophones », dans P.

- Gisel - D. Korsch - J.-M. Tetaz (éd.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 183-200.
- , *Le protestantisme et Calvin*, Genève, Labor et fides, 2008.
- RICHARD Lucien Joseph, *The Spirituality of John Calvin*, Atlanta, John Knox Press, 1974.
- RILLET Jean, *Le vrai visage de Calvin*, Toulouse, Privat, 1982.
- RIST Gilbert, « Modernité de la méthode théologique de Calvin », *Revue de théologie et de philosophie* 115, 1968, p. 19-33.
- RORDORF Bernard, *Liberté de parole, esquisses théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- , « *Etiam extra ecclesiam* : l'action de l'Esprit Saint selon Calvin », *Etudes théologiques et religieuses* 84, 2009, p. 345-57.
- ROSSALL Judith Ann, « God's Activity and the Believer's Experience in the Theology of John Calvin », Thèse de doctorat, Université de Durham, 1992.
- SAUSSURE J. D., *A l'école de Calvin*, Paris, Je sers, 1930.
- SCHMIDT Albert-Marie, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, Cerf, 1984.
- SCHÜMMER Léopold, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, F. Steiner, 1965.
- , *L'Ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*, Berne, Peter Lang, 1981.
- , « Justice, Paix, et Sauvegarde la Création chez Calvin », *Irénikon* 63, 1990, p. 47-62.
- , « La réconciliation : point de vue de la tradition calvinienne », *Irénikon* 68, 1995, p. 453-485.
- , « L'homme, Image de Dieu le corps, temple du Saint-Esprit dans la synthèse biblique de Calvin », *Revue réformée* 193, 1996, p. 63-82.
- , « De la synthèse de Calvin : La répartition des richesses », dans P. DE Klerk - W. H. Neuser - H. J. Selderhuis -, W. Spijker (éd.), *Calvin's books*, Festschrift Dedicated to Peter De Klerk on the Occasion of His Seventieth Birthday, Heerenveen, Groen, 1997, p. 133-46.
- , *La foi, l'action, le social, actualité du message politique et social de Jean Calvin*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 2006.
- , « Les fondements de l'éthique de l'économie et des affaires selon le protestantisme », *Revue réformée* 237, 2006, p. 1-51.
- SEEBAB Gottfried, *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, Nuremberg, Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1967.
- , *Bibliographia Osiandrica : Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä., 1496-1552*, Nieuwkoop, De Graaf, 1971.
- , « Osiander Andreas », dans Hans J. Hillerbrand (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the*

- Reformation* 4, Oxford/New York, Oxford University Press, 1996, p. 183-85.
- SELDERHUIS H. J., « Calvin as Asylum seeker », dans P. DE Klerk - W. Neuser - H. J. Selderhuis - Spijker W. Van't (éd.), *Calvin's books*, Festschrift Dedicated to Peter De Klerk on the Occasion of His Seventieth Birthday, Heerenveen, J.J. Groen, 1997, p. 283-300.
- , (éd.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève, Droz, 2004.
- , *Calvin's Theology of the Psalms*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.
- , *John Calvin : A Pilgrim's Life*, Downers Grove, IVP Academic, 2009.
- (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009.
- (éd.), *Calvin - Saint or Sinner ?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- (éd.), *Calvinus Clarissimus Theologus : papers of the Tenth International Congress on Calvin Research*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2012.
- SLATER Jonathan, « Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's Institutes of the Christian Religion : A Reply to Carl Mosser », *Scottish Journal of Theology* 58, 2005, p. 39-58.
- SMITS Luchesius, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 vol., Assen (Pays-Bas), 1957 et 1958.
- SOULIE Marguerite, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, Klincksieck, 1977.
- , « Signes et Sacrements dans la théologie de Jean Calvin », dans G. Demerson - B. Dompnier (éd.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*, Université de Clermont-Ferrand II. Centre de recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme, 1993, p. 27-36.
- SPIJKER Willem van't, « "Extra nos" and "In nobis" by Calvin in a Pneumatological Light », dans Peter de Klerk (éd.), *Calvin and the Holy Spirit*, 1989, p. 39-62.
- , « Bucer's influence on Calvin », dans D. F. Wright (éd.), *Martin Bucer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 32-44.
- , *Calvin : A Brief Guide to his Life and Thought*, Louisville/Kentucky, Westminster John Knox Press, 2009.
- STAUFFER Richard, *L'humanité de Calvin*, Cahiers Théologique 51, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964.
- , « Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, Presses universitaires de France, 1965, p. 206-38.
- , « Histoire et théologie de la Réforme », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 261-9.
- , *La Réforme (1517-1564)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

- , *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne, Peter Lang, 1978.
- , « L'homilétique de Calvin », dans *Communion et communication : Structures d'unité et modèles de communication de l'Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 57-68.
- , *Interprètes de la Bible: études sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980.
- , « Calvin et la catholicité évangélique », *Revue de théologie et de philosophie* 115, 1983, p. 135-56.
- , « Jean Calvin, l'homme et l'œuvre », *Hokhma* 23, 1983, p. 1-29.
- STEENKAMP J. J., « A Review of the Concept of Progress in Calvin's Institutes », dans W. van't SPIJKER (éd.), *Calvin : Erbe und Auftrag*, Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1991, p. 69-76.
- STEINMETS David C., *Calvin in Context*, Oxford, Oxford University Press, 1955.
- , « Calvin and the Natural Knowledge of God », dans H. A. Oberman, F.A. James (III), *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp.*, O.S.A., Leiden, Brill, 1991, p. 142-56.
- STEPHENS Peter, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- STROHL Henry, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1951.
- , « La sanctification selon les réformateurs », *Positions luthériennes* 2, 1955, p. 158-72.
- STROHM Christoph, « Methodology in discussion of "Calvin and Calvinism" », dans H. J. Selderhuis (éd.), *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, Genève, Droz, 2004, p. 65-105.
- , « La théologie calvinienne : singularité des idées fortes », *Religions & Histoire, Jean Calvin, un christianisme réinventé* 1, 2009, p. 34-7.
- TAMBURELLO Dennis E., *Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, Louisville, Westminster John Know, 1994.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique. Tome I. Introduction Raison et Révélation* (tran. par A. Gounelle), Ouellet Fernand, Paris, L'Édition Planète. 1970.
- , *Histoire de la pensée chrétienne* (trad. par L. Jospin), Paris, Payot, 1970
- TORRANCE Thomas F., *Calvin's Doctrine of man*, London, Lutterworth Press, 1952.
- , *Les Réformateurs et la fin des temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955.
- , *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- , « Calvin's Doctrine of Trinity », *Calvin Theological Journal* 25, 1990, p. 165-93.
- TOTTEN Mark, « Luther on *Unio cum Christo* : Toward a Model for Integrating Faith and Ethics », *Journal of Religious Ethics* 31, 2003, p. 443-62.
- TYLENDÁ Joseph N., « Calvin's understanding of the communication of properties », *Calvin*

- Theological Journal* 38, 1975, p. 54-64.
- ULRICH K. H. J., « Calvinisme et capitalisme » dans M. E. Hirzel - M. Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 245-66.
- VARET Jacques (dir.), *Calvin. Naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais de Tours, 2012.
- VAN Buren Paul, *Christ in our Place*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1957.
- , « The Incarnation : Christ's Union with us », dans D. Mckim (éd.), *Readings in Calvin's Theology*, Grand Rapids, Baker, 1984, p. 123-41.
- VANDERLINDEN Annick, *Vivre sous le regard de Dieu. Une redécouverte théologique du regard*, Berlin/Münster, Lit, 2012.
- VENEMA Cornelis P., *Accepted and Renewed in Christ. The Twofold Grace of God and the Interpretation of Calvin's Theology*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2007.
- , « Calvin's understanding of the Twofold Grace of God and Contemporary Ecumenical Discussion of The Gospel », *Mid-America Journal of Theology* 18, 2007, p. 67-105.
- VERCRUYSSSE Jos E., « Nous ne sommes point nôtres », *Gregorianum* 69, 1988, p. 279-97.
- VIAL Marc, *Jean Gerson : théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006.
- , *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- , « La pensée théologique de Calvin d'après l'*Institution de la religion chrétienne*, » *Positions luthériennes* 57, 2009, p. 289-303.
- , « La curiosité, anti-modèle de la théologie: Calvin et Gerson », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 155, 2009, p. 29-40.
- VINCENT Gilbert, « L'herméneutique du discours théologique : Calvin et la rupture de l'onto-théologie », Thèse de doctorat, Université de Paris X, 1980.
- , *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- WALKER Butin P., *Revelation, Redemption, and Response : Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*, New York, Oxford University Press, 1995.
- WALLACE Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edinburgh, Olivier and Boyd, 1953.
- , *Calvin's Doctrine of The Christian Life*, Edinburgh & London, Oliver and Boyd, 1959.
- WARFIELD Benjamin, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1956.
- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. par Jean-Pierre Grossein), Paris, Gallimard, 2004.

- WEBER Otto, *La dogmatique de Karl Barth : introduction et analyse*, Genève, Labor et Fides, 1954.
- WELLS Paul, « Le Christ médiateur et la prédestination selon Calvin », *Revue réformée* 226, 2004, p. 39-48.
- , « L'union avec Christ : Au cœur de la doctrine chrétienne selon Jean Calvin », *Revue réformée* 257, 2011, p. 39-64.
- WENDEL François, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- , *Christologie de la Réforme*, Cours professé à la Faculté de théologie protestante, Strasbourg, 1970.
- , *Calvin et l'humanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.
- WENGER Thomas, « The New Perspective on Calvin: Responding to the Recent Calvin Interpretations », *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, 2007, p. 311-28.
- WIDMER Gabriel, « Saint-Esprit et théologie trinitaire », dans *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et fides, 1963, p. 107-28.
- , « La contemplation et les œuvres dans la tradition réformée », *Lumière et vie* 207, 1992, p. 55-70.
- WILLIS E. David, *Calvin's Catholic Christology : The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1966.
- , « A Reformed Doctrine of the Eucharist and Ministry and Its Implications for Roman Catholic Dialogues », *Journal of Ecumenical Studies* 21, 1984, p. 295-309.
- , « The *Union mystica* and the Assurance of Faith According to Calvin », dans Willem van't Spijker (éd.), *Calvin : Erbe und Auftrag*, Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1991, p. 77-84.
- WILLAIME Jean-Paul, « Calvinisme et capitalisme : histoire et actualité d'un débat », F. Clavairoly (éd.), *Calvin, de la Réforme à la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 103-24.
- WITVLIET John D., « Images and Themes in John Calvin's Theology of Liturgy », *Worship Seeking Understanding*, Michigan, Baker Academic, 2003, p. 127-48.
- YOU Hae-Yong, « Bonaventure and John Calvin : the Restoration of the Image of God as a Mode of Spiritual consummation », Thèse de doctorat, New York, Université de Fordham, 1992.
- ZACHMAN Randall C., *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2006.

- , *Image and Word in the Theology of John Calvin*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- , « *Communio cum Christo* », dans H. J. Selderhuis (éd.), *The Calvin Handbook*, Michigan, Eerdmans, 2009, p. 365-71.
- ZEHR Milo E., « Justification as *Christus in nobis* in sixteenth century protestantism », Thèse, Université de Liberty, 1992.
- ZWINGLI Huldrych, *Deux traités sur le credo* (trad. par J. Courvoisier), Paris, Beauchesne, 1986.
- , *La foi réformée* (trad. par A. Gounelle), Paris, Les Bergers et les Mages, 2000.

Table des matières

INTRODUCTION	2
1. ETAT DE LA QUESTION	4
1.1 Wendel et Niesel	4
1.2 Tamburello : <i>Union with Christ : John Calvin and the Mysticism of St. Bernard</i>	7
1.2.1 L'influence de Bernard sur Calvin	7
1.2.2 Le mysticisme de Calvin	8
1.2.3 La nature de l'union avec Christ	9
1.3 Keller : <i>Calvin mystique</i>	10
1.4 Garcia : <i>Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology</i>	13
2. LA STRUCTURE ET LE BUT DE NOTRE TRAVAIL	17
PREMIERE PARTIE : LE CŒUR DE LA DOCTRINE CHRETIENNE SELON CALVIN	21
CHAPITRE I. LA MAJESTE DIVINE ET L'UNION AVEC CHRIST EN TANT QUE BIPOLARITE DE LA THEOLOGIE CALVINIENNE	22
1. UN POLE : LA MAJESTE DIVINE	22
1.1 Le théocentrisme de Calvin	22
1.1.1 <i>Maiestas Dei</i>	22
1.1.2 <i>Deus absconditus</i>	25
1.1.3 Le théocentrisme	28
1.2 L'accommodation divine dans « le réel donné » qui est le monde crée et le Christ ·	30
2. L'AUTRE : L'UNION AVEC CHRIST	37
2.1 La connaissance et l'union	37
2.2 L'expérience et l'union	44
2.3 La piété et l'union	48

CHAPITRE II. LE DEVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA PENSEE DE L'UNION AVEC CHRIST	54
1. L'UNION AVEC CHRIST D'APRES L'INSTITUTION CHRETIENNE DE 1536	54
1.1 Le catéchisme ayant le caractère apologétique et confessionnel	54
1.2 L'union avec Christ	56
2. L'UNION AVEC CHRIST D'APRES L'INSTITUTION CHRETIENNE DE 1539/41	64
2.1 La nouvelle structure de l'Institution chrétienne de 1539/41	64
2.2 L'union avec Christ	65
3. L'UNION AVEC CHRIST D'APRES LE COMMENTAIRE SUR L'EPITRE AUX ROMAINS DE 1540	69
3.1 Pourquoi Calvin choisit-il le commentaire sur l'épître aux Romains ?	69
3.2 Le développement de l'union avec Christ par le commentaire sur l'épître aux Romains	71
3.2.1 La justice en Christ	71
3.2.2 L'union avec Christ et la double justification	72
3.2.3 La participation et la greffe	75
4. L'UNION AVEC CHRIST D'APRES LE PETIT TRAITE DE LA SAINTE CENE DE 1541	78
5. EN CONCLUSION	82
DEUXIEME PARTIE: L'UNION AVEC CHRIST DANS LA PERSPECTIVE TRINITAIRE	85
CHAPITRE I. LA STRUCTURE CENTRALE DE LA PENSEE DE CALVIN	86
1. LA PROBLEMATIQUE DU DOGME CENTRAL	86
1.1 La première approche : Le dogme central calvinien est la souveraineté de Dieu et la prédestination !	86
1.2 La deuxième approche : la forme et la méthode de sa théologie	89
1.3 La troisième approche : recherche d'autres dogmes d'importance centrale	92
2. LA STRUCTURE DE L'INSTITUTION CHRETIENNE DE 1559/60	94
2.1 Credo	94
2.2 La double connaissance de Dieu (<i>duplex cognitio domini</i>)	96
2.3 L'union avec Christ dans la perspective trinitaire	98

CHAPITRE II. L'ŒUVRE TRINITAIRE ET L'UNION AVEC CHRIST	105
1. DIEU POUR NOUS : LE DIEU PERE, SOURCE DE L'UNION	105
1.1 La « prédestination » du Père	106
1.2 L'union adamique avec le Père	113
1.2.1 L'homme, chef-d'œuvre de la création	113
1.2.2 L'homme, image de Dieu	117
1.2.3 La vie spirituelle de l'homme, conjonction avec Dieu dans la foi	120
2. DIEU AVEC NOUS : L'ŒUVRE DU CHRIST	124
2.1 La cause de l'« incarnation » : l'actualité de l'être humain et la nécessité du « Médiateur »	124
2.1.1 L'homme en rupture avec Dieu et ses conséquences	124
2.1.2 La nécessité du Médiateur	128
2.2 L'« incarnation » : l'union du Christ avec nous	130
2.2.1 Le médiateur de la Loi	131
2.2.2 L'union hypostatique : la distinction dans l'unité	133
2.2.2.1 L'union fraternelle	133
2.2.2.2 La « communication des idiomes »	136
2.2.2.3 <i>Etiam extra Carnem</i>	141
3. DIEU EN NOUS : ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT	145
3.1 L'opération du Saint-Esprit dans la vie du Christ : le rapport entre le Saint-Esprit et le Christ	145
3.1.1 Le Christ en tant que « receveur de l'Esprit »	146
3.1.2 Le Christ en tant que « donateur de l'Esprit »	149
3.2 L'opération du Saint-Esprit qui nous unit à Jésus Christ	150
3.1.3 La foi qui reçoit le Christ	156
4. LE BUT DE L'UNION QUI SE FAIT DANS L'ŒUVRE TRINITAIRE : SOLI DEO GLORIA !	160
TROISIEME PARTIE : LA NATURE DE L'UNION AVEC CHRIST ET SES DIMENSIONS	165
CHAPITRE I. UNION AVEC « CHRIST ELEVE »	166
1. SURSUM CORDA : VISION DU « CHRIST ELEVE »	166
1.1 <i>Sursum corda</i> dans la théologie calvinienne	166

1.2 L'ascension du Christ	171
1.3 Le règne spirituel du Christ à la droite de Dieu	174
2. <i>UNIO MYSTICA</i>	178
2.1 L'union incompréhensible	178
2.1.1 Trois métaphores	178
2.1.2 La diversité de la notion de l'union	181
2.2 Calvin mystique ?	187
2.3 Une analogie entre l'« union des deux natures en Christ » et l'« union du chrétien et du Christ »	198
2.3.1 <i>Communicatio idiomatum et Unio mystica</i>	200
2.3.2 <i>Extra calvinisticum et Unio mystica</i>	204
2.4 L'union en tant que « processus » et « progrès »	211
<i>CHAPITRE II. LES CONSEQUENCES DE L'UNION AVEC CHRIST</i>	218
1. DOUBLE GRACE	218
1.1 La grâce de la justification	221
1.1.1 La rémission des péchés et l'imputation de la justice	221
1.1.2 La controverse avec Osiander	229
1.2 La grâce de la « sanctification » (régénération)	235
1.3 Le rapport entre « justification » et « sanctification »	237
1.3.1 La formule christologique de Chalcédoine : distinction et non confusion et non séparation	237
1.3.2 La simultanéité de la justification et de la sanctification et leur lien avec l'union	240
1.3.3 Double justification	245
2. LA VIE CHRETIENNE EN CHRIST	249
2.1 L'imitation du Christ	249
2.1.1 La double structure de l'imitation	249
2.1.2 L'imitation, dépendante et mystique	253
2.1.3 L'imitation herméneutique et créative	255
2.2 Le style de vie chrétienne	259
2.2.1 Le renoncement à soi-même	259
2.2.2 Porter la croix	265
2.2.3 La méditation de la vie future	268

2.2.4 Le bon usage des biens de ce monde	271
CHAPITRE III. L'UNION AVEC CHRIST AU NIVEAU DE L'ECCLÉSIOLOGIE	278
1. LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST	278
1.1 La notion de l'Eglise	278
1.2 La communion spirituelle et sociale des saints	283
2. L'UNION PAR LA PREDICATION	289
3. L'UNION PAR LE SACREMENT	295
3.1 L'union par le baptême : le signe inaugural de l'union avec Christ	301
3.2 L'union dans la cène : le signe continuuel de l'union avec Christ	305
3.2.1 Zwingli et Calvin	307
3.2.2 Luther et Calvin	311
3.2.3 L'absence corporelle du Christ et l'espérance	315
3.2.4 L'union avec Christ et la spécificité de la Cène	318
CHAPITRE IV. GLORIFICATION : L'UNION ESCHATOLOGIQUE ET PARFAITE ·	321
1. LA DIALECTIQUE DE LA PRESENCE ET DE L'ABSENCE, DE L'UNION ET DE LA SEPARATION	322
2. STATUS GLORIAE	326
2.1 L'état des âmes après la mort	326
2.2 La modalité de résurrection	328
2.3 <i>Unio mystica</i>	333
2.3.1 <i>Visio Dei</i>	334
2.3.2 <i>Fruitio Dei</i>	335
CONCLUSION	339
BIBLIOGRAPHIE	351
TABLE DES MATIERES	377

L'union avec Christ chez Calvin : Être sauvé et vivre en Christ

Résumé

Pour défendre la « Réforme » face au catholicisme qui l'accuse de supprimer les « bonnes œuvres », Calvin, réformateur de la deuxième génération, avait dû poser comme base deux principes fondamentaux : la « certitude du salut » et la « moralité du salut », autrement dit, la « justification » et la « sanctification ». Pour ce faire, Calvin a repris la notion de l'union avec Christ comme idée centrale. Concernant le sujet de l'union avec Christ, notre thèse a pour but de résoudre deux problèmes. 1. quelle est la nature de l'union avec Christ chez Calvin ? 2. A présent, le Christ est aux cieux ; il est à la droite de Dieu. Il y a une distance entre Christ et le fidèle. S'il en est ainsi, comment les deux êtres s'unissent ? Quel est le sens de cette union dans cette distance ? La nature de cette union est christologique. Donc, nous avons pu trouver une analogie entre l'« union des deux natures en Christ » et l'« union du chrétien et du Christ ». Nous avons appliqué les deux notions « *communicatio idiomatum* », « *extra calvinisticum* » à la notion de l'union entre Christ et nous. D'une part, la « *communicatio idiomatum* » constitue, à nos yeux, la continuité entre Christ et le fidèle, ouvre la possibilité de l'échange de la personne entre deux êtres, assure la certitude du salut. D'autre part, l'« *extra calvinisticum* » affirme qu'il y a encore la transcendance divine dans l'union entre le Christ et le croyant. Par l'Esprit Saint en tant que lien, ils s'unissent, mais cette union se rattache à la transcendance divine. Sur ce point, nous pouvons appeler la présence du Christ la « présence absente », ce qui nous rend l'espérance eschatologique. L'union parfaite est eschatologique.

Résumé en anglais

To justify the Reformation against Catholicism, Calvin as a reformer of the second generation, had to establish two basic principles: the “certainty of salvation” and “morality of salvation,” in other words, justification” and sanctification”. To do this, Calvin took the notion of union or of communion with Christ as the central idea. Concerning the subject of union with Christ, my thesis aims to solve two problems: First, what is the nature of union with Christ in Calvin’s theology ? Second, Christ is in heaven and is at the right hand of God. There is a distance between Christ and believer. If so, how can they unite together ? What is the meaning of the union in this distance ? The nature of this union is Christological. So we can find an analogy between the “union of two natures in Christ” and the “union of Christ and a believer”. We applied the two concepts, “*communicatio idiomatum*” and “*extra calvinisticum*” to the notion of the union between Christ and a believer. The “*communicatio idiomatum*” makes it possible to unite Christ with the believer and opens the possibility of exchange of the person between them, and ensures the certainty of salvation. The “*extra calvinisticum*” claims that there is still the divine transcendence in the union between Christ and a believer. By the Holy Spirit, they are united, but this union is linked to the divine transcendence. The presence of the Christ through the Holy Spirit can be called “the absent presence”, which helps us to stay in the eschatological hope. The perfect union is eschatological.