Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 146 (2014)

Heft: 2

Artikel: La tentation et le sexe : les deux lectures de Jean Calvin et de François de Sales

Autor: Dermange, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583827

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 155-171

LA TENTATION ET LE SEXE : LES DEUX LECTURES DE JEAN CALVIN ET DE FRANÇOIS DE SALES

FRANÇOIS DERMANGE

Résumé

Le sexe a longtemps été vu comme la tentation première par les chrétiens. Si François de Sales permet de comprendre pourquoi, à la suite de l'Antiquité, le christianisme voit dans l'absence de contrôle de la volonté la marque d'une possible régression dans l'animalité et le risque de résorber l'aspiration humaine à l'infini dans sa condition finie, Calvin distingue la tentation de la concupiscence. Ce n'est plus alors le sexe qui est la pointe de la tentation, mais l'inquiétude religieuse, où le croyant doute que Dieu veut pour lui le bonheur, ce qui le pousse à la désobéissance. Le but de la vie n'est plus alors d'anticiper l'infini, quitte à oublier ce qui, comme le sexe, nous ramène à notre condition finie, mais de se soumettre, dans sa condition finie, à l'appel de Dieu.

Dans l'imaginaire occidental, le sexe est sans doute le premier objet de la tentation. La lecture parallèle de François de Sales et de Jean Calvin permet d'en deviner la cause et de voir que ce n'est pas d'abord pour des raisons théologiques qu'il en est ainsi, mais pour des motifs d'abord liés à l'anthropologie et à l'héritage antique. Sur ce fond, François de Sales et Calvin proposent deux interprétations théologiques, non pas opposées, mais clairement distinctes : l'une va lier la tentation du sexe au combat de la chair contre l'esprit, l'autre à l'affirmation de soi contre Dieu. La démarche sera simple : après avoir rendu compte de la position de François de Sales, postérieure à Calvin mais plus traditionnelle, je la mettrai en perspective avec celle du Réformateur, et j'en tirerai finalement quelques éléments de conclusion.

1. La tentation selon François de Sales

Le *Traité de l'amour de Dieu* (1615) rend bien compte de l'association privilégiée que l'Occident chrétien pose, depuis Augustin au moins, entre la tentation et le sexe.

> Saint Antoine fut assailli d'une effroyable légion de démons, desquels ayant assez longuement soutenu les efforts, non sans une peine et des tourments incroyables,

enfin, il vit le toit de sa cellule se fendre, et un rayon céleste fondre dans l'ouverture, qui dissipa en un moment la noire et ténébreuse troupe de ses ennemis, et lui ôta toute la douleur des coups reçus en cette bataille, dont il connut la présence spéciale de Dieu, et jetant un profond soupir du côté de la vision :

– Où étiez-vous, ô bon Jésus ! dit-il, où étiez-vous ? Pourquoi ne vous êtes-vous pas trouvé ici dès le commencement pour remédier à ma peine ?

– Antoine, lui fut-il répondu d'en-haut, j'étais ici, mais j'attendais l'issue de ton combat. Or, parce que tu as été brave et vaillant, je t'aiderai toujours.

Mais en quoi consistaient la vaillance et le courage de ce grand soldat spirituel ? Il le déclara lui-même une autre fois qu'étant attaqué par un diable, qui avoua être l'esprit d'impureté, ce glorieux saint, après plusieurs paroles dignes de son grand courage, commença à chanter le verset 7 du psaume CXII :

L'Éternel est de mon parti,
Par lui je serai garanti;
Et des ennemis de ma vie
Nullement je ne me soucie[1].

On trouve ainsi clairement dans ce passage les questions traditionnelles qu'on se pose à propos de la tentation, et les réponses qu'on y apporte. Par qui le chrétien est-il tenté ? Par le diable, bien sûr, mais aussi, en un sens, par Dieu même, ce dernier laissant agir le diable pour éprouver le soldat. Par quoi le chrétien est-il tenté ? Plus encore que par la richesse, le pouvoir, les honneurs ou l'amour de soi[2], il est tenté par «l'esprit d'impureté», c'est-à-dire par le sexe. Comment y résister alors ? Par le courage, c'est-à-dire par la vertu, qui peut compter, à mesure de l'effort, sur l'aide de Dieu.

Même si elle s'exprime ici dans un vocabulaire religieux, une telle approche n'a rien de chrétien en elle-même, et François de Sales est parfaitement lucide lorsqu'il l'enracine dans l'anthropologie d'Aristote et dans sa division de l'âme en trois parties : végétative (*to phutikon*), sensitive (*to epithumetikon*) et rationnelle (*to logistikon*)[3]. Avec toute l'Antiquité, Aristote pose alors que, si tout n'est certes pas rationnel en l'homme, un acte ne peut être spécifiquement humain que s'il est conforme à la raison. Or si le bien humain est «une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme»[4], l'enjeu de la vertu – c'est-à-dire de l'excellence humaine – est d'orienter le sujet vers son bien en domestiquant progressivement la partie désirante de l'âme par la partie rationnelle. Selon ces catégories, la tentation ne consiste pas simplement à se tourner «vers la gauche» ou vers l'amour terrestre, plutôt que «vers la droite», vers l'amour céleste[5], mais à céder à la sensualité contre la rationalité. Autrement dit, la

[1] F. DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu,* III, 3, Paris, Seuil, 1996.
[2] *Ibid.*, IV, 3.
[3] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* I, 13.
[4] *Ibidem*, I, 6, 1098a, 3-4.
[5] F. DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu,* op. cit., IV, 1.

tentation est une incitation de la partie sensitive à échapper au contrôle de la raison :

> La tentation séduisant nos sens, et nos sens incitant la partie inférieure de notre âme à la rébellion, il advient que maintes fois la partie supérieure de la raison cède à l'effort de cette révolte, et commettant le péché, elle perd la charité.[6]

À ce propos, soulignons que l'argument n'est pas spécifiquement aristotélicien. On le retrouve sous une forme analogue parmi les stoïciens ou les néoplatoniciens : le plaisir sexuel rabaisse le sujet à un état infrahumain pour la simple raison qu'il échappe à la volonté humaine[7]. François de Sales en reprend alors le symptôme quasi médical :

> En l'extase sensuelle, l'âme est ravie et emportée hors de soi-même, parce que ces voluptés grossières la démettent de l'usage de la raison et de l'intelligence avec une si furieuse violence, que, comme dit l'un des plus grands philosophes, l'homme étant en cet accident, semble être tombé en épilepsie, tant l'esprit demeure absorbé et comme perdu.[8]

Sans doute, le chrétien ne peut-il empêcher qu'une part de son action échappe à la raison ; on parle alors de péché «véniel». Mais les péchés véniels rendent le chrétien progressivement insensible, et en l'«habituant» au mal, ils le conduisent à consentir pleinement et consciemment à la transgression, ce qui est le signe infaillible d'une action infrahumaine, qualifiée théologiquement de «péché mortel»[9] : ceux qui, «alléchés des plaisirs sensuels, appliquent leurs âmes à la jouissance d'iceux», finissent par être «ravis en la volupté sensuelle [...] et perdent tout à fait l'usage et l'attention de la raison et l'entendement». Ils quittent alors leur condition pour celle des «bêtes brutes», et sont «infiniment indignes de leur état naturel»[10].

À cet argument, François de Sales en joint un autre, plus profond. Dans la sexualité se joue beaucoup plus que le frottis-frottis des chairs ou la quête de la jouissance. L'enjeu du sexe est la promesse de quelque chose qui nous dépasse et auquel nous aspirons de tout notre être : la réalisation de nous-mêmes dans la plénitude. Or, ce qui est «tentant» est de penser trouver l'infini dans la finitude, ce qui ne peut se révéler chaque fois que décevant et trompeur. Le sexe cherche l'unité dans l'altérité, mais le sexe ne peut jamais atteindre l'altérité autrement qu'en l'assujettissant à soi et finalement en le niant : «l'amour animal qui prétend par l'union qu'il fait à la chose aimée de combler et perfectionner sa complaisance» la détruit en l'accomplissant et «demeure grandement dégoûté

[6] *Ibid.*, IV, 3.

[7] J.-C. Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1990, p. 215. Cette analyse est commune au monde antique, avec bien entendu de nombreuses nuances selon les époques (p. 171-199).

[8] F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VII, 5.

[9] *Ibid.*, IV, 2.

[10] *Ibid.*, I, 10.

de telle union, qui a fait dire au grand philosophe [Aristote] que presque tout animal, après la jouissance de son plus ardent et pressant plaisir corporel, demeurait triste, morne et étonné»[11].

En rapportant ainsi le *post coïtum animal triste à Aristote*, François de Sales montre bien que si le sexe oriente vers une fausse piste, ce n'est pas au nom d'arguments théologiques, mais au terme d'une analyse anthropologique, formalisée par la philosophie antique. Il n'en reste pas moins que celle-ci est reprise pleinement à son compte par la théologie occidentale, à commencer par Augustin, qui, pour cette raison précisément, associe la transmission du péché originel au désir sexuel. La tentation sexuelle devient alors la marque d'une humanité inachevée, tiraillée par sa nature corrompue entre ce qui l'élève et ce qui la dégrade, entre la volonté et ce qui la fait régresser dans l'animalité, entre l'esprit et la chair. Le sexe devient le paradigme de la tentation même, incitation à la «rébellion et déloyauté»[12] envers soi-même et finalement envers Dieu.

Bien que le *Traité de l'amour de Dieu* ne s'adresse pas à des religieux engagés à l'abstinence seulement, François de Sales n'hésite pas à présenter le sexe comme intrinsèquement contraire à la vie spirituelle. L'amour sensuel, qui porte l'âme «au-dessous de soi», affaiblit, dissipe et fait dépérir la relation spirituelle. La vie spirituelle se donne même pour tâche première d'exercer le chrétien à surmonter l'épreuve et à passer de l'amour sensuel à l'amour «intellectuel et cordial», seul «honnête et vertueux»[13] :

> Dieu ne veut pas empêcher que nous ne soyons attaqués de tentations, afin que résistants, notre charité soit plus exercée et puisse par le combat emporter la victoire, et par la victoire obtenir le triomphe.[14]

Reste alors à choisir les bonnes armes pour engager le combat. Une première série de réponses est essentiellement cognitive. C'est en connaissant les ruses de la tentation qu'on peut les déjouer, et il suffit au croyant, secondé par «la force et vertu de l'assistance et grâce divine»[15], de se reprendre en main vigoureusement. François de Sales suit ici Bernard de Clairvaux : le chrétien ne peut empêcher que son désir soit contaminé par le péché, mais il peut, s'il le veut, refuser de lui donner son consentement et maîtriser par sa volonté son appétit[16]. Écoutons-le :

> La volonté est si forte au-dessus de lui [l'appétit sensuel], que, si elle veut, elle peut le ravaler, rompre ses desseins, et le repousser, puisque c'est assez le repousser, que

[11] *Id.*
[12] *Ibid.*, III, 4.
[13] *Ibid.*, I, 11.
[14] *Ibid.*, IV, 3.
[15] *Ibidem*, IX, 7.
[16] BERNARD DE CLAIRVAUX, «Cinquième sermon pour le Carême», *in* : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, trad. Abbé Charpentier, Paris, Louis Vivès, 1865, t. III, p. 112-116.

de ne point consentir à ses suggestions. On ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais bien d'enfanter et de parfaire le péché.[17]

La panoplie d'aides proposées par le saint vise à renforcer la volonté. S'en ouvrir à son père spirituel[18], mettre en rapport l'attrait de la tentation avec celui du véritable amour, avoir à l'esprit le danger encouru :

> Les tentations que l'amour ne défait pas, la crainte d'être damné les renverse. Si la tentation d'orgueil, d'avarice ou de quelque plaisir voluptueux m'attaque : Eh ! ce dirai-je, serait-il bien possible que pour des choses si vaines mon cœur voulût quitter la grâce de son bien-aimé ? Mais si cela ne suffit pas, l'amour excitera la crainte. Eh ! ne vois-tu pas, misérable cœur, que secondant cette tentation, les effroyables flammes de l'enfer t'attendent, et que tu perds l'héritage éternel du paradis ?[19].

Toutefois, le défi de la tentation ne peut se contenter de ces réponses cognitives. Si le véritable enjeu du désir est bien la réalisation de nous-mêmes dans la plénitude, lorsque l'unité va de pair avec le respect de l'altérité, ce n'est pas en bridant le désir qu'on peut lutter contre la tentation, mais en lui montrant que c'est en Dieu qu'il peut à proprement parler se réaliser. François de Sales oppose alors deux sortes d'extase. La «très infâme extase ou abominable ravissement qui arrive à l'âme, lorsque par les amorces des plaisirs charnels elle est mise hors de sa propre dignité spirituelle et au-dessous de sa condition naturelle»[20], et l'extase spirituelle de l'âme qui trouve sa jouissance en Dieu :

> Ceux donc qui, touchés des voluptés divines et intellectuelles, laissent ravir leur cœur aux sentiments d'icelles, sont voirement hors d'eux-mêmes, c'est-à-dire au-dessus de la condition de leur nature; mais par une bienheureuse et désirable sortie, par laquelle entrant en un état plus noble et relevé, ils sont autant anges par l'opération de leur âme, comme ils sont hommes par la substance de leur nature, et doivent être dits ou anges humains, ou hommes angéliques.[21]

À la promesse de la tentation du sexe répond une autre promesse, celle d'un dépassement de soi et de sa propre nature en Dieu. Même s'il prétend que quelques «philosophes anciens» ont entrevu ce dépassement par le haut, François de Sales a rompu avec le modèle de la philosophie antique. Ce n'est plus en «s'appliquant et exerçant beaucoup aux actions intellectuelles» qu'on peut espérer s'approcher de la condition des anges, mais en entrant dans la logique de l'amour[22]. Dans l'extase, l'âme est hors des bornes de la nature ; elle est «mêlée, absorbée et engloutie en son Dieu»[23]. L'expérience l'emporte alors

[17] *Traité de l'amour de Dieu*, I, 3.
[18] *Ibidem,* XI, 17. François de Sales renvoie ici à la quatrième partie de *l'Introduction à la vie dévote.*
[19] *Ibid.,* XI, 17.
[20] *Ibid.,* VII, 5.
[21] *Ibid.,* I, X.
[22] *Id.*
[23] *Ibid.,* VI, XII.

sur les facultés rationnelles, la jouissance sur la connaissance[24]. Le mystique «n'a pas sa volonté en son contentement mais en celui de Dieu, ou n'a pas son contentement en sa volonté mais en celle de Dieu»[25].

Or, le point de vue soutenu par F. de Sales achoppe sur un paradoxe. En effet, en présentant la mystique comme contre-modèle du sexe, l'auteur en fait le décalque, au point qu'on peut se demander si la voie qu'il dessine n'est pas aussi dangereusement «tentante» que celle qu'il voulait éviter. Si la forme banale de la tentation est de vouloir trouver l'infini dans la finitude, il peut être tout aussi tentant de voir dans la relation à Dieu la possibilité d'une «bienheureuse et désirable sortie» de la condition finie, les croyants n'étant plus hommes que «par la substance de leur nature», mais devenus «anges humains, ou hommes angéliques»[26]. Cette fois, ce n'est plus le fini qui absorbe l'infini, mais l'infini le fini, au risque pour le fidèle d'abroger sa propre nature, en anticipant ce qui, pour la révélation chrétienne, ne peut avoir lieu que dans l'eschatologie. Dès lors, le soupçon selon lequel la mystique pourrait n'être que la figure inversée de la tentation du sexe est conforté par le fait que le saint n'a pas d'autres mots possibles, pour la décrire, que ceux de l'érotisme qu'il récuse pourtant.

Ainsi, lorsqu'il présente l'âme comme l'épouse du Seigneur, François de Sales présente la parabole d'un roi et d'une «très aimable jeune princesse», que le roi mène en un lieu retiré. La jeune femme s'évanouit, le roi la porte dans ses bras et finalement lui «ouvre de force les lèvres» pour faire couler dans la bouche de cette bien-aimée princesse une «précieuse liqueur»[27]. Comment ne pas entendre ici le récit érotique du viol d'une jeune femme inconsciente, et une autre manière de conquérir l'unité par le déni de l'altérité ? Et si l'on n'est pas convaincu par les connotations sexuelles de cette parabole, on le sera certainement par la récurrence du thème du lit nuptial, ce lit où Salomon épuisait la «grande variété de dames et damoiselles dédiées à son amour» : il y avait là la Sulamite du *Cantique des cantiques*, «l'unique amie, toute parfaite, toute rare», mais aussi les soixante qui étaient nommées reines, les quatre-vingts qui avaient part au lit royal en qualité d'amies et finalement des «jeunes demoiselles sans nombre réservées pour être mises en la place des précédentes à mesure qu'elles viendraient à défaillir»[28].

C'est aussi du *Cantique des cantiques* que vient le thème du sein :

> *Nous tressaillerons d'allégresse en la souvenance de votre sein* si fécond en toute excellence de suavité : moi, parce que mon bien-aimé en jouit; vous, parce que votre bien-aimé s'en réjouit ; car ainsi nous nous en réjouissons tous deux, puisque votre bonté vous fait jouir de ma réjouissance, et mon amour me fait réjouir de votre jouissance.[29]

[24] *Ibid.*, VII, 5.
[25] *Ibid.*, VI, XI.
[26] *Ibid.*, I, X.
[27] *Ibid.*, III, 3.
[28] *Ibid.*, X, 4. Le thème du lit nuptial revient fréquemment : II, 7 ; III, 3 ; III, 5 ; III, 12 ; V, 1 ; X, 4 ; etc.
[29] *Ibid.*, V, 2.

À plusieurs reprises[30], François de Sales décrit longuement les émois du bébé qui tète, dans une relation quasi amoureuse, mêlant la tétée et le baiser des lèvres, le sein comme poitrine et comme figure de la matrice :

> Voyons donc ce beau petit enfant auquel sa mère assise présente son sein ; il se jette de force entre les bras d'icelle, ramassant et pliant tout son petit corps dans ce giron et sur cette poitrine aimable. Et voyez réciproquement sa mère, comme le recevant elle le serre, et, par manière de dire, le colle à son sein, et le baisant, joint sa bouche à la sienne. Mais voyez derechef ce petit poupon appâté des caresses maternelles, comme de son côté il coopère à cette union d'entre sa mère et lui ; car il se serre aussi et se presse tant qu'il peut par lui-même sur la poitrine et le visage de sa mère, et semble qu'il se veuille tout enfoncer et cacher dans ce sein agréable duquel il est extrait.[31]

Partant, à travers sa dénonciation de la tentation du sexe, François de Sales met en évidence la clé de la tentation : par-delà l'héritage antique et sa peur d'une régression toujours possible dans l'animalité, par-delà le discrédit posé sur tout ce qui peut échapper à la volonté et donc, physiologiquement, sur le désir sexuel, l'enjeu de la tentation est en réalité de récuser l'écart entre la condition finie de l'homme et son aspiration à l'infini. À cet égard, le point de vue défendu par F. de Sales souffre d'un paradoxe : s'il voit bien dans le sexe le danger d'absorber l'infini dans le fini, il ne voit pas, néanmoins, que la voie mystique qu'il esquisse risque de n'être que son double inversé, lorsque le sujet oublie sa condition finie et se fond dans l'infini en se perdant.

2. La tentation, selon Calvin

Or, sur ce dernier point au moins, Calvin voit beaucoup plus clair que François de Sales. Le Réformateur partage, certes, avec lui son anthropologie héritière de la philosophie antique et de l'augustinisme. Comme lui, il accorde une grande place à la rationalité, indiquant ainsi que c'est en tant qu'il est doué de raison qu'Adam est à l'image de Dieu[32]. Lorsqu'il introduit un développement sur les «facultés de l'âme» dans la seconde édition de son *Institution de la religion chrétienne* (1539), Calvin met seulement en garde contre l'excessive «subtilité» des philosophes, mais il ne leur oppose aucun démenti au nom d'arguments bibliques ou patristiques[33], et ces réserves paraissent même

[30] *Ibid.*, III, 8; V, 2 ; VII, 1.

[31] *Ibid.*, VII, 1.

[32] J. Calvin, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1961, t. 1 : *Le livre de la Genèse*, p. 36.

[33] *Institution de la religion chrétienne* (1539), livre II, § 18 *sq.*, éd. par O. Millet, Genève, Droz, 2008, p. 266. Calvin avait précédemment présenté une doctrine de l'âme dans la *Psychopannychia* (1534) avec un objectif différent, puisqu'il s'agissait alors de survie de l'âme après la mort (*cf.* U. Zahnd, *Calvin, l'âme humaine et la philosophie classique. Influences philosophiques sur la Psychopannychia, premier écrit théologique de Calvin*, *in* : *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, N° 23, 2009).

superflues dans l'édition finale de l'*Institution* (1559), renvoyant simplement aux philosophes ceux qui voudraient en savoir plus sur cette question[34]. En ce sens, un acte n'est véritablement humain que lorsque la raison oriente le désir.

Toutefois, deux raisons séparent le Réformateur de François de Sales ou de la philosophie antique.

L'analyse anthropologique ne donne en effet qu'une vue très partielle de ce qu'est la tentation. Calvin peut bien voir également en l'âme trois vertus cognitives – la *raison,* l'*intelligence* et la «*fantaisie*» [l'imagination] – et repérer trois formes de désir correspondantes, «la *volonté*, de laquelle l'office est d'appéter [désirer] ce que l'intelligence et la raison lui proposent, la *colère*, laquelle suit ce que lui présente la raison et fantaisie, et la *concupiscence*, laquelle appréhende ce qui lui est objecté par la fantaisie et par les sens»[35]. En ce sens, la concupiscence, qui ne suit que les sens et l'imagination, est certes trompeuse, engageant le sujet sur une fausse voie. Mais la concupiscence *n'est pas la tentation même*. La tentation est autrement plus profonde, non seulement parce qu'elle a sa racine dans le désir et pas seulement dans les actes – alors que les philosophes ne s'intéressent qu'à ce qui en apparaît «par signes visibles»[36], mais surtout parce que son motif est non réductible au simple jeu des facultés de l'âme.

Dès lors, si Calvin n'a pas une anthropologie aussi pessimiste que celle qu'on lui prête parfois, estimant que le péché n'abîme pas à ce point les facultés humaines que l'homme ne puisse *naturellement* mener à bien son existence personnelle et sociale, il pense que l'homme est incapable de saisir par ses facultés naturelles le sens des «choses célestes»[37] :

> Et voila en quoi tous orgueilleux s'abusent, car il leur semble, puisqu'ils sont aigus et subtils aux choses d'ici bas, qu'ils sont bien suffisants aussi de juger de tous les secrets de Dieu, de toute la doctrine de la Loi, des Prophètes et de l'Évangile. Or Dieu les aveugle au double quand ils ont une telle présomption, car la foi est une clarté supernaturelle, comme on dit. La considération des jugements de Dieu ne croîtra point en nous et nous n'aurons point cela comme hommes mortels, mais nous l'avons en tant qu'il plaît à Dieu par dessus l'ordre de nature de nous en donner.[38]

Si l'impasse de la tentation est de rapporter l'infini au fini, les «choses célestes» aux «choses terriennes», toute entreprise qui prétendrait donner un sens ultime à la vie à partir de la mobilisation des facultés naturelles serait en

[34] *Institution de la religion chrétienne* [1562], éd. par J.-D. Benoît, Paris, Vrin, 1957-1963 (abrégé dans la suite : *Inst.*), I, XV, 6. Nous mentionnons chaque fois le livre, le chapitre et le paragraphe. Nous avons en outre modernisé l'orthographe des citations de Calvin pour faciliter la lecture.

[35] *Inst.*, I, XV, 6.

[36] *Inst.*, II, II, 24.

[37] *Inst.*, II, II, 13.

[38] *Sermons sur le livre de Job*, *in : Calvini Opera quae supersunt omnia* (abrégé dans la suite : *C. O.*), éd. par G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900, t. 34, col. 505-506.

réalité vouée à l'échec. Lorsqu'Aristote pose que le sujet devrait discerner le bien par la droite raison et l'ayant connu, l'élire, et l'ayant élu, le poursuivre[39], il ne parle pas de l'homme tel qu'il est actuellement, mais de l'homme tel qu'il était dans l'intention du Créateur, lorsque celui-ci avait pourvu l'âme d'intelligence pour discerner le bien du mal, de raison pour voir ce qu'il devait suivre, et de volonté pour le choisir et s'y tenir[40]. «L'homme avait franc-arbitre, par lequel s'il eût voulu il eût obtenu vie éternelle»[41], mais par la chute, la situation a radicalement changé. Calvin suit ici pas à pas Augustin : les facultés humaines rendent l'homme incapable de répondre par lui-même à sa destination ultime. Nul, pas même le croyant, n'est capable par lui-même de vivre selon Dieu[42] ou de s'approcher du salut[43]. Si Adam *pouvait* rester dans la relation à Dieu s'il le *voulait*, ce qui commande l'action – le *vouloir*, le *pouvoir* et le *faire* – est désormais «débile et inutile à bien faire»[44]. Si l'on s'intéresse aux hommes tels qu'ils sont, on s'aperçoit qu'ils sont mus par inclination naturelle et non par délibération[45], et qu'ils n'agissent le plus souvent qu'à la manière des animaux, lesquels suivent leur sens lorsque quelque apparence de bien les touche[46] :

> L'homme en cet appétit naturel ne discerne point par raison, selon l'excellence de sa nature immortelle, ce qu'il doit chercher, et ne le considère pas en vraie prudence, mais, sans raison et sans conseil, il suit le mouvement de sa nature comme une bête.[47]

À cet égard, on imagine facilement quelle aurait été l'objection de Calvin à François de Sales. Lorsque celui-ci en appelle à la reprise en main volontaire du sujet pour répondre à la tentation, lorsqu'il indique la voie d'une unité ou d'une relation réconciliée avec soi-même, les autres et avec Dieu, il est non seulement impuissant à répondre au défi de la tentation, mais il se fait paradoxalement l'écho du tentateur, suggérant que le sujet pourrait, par ses facultés et par sa connaissance du bien et du mal, se justifier devant Dieu, devant les hommes et devant soi-même, et subsister dans cette autojustification. Vouloir que son action soit reconnue bonne à ses propres yeux, faire même du regard porté sur soi le critère ultime du jugement serait mainmise du sujet sur Dieu et finalement malédiction.

Pour Calvin, l'unité recherchée par le sujet ne peut être réalisée que par le pardon des péchés et la restauration de la communion avec Dieu et les autres, ce qui est l'œuvre de Dieu et non de l'homme. Et cela disqualifie totalement la philosophie, car jamais la raison ne pourra admettre :

[39] *Inst.*, II, II, 26.
[40] *Inst.* I, XV, 8.
[41] *Inst.* I, XV, 8.
[42] *Sermons sur le Deutéronome*, *C. O.*, t. 28, col. 488-489.
[43] *Inst.* II, II, 4.
[44] *Inst.*, II, II, 1.
[45] *Inst.*, II, II, 26.
[46] *Inst.*, II, II, 26.
[47] *Inst.*, II, II, 26.

> que Dieu se soit fait mortel, que la vie ait été sujette à la mort, la justice couverte de semblance de péché, la bénédiction sujette à malédiction, afin que par ce moyen les hommes soient rachetés de la mort et faits participants de l'immortalité bienheureuse, afin qu'ils obtiennent la vie et que, le péché étant aboli, la justice règne.[48]

Autrement dit, le passage du fini vers l'infini est l'œuvre de Dieu et non de l'homme et il ne se réalise que de manière totalement folle pour la raison humaine.

De fait, tout en acceptant l'anthropologie des philosophes, Calvin ne saurait, comme les catholiques de son temps, «donner si grande autorité à Aristote, qu'au prix de lui il a fallu que les Apôtres et Prophètes soient demeurés muets»[49]. C'est sur la base du récit biblique que le Réformateur s'efforce de penser la tentation, et particulièrement à l'aune de deux tentations – celle d'Adam et celle du Christ – qui inaugurent chacun des deux Testaments: l'une susurre que l'infini pourrait se réaliser à travers le fini, l'autre que le fini s'épuiserait dans l'infini.

a) *La tentation d'Adam*

Lorsque, dans le mythe de la Genèse, l'homme et la femme se laissent abuser par le serpent, ils disposent de tout, non seulement en termes de facultés, mais de biens. La tentation porte sur la seule chose qui leur échappe, l'interdit posé par Dieu: «tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance, du bien et du mal, car du jour où tu en mangeras, tu devras mourir» (Gn 2,16-17). Le sens du commandement est le suivant: «Voici, dit-il, je te mets en main tous les fruits et toutes sortes d'arbres que la terre produira. De cette abondance et diversité si grande, je n'excepte qu'un arbre»[50]. De fait, l'exception de l'arbre visait seulement à ce que l'homme ne se «déborde» pas[51], qu'il reste homme et que l'altérité de l'homme et de Dieu permette leur relation (l'*inter-dit*). Mais lorsque le serpent reformule l'interdit à Eve (Gn 3,1), il «prend raison du contraire», n'entendant plus que l'interdiction de goûter au seul arbre qui leur est exclu, démentant ainsi le sens et la «libéralité» du commandement. La tentation consiste à prendre la limite posée par Dieu comme une limitation, l'interdit comme une interdiction. La condition humaine finie apparaît tout à coup à Adam et Eve comme une limite insupportable, «comme si tout exprès il [Dieu] avait fait le commandement de cet arbre pour tenir les hommes en degré inférieur»[52]. C'est bien le rapport du

[48] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, t. 3, 1855, p. 295, sur 1 Co 1,21.

[49] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. 2, Paris, Meyrueis, 1854, p. 806, sur Ac 17,23.

[50] *Commentaires sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. 1, p. 54-55.

[51] *Ibid.*, p. 55.

[52] *Ibid.*, p. 70.

fini et de l'infini qui se joue dans la tentation, l'infini se présentant tout à coup comme accessible par le simple pas de la transgression. Alors même qu'Adam et Eve disposent de tout, qu'ils jouissent d'une unité qui préserve l'altérité, la tentation consiste à récuser la seule marque de leur différence avec Dieu et à «se faire égaux à Dieu»[53]. Ce qu'ils ne voient pas, c'est qu'en voulant conquérir ainsi une unité plus grande encore, l'infini au-delà du fini, ils perdent le bien dont ils jouissaient et se coupent de l'infini proprement humain, où «le but dernier de la vie bienheureuse, c'est d'être aimés de lui [Dieu]»[54].

Selon le récit du mythe, la tentation ne consiste pas seulement à «désirer de savoir, plus qu'il n'est expédient [utile] et que le Seigneur ne permet»[55], à vouloir trouver des raisons à ce qui nous est caché[56], ou même à désobéir[57], mais à croire que nous savons mieux que Dieu ce qui peut répondre à notre aspiration au bonheur.

Partant, par ses promesses illusoires d'infini, la tentation est le contraire de ce que la Réforme désigne par la *promesse*. La Réforme est née de la découverte de la parole comme promesse. Dès 1520, dans l'un de ses premiers traités, Luther pose que Dieu n'agit jamais et n'a jamais agi autrement à l'égard des hommes que par la parole de sa promesse[58]. Donnée dès l'origine du monde, c'est dans le Christ qu'elle résonne clairement[59]. La promesse dit l'amour gratuit de Dieu, un amour spontané, étranger à l'idée de valeur. La promesse ne repose sur aucun préalable, aucune coopération, aucune élévation de l'homme vers Dieu, mais elle appelle une réponse humaine: non pas d'abord un faire mais une confiance; croire Dieu véridique dans sa promesse[60]. C'est le sens que les Réformateurs donneront à la «justification par la foi». Or la tentation est précisément le contraire de la justification; elle n'accorde plus «foi à la parole de Dieu»[61] et finit par douter de la promesse[62]. Le péché n'est pas un terme que nous comprenons facilement aujourd'hui. Il nous paraît facilement culpabilisant, moralisateur et finalement ambigu. Pourtant, le péché n'est pas ici une catégorie morale, mais il est la racine du doute qui nous fait voir en Dieu qui nous parle notre ennemi.

Nous n'avons rien dit encore du sexe. Or, ne faut-il pas en parler ici, puisqu'Augustin lie la transmission du péché originel au désir sexuel et que le récit de la Genèse fait de la honte et de la pudeur les premiers signes visibles

[53] *Ibid.*, p. 71.
[54] *Ibid.*, p. 72.
[55] *Ibid.*, p. 70.
[56] *Ibid.*, p. 74.
[57] *Inst.*, II, I, 4.
[58] M. LUTHER, *Contre la captivité babylonienne de l'Eglise*, § 516, *in*: *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. 2, 1966, p. 187.
[59] *Ibid.*, § 514, p. 184.
[60] *Ibid.*, § 516, p. 187.
[61] *Commentaires sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. 1, p. 72.
[62] *Inst.*, III, II, 15.

de la transgression, Adam et Ève cachent leur sexe (Gn 3,10; *cf.* Gn 2,25) en même temps qu'ils se cachent de Dieu ? Or si Calvin ne remet nullement en cause le dogme augustinien, il se montre très sobre dans son interprétation du récit, refusant de faire du désir sexuel la marque d'une quête de puissance. Le sexe a le même statut que les autres organes des sens, les yeux ou les oreilles, par exemple. Tous les sens peuvent séduire, en laissant croire qu'ils permettront de réaliser dans le fini la quête d'un bonheur qui ne peut être trouvé que dans la relation différenciée à Dieu. Tous sont susceptibles d'être «pollués» et «livrés au diable pour s'en servir comme d'armes» contre Dieu[63]. En ce sens, Calvin anticipe ce que Paul Ricœur dira bien après lui: le dogme du péché originel n'est qu'une «rationalisation de troisième degré, à travers le mythe adamique, de ce lien énigmatique, avoué plus que compris dans le "nous" de la confession des péchés»[64]. La vraie «croisée d'ogive» que découvre le mythe est le nœud inextricable de l'initiative mauvaise et de l'aliénation subie, «l'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un *libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié*»[65]. La tentation du sexe n'est alors qu'un symptôme: celui d'un désir qui n'est pas entièrement libre, mais se trouve pris dans quelque chose qui le dépasse, «éros impétueux», qui peut conduire à la merveille comme à l'errance[66].

Le Réformateur range alors sous la tentation «toutes les mauvaises conceptions de notre entendement, nous induisant à transgresser la Loi, lesquelles ou notre concupiscence nous suscite, ou le diable émeut en nous»[67]. Entre ce qui vient de soi (la concupiscence) et ce qui vient de plus loin que soi (le diable), il ne sera jamais possible de faire exactement la part des choses. Peu importe en un sens, du moment qu'on comprend que la tentation consiste à transgresser la Loi, qui n'est pas vue ici d'abord comme un ensemble de normes de conduite, mais comme un *témoignage* de la sollicitude de Dieu à entrer en relation avec son peuple[68], Dieu faisant connaître au peuple sa volonté et le peuple s'engageant à suivre cette volonté dans la confiance[69]. Le cœur de la tentation est de douter: douter que Dieu nous veut du bien, qu'il nous aime de manière gratuite, qu'il nous adopte ou nous élit:

> Le diable n'a nulle plus grave tentation ni périlleuse pour ébranler les fidèles que, quand les inquiétant de doute de leur élection, il les sollicite d'une folle cupidité

[63] *Commentaires sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. 1, p. 77.

[64] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 2: *Finitude et Culpabilité*, Paris, Seuil, 1960, p. 241.

[65] *Ibid.*, p. 13 (en italique dans le texte).

[66] P. Ricœur, «La sexualité; la merveille, l'errance, l'énigme», *Esprit*, nov. 1960, p. 1665-1676; repris dans: *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, p. 225-237.

[67] J. Calvin, *Inst.*, III, XX, 46.

[68] *Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moyse*; Genèse est mis a part, les autres quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie*: avec cinq indices dont les deux contenans les passages alleguez et exposez par l'autheur sont adjoustez de nouveau en ceste traduction*, À Genève: imprimé par François Estienne, 1564, p. 251, sur Ex, 25,16.

[69] *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, *op. cit.*, p. 136, sur Dt 6,20.

de la chercher hors de la voie. J'appelle *chercher hors de la voie*, quand le pauvre homme s'efforce d'entrer aux secrets incompréhensibles de la sagesse divine.[70]

De fait, ce n'est plus ici le sexe qui est la pointe de la tentation, mais l'inquiétude religieuse, où le croyant doute qu'il puisse être aimé tel qu'il est[71], et voulant rendre l'amour de Dieu relatif à la qualité de sa vie, subordonnerait l'infini (l'amour de Dieu et sa sagesse incompréhensible) au fini (les raisons relatives à notre vie qui pourraient motiver l'élection).

Si le doute est le ressort principal de la tentation, celle-ci ne concerne pas seulement des actes ou une «désobéissance corporelle», mais les «affections et pensées», Dieu requérant «une parfaite abstinence et pureté tant en l'âme qu'au corps»[72]. En rapportant la tentation au doute, Calvin n'ignore pas le sexe et n'a pas à son égard une attitude libérale. À côté de la tentation de la «folle persuasion de justice, quand l'homme pense avoir quelque chose dont il mérite être agréable à Dieu», reste la «nonchalance charnelle», lorsqu'«étourdis», les pécheurs «n'aspirent nullement à la miséricorde qui leur est présentée»[73]. On sait par ailleurs que Calvin ne plaisantait pas avec les mœurs et qu'il condamnait tranquillement les adultères à la peine de mort, bien que Jésus ne condamne pas la femme adultère (Jn 8,11)[74]. Mais s'il en est ainsi, c'est parce qu'il considère que Jésus «ne renverse point l'ordre politique et n'abolit point les jugements et punitions ordonnées par les lois»[75].

Partant, le sexe n'est pas la grande affaire de la vie. Lorsque François de Sales mentionne «l'aiguillon de la chair, messager de Satan» qui frappe l'apôtre (2 Co 12,7), il est évident pour lui que l'«injure honteuse et infâme» fait référence à la «rébellion sensuelle», aux «élans et rejetons d'impureté» auxquels l'apôtre ne cédait pas[76]. Pour Calvin, l'aiguillon n'est pas *de* la chair mais *en* la chair, la *chair* ne signifiant pas le corps, mais la part de nous-mêmes qui n'est pas encore régénérée et rendue conforme à Dieu. L'aiguillon recouvre alors «toutes sortes de tentations, par lesquelles saint Paul était exercé». Le sens est donc: «Il m'a été donné un aiguillon pour poindre [piquer] ma chair, car je ne suis pas encore tant spirituel, que selon la chair, je ne sois sujet à tentations». Et Calvin de préciser pour éviter toute équivoque que «ceux qui pensent que saint Paul a été sollicité à paillardise, sont dignes d''être moqués; par quoi il faut rejeter loin ce songe»[77].

[70] *Inst.*, III, XXIV, 4.
[71] *Inst.*, III, II, 20.
[72] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, *op. cit.*, t. 2, p. 742-743, sur Actes 15,10.
[73] *Inst.*, III, XII, 8.
[74] *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, *op. cit.*, p. 424.
[75] *Commentaires sur le Nouveau Testament, op. cit.*, t. 2, p. 172, sur Jn 8,11.
[76] *Inst.*, IX, 7.
[77] *Commentaires sur le Nouveau Testament*, *op. cit.*, t. 3, p. 638.

b) *La tentation de Jésus*

Lorsque le récit évangélique place la tentation de Jésus au seuil de son ministère, c'est d'une autre tentation que celle d'Adam dont il s'agit. Jésus vit de l'obéissance et de la relation à son Père, il ne rivalise nullement avec lui, il témoigne de son amour et demeure dans l'unité avec lui. Pour lui, la tentation ne saurait être de rapporter l'infini au fini ; il est déjà dans l'infini, il est l'«homme céleste» [78]. La tentation joue à l'inverse, comme si demeurer dans l'infini suffisait et rendait le fini totalement relatif et finalement contingent. Toi qui vis dans l'infini, ne peux-tu pas faire des pains de ces pierres ? Toi qui vis dans l'infini, ne peux-tu pas commander aux anges de te porter ? Toi qui vis dans l'infini, ne mérites-tu pas la gloire ? Or, pour celui même qui demeure dans l'infini, récuser le fini dans sa résistance serait, comme la troisième tentation le montre bien, «s'élever témérairement contre Dieu» [79] et «chercher d'avoir par un autre moyen que de la main de Dieu, l'héritage qu'il a promis» [80].

Le récit découvre alors un nouveau degré d'approfondissement de la tentation, lorsque celui qui fonde sa vie sur l'infini voudrait tout absorber en l'infini, jusqu'à nier sa propre finitude. De ce point de vue, la tentation de l'homme serait tentation de Dieu, niant sous une forme renouvelée la différence entre l'homme et Dieu, en contraignant la promesse à assujettir le réel :

> Tenter Dieu, c'est quand nous méprisons les moyens qu'il [Dieu] nous présente et nous met entre mains, car de laisser les moyens que Dieu ordonne et vouloir autrement essayer sa puissance et sa force divine, c'est autant que si on coupait les bras et les mains à un homme, et puis qu'on lui commande d'aller travailler. En somme, quiconque veut faire essai de la puissance de Dieu, sans qu'il en soit besoin, celui-là tente Dieu assujettissant ses promesses à une fausse épreuve. [81]

Plus encore que la première, c'est cette tentation-là qui guette le chrétien et le conduit à douter de la promesse, non parce qu'il lui porte trop peu d'attention, mais parce qu'il lui en porte trop. Paradoxalement, le décalage entre la situation réelle du monde et la promesse lui paraîtra tel qu'il finira par douter de Dieu, et, une fois encore, de penser que Dieu est son ennemi :

> Soit que les choses adverses donnent quelque apparence de l'ire [la colère] de Dieu, soit que la conscience en trouve occasion en soi-même, l'incrédulité s'arme de cela pour combattre la foi, dirigeant toutes ses armes à ce but, de nous faire estimer que *Dieu nous est adversaire* et courroucé, afin que nous n'espérions nul bien de lui, et que nous le craignions comme notre ennemi mortel. [82]

[78] *Commentaires sur le Nouveau Testament, op. cit.*, t. 1, p. 116, sur Mt 4,1.
[79] *Ibid.*, p. 122.
[80] *Ibid*, p. 123.
[81] *Ibid.*, p. 123.
[82] *Inst.*, III, II, 20.

Si le sexe, les richesses, la puissance, ou l'honneur risquent de faire dévier le chrétien «à droite», jusqu'à oublier Dieu[83], la pauvreté, le mépris et les afflictions le fourvoieront «à gauche» loin de la promesse[84]. Ainsi, même «ceux qui ont une fois reçu la parole de Dieu» sont exposés à la tentation, parce qu'il n'y a pas de chemin autre que celui que Jésus a emprunté et qu'ils rencontreront comme lui l'échec, Dieu tardant à réaliser ce qu'il a promis ou «donnant apparence d'être courroucé» contre eux. Ils seront alors pris entre la tentation de tenter Dieu en le pressant de hâter le temps, et celle de suivre les moqueurs qui pensent que la foi ne change rien à la réalité du monde[85]. Une fois encore, leur seule arme sera de se réfugier dans «les promesses de Dieu», en croyant que c'est à Dieu qu'est la puissance[86] et que l'échec n'est peut-être pas le contraire de la promesse, comme le diable le suggère[87], mais que Dieu peut être «miséricordieux même en affligeant»[88].

Mais comment pourront-ils le faire ? C'est peut-être ici le point le plus profond et le plus problématique de l'interprétation christologique que Calvin donne de la tentation, parce que ce n'est qu'ainsi que le règne de Dieu peut prendre réellement forme dans la conscience[89], lorsque le fidèle aime son Dieu d'un amour gratuit, libre des catégories du fini et de l'infini. Une telle tentation ne détruit pas la foi, mais la creuse et l'approfondit :

> La tentation qu'il [Jésus] a endurée du sentiment de crainte et douleur, a été telle, qu'elle ne répugnait point à la foi. En quoi aussi a été accompli ce que nous avons allégué du sermon de saint Pierre, qu'il était impossible qu'il fut détenu des douleurs de mort (Ac 2,24), vu qu'en se sentant comme délaissé de Dieu, il n'est point décliné tant peu que ce soit de la [con]fiance qu'il avait en sa bonté.[90]

À l'exemple de Jésus, le fidèle voit sa foi «étouffée par les ténèbres de la tentation»[91], mais non pas engloutie. La tentation en ce sens n'a rien d'exceptionnel ni de diabolique. Elle est l'expérience banale et décisive du combat spirituel. En réponse à la promesse, la foi n'est jamais «certaine et assurée», mais «les fidèles ont une bataille perpétuelle à l'encontre de leur propre défiance», sans pourtant qu'«ils tombent ou déchoient de la [con]fiance qu'ils ont une fois conçue certaine de la miséricorde de Dieu»[92].

Or, tous ces sens sont présents dans le *Notre Père.* Le sens général de la sixième demande est le suivant : «Ne permets point que soyons vaincus de

[83] *Inst.,* III, XX, 46.
[84] *Id.*
[85] *Inst.,* III, II, 42.
[86] *Inst.,* III, II, 31
[87] *Inst.,* I, XIV, 13.
[88] *Inst.,* III, II, 21.
[89] *Inst.,* II, VIII, 58
[90] *Inst.,* II, XVI, 12.
[91] *Inst.,* III, II, 24
[92] *Inst.,* III, II, 17; *cf.* aussi III, II, 36.

tentation, ains [mais] plutôt donne secours à notre fragilité et délivre nous de peur que nous ne succombions»[93]. Cette demande vaut aussi bien pour les deux types de tentation : la tentation adamique qui nous détourne de Dieu, et la tentation christique par laquelle Dieu éprouve ceux qu'il aime. Lorsque Satan tente pour perdre, le chrétien prie pour être rendu invincible à ses embûches, et qu'il obtienne la victoire par la défense de Dieu. Et lorsque c'est Dieu qui tente pour éprouver, il ne prie pas de ne pas subir la tentation, puisqu'il en a «grandement besoin» pour «être amolli, plié et formé par la grâce du Saint Esprit à l'obéissance de Dieu», mais il prie de pouvoir la traverser sans douter de la promesse[94].

Conclusion

Ainsi se dégagent, entre Jean Calvin et François de Sales, deux visions de la tentation, sans doute non pas exclusives, mais contrastées.

Si le désir sexuel désigne bien un enjeu de la tentation, en rapportant l'aspiration humaine à l'infini dans le fini, Calvin en fait ressortir le ressort plus profond : doute sur la promesse et tentation de voir en Dieu notre ennemi. À cela, le Réformateur ajoute une tentation inversée, celle de hâter le temps pour forcer la promesse à réaliser avant le temps ce qu'elle promet, autre forme de la défiance en Dieu. Ici, ce n'est plus le sexe qui est en cause mais bien davantage le refus du sexe, considéré comme «au-dessous de soi» et dégradant.

Ces deux lectures ouvrent alors sur une anthropologie différenciée du sujet, sur sa place devant Dieu et sur son statut d'être sexué. Pour la tradition réformée, ce n'est plus le sexe qui est la grande question, mais la confiance en la promesse et l'obéissance à la loi comme condition de la liberté. C'est là le but de la sanctification et de toute la vie, lorsqu'il y a «mélodie et accord entre la justice de Dieu et notre obéissance, et que, par ce moyen, nous ratifions l'adoption, par laquelle Dieu nous a acceptés pour ses enfants»[95]. Si ce qui compte vraiment est cette symétrie et ce consensus entre notre volonté et la volonté divine, les questions de sexe ne sont plus au centre. Le sexe ne doit plus être ni exalté, ni nié. Il n'est plus diabolisé, comme sur les images médiévales de la tentation de saint Antoine où le corps nu de la femme devient figure du diable, ni sublimé, comme dans l'extase de sainte Thérèse du Bernin ; il veut être humanisé.

Mais le peut-il vraiment ? On pensera ici au beau livre d'Edmund Leites et à l'effort des puritains anglais, héritiers de Calvin et pas seulement des platoniciens de Cambridge, de penser l'union à Dieu dans le quotidien, y compris à travers le sexe, la «constance» associant pour la première fois sans doute la

[93] *Inst.*, III, XX, 35.
[94] *Inst.*, III, XX, 46.
[95] *Inst.*, III, VI, 1.

modération, le contrôle de soi, la chaleur affective et l'érotisme, tout au long du temps du mariage :

> Le but essentiel du mariage consistait dans l'entraide et le réconfort mutuel, et le plaisir sensuel et sexuel était indispensable à ce bien-être, les époux devaient également être les meilleurs amis et ce plaisir et cette amitié devaient durer et non disparaître au fil des ans.[96]

En ce sens, Max Weber a certainement tort de faire du refus du monde le trait marquant du puritanisme[97]. À travers lui, est rompue la malédiction antique qui voyait dans le sexe la marque d'un en-deça humain. Quelles que soient les déceptions et les errances, nous espérons tous que la sexualité soit le signe d'une humanité enfin réalisée.

[96] E. Leites, *La passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne*, Paris, Cerf, 1988, p. 114.

[97] *Ibid.*, p. 24.