

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Richard STAUFFER, La Réforme et le protestantisme du XVII ^e siècle	185
Dieu, la Création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin	196
Bibliographie complète de l'Auteur	204
Klass RUNIA, Le rôle de la confession de foi dans une Eglise réformée	209
<i>Bibliographie</i> , Jean Brun, François Gonin, Alain Martin, Alfred Richard-Molard	226
Conférence internationale réformée	234
TABLES DU TOME XXVIII	235

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE DE FRANCE

avec le concours des Professeurs de la Faculté libre
de Théologie réformée d'Aix-en-Provence

COMITÉ DE RÉDACTION

Pierre BERTHOUD — Jean CADIER — Pierre COURTHIAL — Peter JONES

Pierre MARCEL — Richard STAUFFER — Paul WELLS

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFMANN, A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, Alfred RICHARD-MOLARD, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Rédaction et commandes : 10, rue de Vilars
F. 78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONCS

se référer page 3 de la couverture

Francs de port pour la France et 15 % de réduction sur toute commande de numéros
spéciaux de « La Revue Réformée ». — Voir page 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **12,00 F**

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque
tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre
adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable
pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois
de l'année. Les frais de rappel (F. 2,00) sont à la charge des abonnés.

La Réforme et le protestantisme du XVII^e siècle ^(*)

Richard STAUFFER **

Les travaux — un mémoire inédit, cinq ouvrages et opus-
cules, et une vingtaine d'articles de revue — que je sou mets
à votre jugement en vue d'obtenir le grade de docteur ès let-
tres, ces travaux élaborés de 1950 à aujourd'hui constituent un
ensemble qui, exceptées quelques incursions dans le présent ¹,

* Discours prononcé le 28 juin 1973 à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) lors de la soutenance, en vue d'obtenir le grade de docteur d'Etat ès lettres, d'un ensemble de travaux scientifiques sur *La Réforme et le protestantisme du XVII^e siècle*. Le jury était composé de M. Jaques Courvoisier, ancien recteur de l'Université de Genève, président; de M. Jean Delumeau, professeur à l'Université de Paris I, aujourd'hui au Collège de France, rapporteur; de M. Marc Lienhard, professeur à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg; et de M. Daniel Robert, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (Section des Sciences religieuses).

** CURRICULUM VITAE. Richard STAUFFER, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (Section des Sciences religieuses) et Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris,

né le 17 mai 1921, à La Chaux-de-Fonds (Suisse), d'une famille d'anabaptistes bernois réfugiée dans la principauté de Neuchâtel et devenue réformée à la fin du XVIII^e siècle.

1932 à 1941 : Etudes secondaires au Gymnase de La Chaux-de-Fonds.

Juillet 1941 : Bachelier ès sciences (Gymnase de La Chaux-de-Fonds).

1941 à 1946 : Etudes de philologie, puis de théologie aux Universités de Neuchâtel et de Bâle.

1946 à 1949 : Préceptorat, puis vicariat dans l'Eglise réformée du Canton de Neuchâtel et préparation d'une thèse de licence en théologie sur « La conception de l'histoire chez Reinhold Niebuhr ».

Juillet 1949 : Licencié en théologie de l'Université de Neuchâtel.

1949 à 1952 : Stage pastoral à Saint-Blaise (Neuchâtel), ordination au ministère pastoral (décembre 1950) et suffragance à l'Eglise française de Bâle.

1952 à 1953 : Etudes à l'Union Theological Seminary de New-York et préparation d'une thèse de maîtrise en théologie sur « L'homilétique de Calvin ».

Juin 1953 : Master of Theology de Union Theological Seminary.

1953 à 1954 : Etudes à l'Université d'Edimbourg (New College).

1954 à 1960 : Pasteur de l'Eglise française de Bâle.

Depuis 1960 : Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris.

Depuis 1964 : Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (Section des Sciences religieuses).

Juillet 1973 : Docteur ès lettres (Université de Paris I).

Octobre 1976 : Docteur en théologie (Faculté de Théologie protestante de Strasbourg).

¹ « Reinhold Niebuhr », in : *Verbum Caro*, Neuchâtel, 1950, p. 34-39, et « La Réforme et les protestantismes », in : *Histoire des Religions de l'Encyclopédie de la Pléiade*, vol. 2, Paris, 1972, p. 911-1013.

porte sur la Réforme et le protestantisme du XVII^e siècle. Il n'entre pas dans mon propos de m'arrêter maintenant à chacun des éléments de cet ensemble. Je voudrais bien plutôt essayer de dégager les grandes orientations de mes recherches, car s'il est évident que plusieurs de mes travaux sont nés de circonstances fortuites — l'appel d'un éditeur, l'invitation à participer à tel ou tel colloque scientifique, l'incitation d'un directeur de revue à explorer un certain domaine méconnu — il est non moins évident que ces travaux ont été entrepris dans une optique bien déterminée — celle d'un théologien qui se veut historien du fait religieux — et dans une intention qui, je le préciserai tout à l'heure, est fondamentalement œcuménique.

Permettez-moi d'illustrer mon propos. La Réforme à laquelle j'ai consacré — tâche redoutable après la publication du remarquable ouvrage de M. Jean DELUMEAU sur ce sujet ! — un petit volume de la Collection « Que sais-je », la Réforme que certains de mes coreligionnaires confondent aujourd'hui avec les mouvements qualifiés globalement d'« anabaptistes », m'apparaît comme étant d'inspiration très différente d'eux. Ainsi l'expression de « Réforme radicale » proposée par George HUNSTON WILLIAMS², celle d'« aile gauche de la Réforme » avancée par Heinold FAST³ pour désigner tous ceux qui, s'opposant à l'Eglise romaine, demeurent en marge des « protestantismes officiels », ces expressions me paraissent inadéquates^{3a}. La Réforme du XVI^e siècle, c'est mon intime conviction, est une espèce de « via media » entre le catholicisme d'une part, et, d'autre part, l'anabaptisme pris au sens le plus large du terme. Une « via media » entre deux conceptions, deux manières de vivre la foi qui, au jugement des Réformateurs, procèdent chacune de la même erreur fondamentale, à savoir l'illuminisme.

LUTHER et CALVIN sont d'accord là-dessus. Bien plus : ils sont arrivés à la même conclusion de manière indépendante, me semble-t-il. Dans les *Articles de Smalkalde*⁴, le Réformateur allemand range dans la même catégorie le « papisme » (comme il dit) et Thomas MÜNTZER qui, à l'instar d'Adam et d'Eve, les premiers illuminés, « se flattent d'avoir reçu l'Esprit sans et avant la Parole, et qui, en conséquence, jugent, interprètent et faussent l'Ecriture ou la Parole orale selon leur fantaisie »⁵. Et dans l'*Epître à Sadolet*⁶, CALVIN affirme comme LUTHER : « Nous

² *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962.

³ *Der linke Flügel der Reformation*, Brême, 1962.

^{3a} Cf. l'article que j'ai publié récemment dans la revue *Hokhma*, Lausanne, 1976, N° 3, p. 1-10 : « L'aile gauche de la Réforme ou la Réforme radicale. Analyse et critique d'un concept à la mode ».

⁴ Rédigés fin 1536/début 1537, publiés en allemand en 1538 et en traduction latine en 1541. Cf. l'article VIII, « De la confession », de la 3^e partie.

⁵ *Les livres symboliques*, Paris, 1947, p. 274.

⁶ Rédigée en 1539, avant que Calvin ait eu connaissance du texte latin des *Articles de Smalkalde*.

sommes oppugnés de deux sectes qui semblent être moult différentes. Car en quoi conviennent le Pape et les Anabaptistes ? Et toutefois... tous deux ont un même moyen, duquel ils tâchent à nous opprimer. Car quand ils se vantent... arrogamment de l'Esprit, ils ne tendent certes à autre chose (la Parole de Dieu opprimée et ensevelie) sinon à donner lieu à leurs mensonges »⁷. Ainsi, par rapport au catholicisme et à l'anabaptisme, les Réformes tant luthérienne que calvinienne, la Réforme tout entière se caractérise par le principe en vertu duquel l'Esprit, l'Esprit de Dieu agit toujours dans et par le moyen de l'Écriture : *Spiritus in verbo operans*, pour reprendre le titre d'un des chapitres de l'ouvrage que le théologien danois PRENTER a consacré à la pneumatologie de LUTHER⁸.

La Réforme étant telle, ou du moins me paraissant telle, on comprendra que le phénomène anabaptiste — comme l'a constaté M. Jean SEGUY dans le compte rendu qu'il a consacré à mon ouvrage — soit demeuré en dehors de mes recherches. Cela ne signifie pas pour autant que ce phénomène m'ait paru manquer d'intérêt. Issu d'une famille dont le nom occupe plus d'une page dans la *Mennonite Encyclopedia*⁹, je sais tout ce que l'anabaptisme signifie, tout ce en quoi aussi il peut fasciner certains de mes contemporains. Aussi entre-t-il dans mes intentions de l'étudier dans ses rapports avec les « protestantismes officiels » dans un ouvrage que j'intitulerai sans doute : *La Réforme en question*¹⁰.

Fondamentalement anti-illuministe, la Réforme que je viens de définir m'est apparue plus une que diverse. Certes, je parle des « Réformes » au pluriel, comme le souhaitait Lucien FÉVRE¹⁰. Je distingue les Réformes luthérienne, zwinglienne, bucérienne, calvinienne et anglicane. Entre parenthèses, vous remarquerez dans cette énumération la place faite à la Réforme bucérienne, place longtemps méconnue que M. Jaques COURVOISIER nous a aidé à reconnaître en inaugurant, il y a quarante ans, dans sa thèse, les recherches françaises sur le Réformateur strasbourgeois¹¹... Mais les Réformes, avec leurs accents particuliers, ceux par exemple que Bernd MOELLER a mis en évidence pour Strasbourg et pour Zürich¹², ces Réformes « ont eu des solutions identiques pour les questions fondamentales ». Elles « ont eu en commun, pour vaincre l'angoisse qu'alimentait la croyance en un Dieu considéré essentiellement comme un

⁷ *Trois traités*, Paris et Genève, 1934, p. 51.

⁸ *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie*, Munich, 1954.

⁹ Cf. vol. 4, p. 619-622.

¹⁰ Cf. l'article récent où je pose les premiers jalons de cet ouvrage : « Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleithelm », in : *Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, La Haye, 1977, p. 126-147.

¹¹ *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 140.

¹² *La notion d'Eglise chez Bucer*, Paris, 1933.

¹³ Cf. *Villes d'Empire et Réformation*, Gütersloh, 1962 ; traduction française, Genève, 1966.

juge, le même recours à la personne du Christ rédempteur, la même insistance sur la toute-puissance de la grâce (c'est le fameux *sola gratia*), la même affection pour le *sola fide* (par quoi elles entendaient que la justification est un don gratuit qui ne dépend d'aucune disposition, d'aucune prestation humaine),... la même manière enfin, c'est le *sola scriptura*, de considérer la Bible comme la révélation définitive de Dieu sans cesse actualisée par la parole vivante de la prédication »¹³.

Au sein de la Réforme, cette Réforme dont j'ai essayé de montrer — c'est un vieux débat ! — qu'elle ne tirait pas son origine de l'œuvre de LEFÈVRE D'ÉTAPLES¹⁴, au sein de la Réforme, dis-je, deux figures ont retenu particulièrement mon attention. Celle de LUTHER d'abord, évidemment ! Celle de LUTHER théologien que, dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie*¹⁵, j'ai essayé de situer en fonction des recherches récentes ; le LUTHER théologien que, reprenant les arguments des historiens catholiques Erwin Iserloh et Klemens Honselmann, j'ai présenté dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*¹⁶ comme n'ayant vraisemblablement pas affiché à la porte de l'Eglise du château de Wittenberg les fameuses 95 thèses sur les indulgences ; le LUTHER théologien enfin dont j'ai étudié récemment un échantillon d'exégèse dans un ouvrage collectif consacré aux « interprétations des premiers versets de la Genèse »¹⁷, exégèse vigoureuse, exégèse pastorale puisqu'elle est faite souvent dans les sermons, exégèse essentiellement théologique qui découvre dans le début du premier livre de l'Ancien Testament — contrairement à CALVIN qui s'essaie à ce qui sera la méthode historico-critique — un véritable enseignement trinitaire.

Mais tout autant que le théologien, c'est l'homme qui m'a intéressé en Martin LUTHER, l'homme tel que l'ont vu les historiens catholiques. Car, comme l'a relevé avec pertinence M. Marc LIENHARD¹⁸, l'interprétation de la Réforme et le jugement sur la personne de LUTHER « sont intimement liés » dans le catholicisme. Ainsi mon intérêt pour le renouveau spirituel du XVI^e siècle et mon souci de l'unité m'ont amené à rédiger, au prix de recherches bibliographiques souvent difficiles, le volume qui a pour titre *Le catholicisme à la découverte de Luther*¹⁹.

¹³ *La Réforme*, p. 8.

¹⁴ « Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme ? », in *BSHPPF*, Paris, 1967, p. 405-423.

¹⁵ « La théologie de Luther d'après les recherches récentes », in *RThPh*, Lausanne, 1957, p. 7-44.

¹⁶ « L'affichage des 95 thèses. Réalité ou légende ? », in *BSHPPF*, Paris, 1967, p. 332-346.

¹⁷ « L'exégèse de Genèse 1/1-3 chez Luther et Calvin », in : *In Principio*, Paris, 1973, p. 245-266.

¹⁸ Cf. « La place de Luther dans le dialogue protestant-catholique actuel », in : *Positions luthériennes*, Paris, 1965, p. 65-87.

¹⁹ Neuchâtel et Paris, 1966.

Partant de la « critique destructrice » d'un DENIFLE et d'un GRISAR, critique salubre pour la recherche luthérienne puisqu'elle l'a fait passer par une véritable *katharsis*, j'ai essayé — en passant par les disciples français et anglo-saxons du Dominicain autrichien et du Jésuite allemand — de suivre jusqu'au début du Second Concile du Vatican (11 octobre 1962) les travaux entrepris par les luthéologues catholiques dans les pays germaniques, dans ceux de langue française comme dans le monde anglophone. L'itinéraire ainsi suivi s'est révélé passionnant. A l'image proposée par DENIFLE du moine indigne et inculte qui recherchait dans ses constructions théologiques un alibi afin de justifier ses débordements, au portrait dessiné par GRISAR du psychopathe victime d'une lourde hérédité, ont succédé une série d'approches que j'ai qualifiées de « respectueuses ». Respectueuses, parce qu'elles s'efforcent de prendre la véritable mesure de cet homme hors de pair, et combien déconcertant parfois, que fut le Réformateur de Wittenberg.

De ce mouvement de réévaluation auquel les Français ne sont pas demeurés étrangers — je pense en particulier aux travaux du Père CONGAR et de M. Paul VIGNAUX, sans oublier les pages pleines de finesse que BERNANOS a consacrées à « Frère Martin » — de ce mouvement de réévaluation trois noms se détachent : ceux de KIEFL, de LORTZ et de HESSEN. François-Xavier KIEFL d'abord, professeur à l'Université de Würzburg, qui, en 1917, à l'occasion du Jubilé de la Réforme, a osé rompre avec les conceptions de DENIFLE et de GRISAR, et s'affirmer que l'attitude de LUTHER ne peut s'expliquer que par des mobiles d'ordre essentiellement théologique. En adoptant une telle attitude, KIEFL a frayé la voie à Joseph LORTZ, le maître de Mayence, dont l'ouvrage *Die Reformation in Deutschland* publié en 1939/1940 — sa traduction française vient de paraître, avec trente ans de retard, sous le titre *La Réforme de Luther* (1970) — a bouleversé la compréhension que le catholicisme avait jusqu'alors de LUTHER. Après avoir constaté qu'une Réforme s'imposait au début du XVI^e siècle, une Réforme non seulement disciplinaire et morale, mais aussi théologique, LORTZ a reconnu le génie du moine de Wittenberg tout en soulignant la difficulté de le cerner, la nature de LUTHER se caractérisant par une véritable *complexio oppositorum*. En dépit de ces difficultés d'approche, LORTZ a découvert dans le Réformateur allemand le type même de l'« homme religieux », bien plus : le confesseur de la croix et le héraut de la grâce. Une telle redécouverte n'impliquait pas, évidemment, une adhésion sans réserve à la théologie protestante. De manière infiniment subtile, mais combien stimulante, LORTZ, descendant sur le terrain de la *sola scriptura*, a reproché à LUTHER de ne pas avoir été *Vollhörer*, auditeur plénier de l'Écriture. Ainsi, parce que LUTHER a été formé à l'école de Guillaume d'OCKHAM, parce qu'il n'aurait jamais pu se débarrasser de son subjectivisme, il n'aurait pas été à même, selon LORTZ, de saisir

toute la plénitude du message biblique... J'ai parlé de KIEFL et de LORTZ. Il faut dire un mot encore de Johannes HESSEN, professeur à l'Université de Cologne. Rejetant la thèse de LORTZ sur le subjectivisme de LUTHER, HESSEN a relevé, en 1947²⁰, l'objectivisme du Réformateur, objectivisme en ce sens que, pour ce dernier, l'expérience réformatrice a consisté en une rencontre, par l'intermédiaire du Christ, avec la réalité même de Dieu. Ce correctif apporté aux thèses de LORTZ suffirait à assurer le mérite de HESSEN. Mais HESSEN a fait plus : si LORTZ considère LUTHER comme le type même de l'*homo religiosus*, HESSEN voit en lui, à un degré plus éminent encore, un représentant de l'*homo propheticus*. Ainsi, pour comprendre LUTHER, il faudrait se souvenir qu'il appartient à une lignée qui est celle des prophètes de l'Ancien Testament, appelés à restaurer au sein d'Israël le culte du vrai Dieu.

Le catholicisme à la découverte de Luther a été publié en 1966. Depuis sa parution, les chercheurs catholiques ont approfondi leur connaissance du Réformateur allemand. Il suffit d'évoquer le nom d'Otto Hermann PESCH, qui, dans une thèse volumineuse²¹, a comparé la doctrine de la justification chez LUTHER et chez saint THOMAS, pour mesurer tout le chemin parcouru. Désormais, ce n'est plus avec la personne historique du Réformateur que les luthéologues catholiques, certains d'entre eux du moins, veulent avoir affaire, mais avec la signification actuelle de son message. Comme Peter MANNS le montre bien dans son récent essai, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*²², le catholicisme allemand est sommé de choisir entre une « interprétation historique » et une « interprétation existentielle » de LUTHER. Il y a là un débat à suivre dont l'importance est capitale pour l'avenir des conversations théologiques entre le protestantisme et le catholicisme.

À côté de Luther, et plus encore que celui-ci, Jean CALVIN a fait l'objet de mes recherches. En 1953, il y a exactement vingt ans, j'abordais dans un mémoire resté inédit l'étude de son homilétique²³. Frappé par la place qu'occupe la prédication dans les *Calvini opera omnia* — elle remplit bien une vingtaine de volumes dans cet ensemble qui en comprend près d'une soixantaine —, persuadé aussi que c'est par le sermon plus encore que par l'*Institution chrétienne* que la doctrine de CALVIN s'est frayé un chemin au XVI^e siècle et a contribué à forger ce « nouveau type d'homme » qu'est, selon Emile LEONARD²⁴, « le réformé », j'avais pensé alors qu'il n'était pas inutile d'étudier

²⁰ *Luther in katholischer Sicht*, 1947, 2^e éd. 1949.

²¹ *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mayence, 1967.

²² Wiesbaden, 1967.

²³ *L'homilétique de Calvin*, New-York, 1953.

²⁴ *Histoire générale du protestantisme*, vol. 1, p. 307.

l'*ars prædicandi* du Réformateur de Genève. Mon attente ne fut pas déçue. A une époque où le protestantisme commençait à s'interroger sur la spécificité ou même sur la légitimité du pastorat, je découvris toute la profondeur, bien plus : la stupéfiante prétention du « ministère de la Parole de Dieu », puisque être prédicateur de l'Evangile, ce n'est rien d'autre pour CALVIN qu'être l'ambassadeur, l'ange, la bouche même de Dieu. En même temps que cette découverte, j'en faisais une seconde : celle de la richesse de l'œuvre homilétique du Réformateur de Genève, une richesse telle qu'après des années de fréquentation, je puis affirmer qu'elle renouvelle sur plus d'un point la connaissance qu'on avait de CALVIN et qu'elle fait apparaître une nouvelle face de son génie. Ainsi, j'ai montré dans un article du volume *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*²⁵ que le dogme trinitaire, pour des raisons de fidélité biblique essentiellement, est peu représenté dans les sermons. J'ai exhumé en outre de la prédication de Calvin un texte qui, publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*²⁶, suscite un vif intérêt en cette année COPERNIC, texte où le Réformateur, contrairement à ce que prétendait M. Edward ROSEN, condamne sans appel les défenseurs de l'héliocentrisme... A eux seuls, ces deux exemples prouvent, me semble-t-il, qu'on ne peut plus, comme le soutenait IMBART DE LA TOUR²⁷, se contenter de l'*Institution de la religion chrétienne* pour connaître « la pensée religieuse de Calvin ». Si la prédication enrichit ainsi, sous plus d'un aspect, la connaissance de la doctrine de CALVIN, elle rehausse encore le mérite de celui-ci. Le prédicateur de Genève est, à mes yeux, presque plus grand que l'auteur de l'*Institution chrétienne*. Plus grand, parce que le systématicien épris de vastes synthèses, le juriste amoureux de symétrie, s'efface dans les sermons derrière le bibliste soucieux de rendre justice — avec quelle virtuosité — à la prodigieuse richesse de l'Ecriture.

Ce contact avec l'homilétique de CALVIN m'a amené à m'intéresser à l'homme que fut le prédicateur de Genève. La démarche était insolite chez un théologien formé à l'école de Karl BARTH, enclin à porter plus d'attention aux doctrines qu'aux individus qui leur ont donné naissance. Cette démarche attestait cependant l'espèce de fascination exercée sur moi par celui qu'Alfred FRANKLIN a nommé, au siècle dernier, le « grand fantôme noir »²⁸. Cette démarche procédait en outre du besoin de comprendre l'ascendant extraordinaire que CALVIN a exercé sur ses contemporains. Ainsi est né le petit volume *L'humanité de Calvin*²⁹ où, après avoir dénoncé certaines caricatures du Ré-

²⁵ Paris, 1968, p. 265-269.

²⁶ « Calvin et Copernic », in *RHR*, Paris, 1971, p. 31-40.

²⁷ *Les origines de la Réforme*, vol. 4, p. 55.

²⁸ Cf. introduction à la *Vie de Calvin* par Théodore de Bèze, Paris, 1869.

²⁹ Neuchâtel et Paris, 1964.

formateur, je dépeignais le mari et le père, l'ami, le pasteur enfin. A me relire aujourd'hui, j'ai le sentiment d'avoir fait peut-être la part un peu trop belle à la sympathie que j'éprouvais pour mon modèle. A titre de correctif tout de même, et pour répondre aux calomnies d'un Oskar PFISTER ou d'un Jean SCHORER — car les pires calomniateurs du Réformateur de Genève sont protestants —, à titre de correctif, dis-je, je crois que les pages de mon opuscule ne sont pas inutiles : elles peuvent révéler que le « bourreau de Servet », comme on tient à le nommer dans certains milieux, fut un admirable directeur d'âmes et l'un des hommes qui suscitèrent, au XVI^e siècle, les plus ferventes et les plus solides amitiés.

Mon souci de connaître l'homme Calvin et, plus précisément encore, le Réformateur ne devait pas être satisfait après l'élaboration du petit volume dont je viens de parler. Utilisant le matériau encore inexploité des sermons, je me suis efforcé d'y rechercher les passages où le Réformateur s'exprime à la première personne. Une cinquantaine de textes ont frappé ainsi mon attention. Les classant en quatre catégories, celles où le « je » est respectivement prophétique, polémique, autobiographique et mystique, j'ai été amené à constater que, si CALVIN manifeste une extrême réserve à l'égard de lui-même dans son œuvre homilétique, il lui arrive pourtant, en plus d'un endroit, de recourir au « je » prophétique et polémique. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il répond à ceux qui lui font grief de se prendre pour le prophète Jérémie : « Tant y a que je porte une même parole, laquelle il a annoncée, et je puis protester devant Dieu que je le sers fidèlement, selon la mesure qu'il m'a donnée de son Esprit. Et ceux qui en détractent, voire, et qui blasphèment contre Dieu, diront ce qu'ils voudront, mais tant y a que ce que Dieu veut qui soit manifesté, il le sera »³⁰. L'accent qui retentit dans ce texte montre que CALVIN se sent élu, j'allais dire prédestiné, à être Réformateur de l'Eglise. Il y a là une dimension dont on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici et qui est identique à celle que Johannes HESSEN a soulignée chez LUTHER : pour situer le Réformateur de Genève comme celui de Wittenberg, il faut prendre en considération cette conscience prophétique que la scolastique réformée a mise en forme dans la notion de « vocation extraordinaire ».

La conscience prophétique de CALVIN a nourri en lui, en face de l'Eglise romaine, une intransigeance à laquelle le portait, naturellement déjà, son tempérament impatient. Dans la communication que j'ai présentée au Colloque Coligny, j'ai montré ainsi avec quelle vigueur il avait réagi contre le *De officio*, cet ouvrage anonyme sorti de la plume de Georges CASSANDER que le juris-

³⁰ 21^e sermon sur le livre de Daniel, CO XLI, p. 540, cité in : *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Paris, 1965, p. 216.

consulte François BAUDOUIN était venu présenter, comme s'il était de lui, aux interlocuteurs du Colloque de Poissy (1561). Refusant l'accord sur le Symbole des apôtres que l'auteur du *De officio* proposait à la suite d'ÉRASME, CALVIN dénonce la manœuvre qui, selon lui, n'a d'autre but que de « retarder le cours de l'Évangile en France ». Une telle raideur paraît choquante aujourd'hui. Elle se comprend pourtant si l'on se souvient que CASSANDER éludait « les questions les plus controversées de l'époque, celle de la présence du Christ dans l'eucharistie par exemple », et se montrait « totalement incapable de saisir l'importance des deux problèmes autour desquels se sont cristallisés les débats du XVI^e siècle : celui de l'autorité unique de l'Écriture et celui du salut par la seule grâce »³¹.

Intransigeant sur les fondements de la foi, CALVIN fut aussi, comme je l'ai rappelé dans un article de *La Revue Réformée*³², un « pionnier de l'unité chrétienne », ou, plus précisément, un artisan de ce qu'on a nommé parfois « la catholicité évangélique ». Là où les vérités essentielles de l'Évangile lui paraissaient respectées, il a fait preuve de la plus grande souplesse envers les problèmes de structure et les questions de liturgie. Il ne fait pas du système presbytérien-synodal la condition *sine qua non* de la Réforme : il est prêt à accepter l'épiscopat, un épiscopat non monarchique évidemment, pourvu que les évêques daignent remplir leur office de ministres de la Parole de Dieu. Il ne voit pas dans les cérémonies ou dans les vêtements liturgiques des raisons valables de faire sécession. Et c'est ainsi qu'à partir de 1548, il va prodiguer des conseils d'une remarquable ouverture au Protecteur d'Angleterre, Edouard SEYMOUR. C'est ainsi qu'il va entrer en contact avec BULLINGER et conclure avec lui, en 1549, le *Consensus Tigurinus* qui réunira en une seule famille spirituelle réformés et zwingliens. C'est ainsi qu'à partir de 1559, il dépêchera, mais en vain, plusieurs ambassades auprès des luthériens allemands. « J'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde », déclare CALVIN dans l'*Épître à Sadolet*³³. Ces paroles qui datent de 1539, le Réformateur ne les a pas démenties dans la suite de sa carrière : le souci de la catholicité de l'Eglise l'a habité jusqu'à son dernier souffle. Aussi n'est-il pas étonnant que le Hollandais NIJENHUIS lui ait donné le nom de *Calvinus œcumenicus*³⁴.

Ce que je viens de dire m'amène sans hiatus aux travaux que j'ai consacrés au protestantisme du XVII^e siècle, et, plus précisément, à deux représentants de l'Ecole de Saumur, cette Ecole qui fut, de 1604 à la veille de la révocation de l'Edit de

³¹ Cf. *L'Amiral de Coligny et son temps*, Paris, 1974, p. 152.

³² « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne », in : *Revue Réformée*, N° 81, 1970, p. 1-17.

³³ *Trois traités*, p. 83.

³⁴ Cf. l'ouvrage portant ce titre, La Haye, 1958.

Nantes (1685), un des hauts lieux de la théologie réformée, un des centres de ralliement de l'élite protestante de toutes les nations. On m'a demandé parfois comment, de la Réforme, j'avais pu passer à ce que d'aucuns considèrent, au sein du protestantisme, comme un « nid d'hérétiques ». La réponse est aisée. Alors que la scolastique, les scolastiques réformées s'épuisent dans un mimétisme doctrinal qui est, sauf quelques rares exceptions, totalement stérile, l'Ecole de Saumur, elle, s'efforce de répondre aux problèmes que lui pose le monde dans lequel elle vit. Ses recherches l'ont détournée plus d'une fois des positions des Réformateurs, encore que l'universalisme hypothétique de Moïse AMYRAUT (qu'on a présenté parfois comme un fruit de l'arminianisme) soit, — je suis entièrement d'accord là-dessus avec Brian G. ARMSTRONG³⁵, — fidèle dans ses grandes lignes aux intentions profondes de CALVIN... Si la créativité doctrinale de l'Ecole de Saumur m'a captivé, c'est son souci de l'unité, cependant, qui me l'a rendue attachante. Un souci de l'unité qui est dû pour une part, sans nul doute, à la pression des circonstances, mais qui est aussi, je pense, chez AMYRAUT tout au moins, un héritage de CALVIN.

Deux représentants de l'Ecole de Saumur ont, disais-je, retenu mon attention. Moïse AMYRAUT d'abord que, dans une brochure de 1962³⁶, je qualifiais, de manière un peu forcée — M. Daniel ROBERT me l'avait justement signalé alors — de « précurseur français de l'œcuménisme ». Le titre prêtait, en effet, à équivoque, car l'« œcuménisme » d'AMYRAUT se limite à vouloir rapprocher Luthériens et Réformés dans la perspective ouverte, de manière généreuse, par le 26^e Synode national des Eglises réformées de France réunies à Charenton, en 1631. Le *De Secessione ab Ecclesia romana deque Ratione Pacis inter Evangelicos* (qui date de 1647) et l'*Eirènikon* (qui date de 1662), les deux ouvrages où notre auteur expose son projet de réunion sont périmés sur bien des points. Ils n'en demeurent pas moins extraordinairement actuels dans certaines de leurs suggestions. Et, surtout, ils attestent que la recherche de l'unité ne consiste pas à taire ou à escamoter les problèmes théologiques, mais à essayer de les résoudre.

Après AMYRAUT, c'est Isaac D'HUISSEAU qui a suscité mon intérêt. En lui consacrant un article de la revue *XVII^e siècle*³⁷, puis un volume publié dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes³⁸, j'ai obéi à un double mobile : examiner de près l'ouvrage publié, en 1670, sous le voile de l'anonymat et sous le

³⁵ *Calvinism and the Amyraut Heresy*, Madison (Wisconsin), 1969.

³⁶ *Un précurseur français de l'œcuménisme : Moïse Amyraut*, Paris, 1962.

³⁷ « Une ouverture œcuménique contestée : La Réunion du christianisme », in *XVII^e siècle*, Paris, 1967, N° 76/77, p. 23-37.

³⁸ *L'affaire D'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens*, Paris, 1969.

titre *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*, et, d'autre part, en éclairant un épisode de l'histoire du protestantisme français demeuré jusqu'ici obscur, réhabiliter un homme maltraité par ses contemporains comme par la postérité. En effet, D'HUISSEAU qui, en qualité d'éditeur de la Discipline des Eglises réformées de France, jouissait d'un indéniable crédit parmi ses coreligionnaires, devint leur « hête noire » dès qu'il fût soupçonné d'être l'auteur de *La réunion du christianisme*. L'ouvrage ne manquait pas d'audace, il faut le reconnaître. De manière tout à fait originale — car je crois avoir montré dans un article du *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*³⁹ qu'il n'est pas un plagiat d'ARMINIUS — il se proposait de réunir, non pas seulement les Réformés et les Luthériens, comme la désirait AMYRAUT, mais tous les chrétiens, ceux d'Orient et d'Occident, les Grecs et les Romains, les Catholiques et les Protestants, et toutes les dissidences de la Réforme, excepté l'illumisme. Pour atteindre ce but — et ici encore notre auteur diffère d'AMYRAUT — D'HUISSEAU recommandait d'éviter les « questions épineuses des écoles » et de réduire la doctrine à sa plus simple expression. Rejetant, bien sûr, le dogme de la double prédestination, il écartait aussi celui de la Trinité et celui des deux natures du Christ. Par son radicalisme, fruit du latitudinarisme engendré par l'ouverture d'esprit de Philippe du PLESSIS-MORNAY, père de l'Académie de Saumur, D'HUISSEAU prenait des positions qui devaient être défendues, plus tard, par maints théologiens protestants.

Il faut conclure cette présentation. L'itinéraire que je viens de tracer à travers mes travaux mène de la fermeté doctrinale, de l'intransigeance des Réformateurs, à ce que les adversaires de D'HUISSEAU, JURIEU en particulier, ont nommé l'« esprit d'indifférence ». En face de chacun des témoins de cette évolution, une évolution qui, de l'orthodoxie, conduit à ce que la scolastique réformée a considéré en son temps comme l'hérésie, je me suis efforcé de faire preuve de rigueur sans manquer d'équité. La figure et l'œuvre d'un D'HUISSEAU rejeté par ses coreligionnaires ne m'ont pas semblé moins dignes d'intérêt et de sympathie que celles de LUTHER et de CALVIN, les pères incontestés de la Réforme.

³⁹ « D'Huisseau a-t-il plagié Arminius ? », in *BSHPF*, Paris, 1972, p. 335-348.

Dieu, la Création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin (*)

Richard STAUFFER

La thèse de doctorat en théologie que je sou mets aujourd'hui à votre exa men, cette thèse intitulée *Creator et rector mundi : Dieu, la création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin* est l'aboutissement d'un vieux projet. C'est en 1952, en effet, alors que je préparais une maîtrise en théologie à l'Union Theological Seminary de New-York que John T. Mc NEILL, le père des études calviniennes aux Etats-Unis, me suggéra d'entreprendre une recherche sur les sermons du Réformateur de Genève. D'un premier contact avec ces sermons devait naître une thèse sur *L'homilétique de Calvin* que j'ai présentée à New-York pour l'obtention du grade de « Master of Theology », une thèse où je ne faisais guère qu'effleurer les problèmes, tant était vaste le sujet que m'avait indiqué Mc NEILL.

Mais pourquoi aborder l'œuvre homilétique de CALVIN ? Parce que, contrairement à ce qu'ont affirmé un certain nombre d'historiens et de théologiens de valeur, — je pense en particulier à des hommes aussi perspicaces et aussi dissemblables que Pierre IMBART DE LA TOUR et Paul WERNLE, — CALVIN n'est pas l'homme d'un seul livre. *L'Institution de la religion chrétienne*, aussi admirable soit-elle, n'épuise pas le génie de son auteur. Si CALVIN a été plus qu'un des grands théologiens du XVI^e siècle, s'il est vraiment, comme le dit Emile LÉONARD, le créateur

* Discours prononcé le 16 octobre 1976 à la Faculté de l'héologie protestante de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg lors de la soutenance, en vue d'obtenir le grade de docteur d'Etat en théologie, d'une thèse portant sur *Dieu, la Création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin* (668 pages, en 2 volumes, à paraître au début de 1978 aux Editions Peter Lang de Berne, dans la collection « Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie »). Le jury était composé de M. Marc Lienhard, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, président ; de M. Henri Meylan, professeur honoraire de l'Université de Lausanne, rapporteur ; de M. Jean Rott, archiviste-paléographe, docteur ès lettres ; et de MM. Rodolphe Peter et René Voeltzel, professeurs à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg.

d'une nouvelle civilisation, c'est essentiellement par sa prédication, qui sera répercutée au-delà de Genève par de nombreuses éditions, et au-delà du public de langue française par maintes traductions, que CALVIN a façonné ce « nouveau type d'homme » qu'est le réformé¹.

John Mc NEILL savait cela au moment où il m'a lancé sur la piste qui débouche aujourd'hui, au-delà de la savane et du maquis d'une laborieuse recherche, dans cette enceinte universitaire. Mais il ignorait qu'au même instant l'un de ses collègues européens qu'il estimait le plus, j'ai nommé le regretté doyen François WENDEL, lançait dans la même aventure l'un de ses élèves, M. Rodolphe PETER ici présent. Vous vous souvenez, cher collègue, de la visite que je vous fis à Strasbourg — c'était, je crois, en 1960 — après avoir appris avec stupeur, par M. René VOELTZEL qui était venu donner une conférence dans ma paroisse, que tous les deux, sans le savoir, nous étions partis chasser sur les mêmes terres !

Mais je n'ai pas encore répondu au « pourquoi » de cette recherche. Ce n'était pas seulement, en effet, pour satisfaire des WENDEL leurs avaient suggéré d'aller fouiller l'œuvre homilétique de CALVIN. Parmi les raisons qui les avaient guidés dans leur choix, deux étaient sans doute décisives. La première est que la prédication a joué un rôle capital dans la vie de CALVIN. Un rôle capital ! En temps normal, CALVIN prêchait en effet deux fois par dimanche et tous les jours ouvrables chaque seconde semaine du mois. Théodore DE BÈZE qui le connaissait mieux que personne évaluait à 286 le nombre de sermons prêchés annuellement par le Réformateur.

Le chiffre est considérable. Et, d'emblée, celui qui a fréquenté un tant soit peu les *Calvini opera* éditées par Baum, Cunitz et Reuss, s'aperçoit que le monument qu'ils ont édifié au Réformateur ne contient qu'une faible partie de sa production homilétique. Ce sont 872 homélies, en effet, qu'ont publiées les éditeurs strasbourgeois, auxquelles il faut ajouter maintenant les sermons publiés (et à paraître) dans les *Supplementa calviniana*. Si nous possédions aujourd'hui la totalité des sermons de Calvin (recueillis sténographiquement et mis au net par un réfugié français du nom de RAGUENAU ou RAGUENIER), nous disposerions d'un *corpus* qui, à lui seul, serait aussi important que l'ensemble constitué par l'*Institution de la religion chrétienne*, les traités dogmatiques, les commentaires bibliques et la correspondance.

C'est donc un domaine immense que celui de la prédication de CALVIN ! Je n'aurais jamais pu, sans doute, en faire le tour

¹ *Histoire générale du protestantisme*, tome 1, Paris, 1961, p. 307.

si quantité de sermons n'avaient été perdus. Car, à dépouiller les 1.200 sermons sur lesquels repose ma thèse (outre ceux des *Opera* et des *Supplementa*, j'ai exploré les sermons inédits sur le livre de la Genèse qui revêtent une importance capitale pour mon sujet), à dépouiller ces sermons et à classer les résultats de mon enquête, j'ai consacré quelque dix ans de ma vie !

Voilà donc une première raison qui légitimait une étude sur les sermons de CALVIN. Comment, en effet, parler valablement d'un auteur si l'on méconnaît la moitié ou même le tiers de son œuvre ! A cette première raison s'en ajoute une seconde. C'est que la prédication de Calvin ne constitue en aucune manière une littérature de seconde zone, l'*Institution de la religion chrétienne* représentant, elle, l'œuvre de premier choix. Certes, les sermons prêchés sans aucune note, mais après avoir été mûrement médités, les sermons n'ont pas le style soutenu des écrits du Réformateur. Ils n'en constituent pas moins des documents d'une étonnante vigueur et d'une extraordinaire richesse. Avec une finesse exégétique qui se joue des difficultés du texte et une lucidité théologique qui prévient les objections de l'auditeur, ils visent à mettre en valeur les multiples aspects de l'enseignement biblique puisqu'ils portent aussi bien sur les grands livres de l'Ancien que sur ceux du Nouveau Testament.

Les deux raisons que je viens de relever appellent un corollaire. CALVIN n'est pas uniquement le dogmaticien génial de l'*Institution de la religion chrétienne*. S'il est aussi l'exégète prestigieux dont le professeur GOEBEL annonçait la redécouverte au début de ce siècle, s'il est aussi le directeur d'âmes que nous a révélé, en se fondant sur sa correspondance, Jean-Daniel BENOIT², il est encore prédicateur. Aussi, pour comprendre CALVIN réformateur, est-il nécessaire de connaître le sermonnaire de Genève !

Le bien-fondé étant établi d'une étude consacrée à la prédication de CALVIN, je me dois de relever les deux limitations que je me suis imposées dans cette thèse. En premier lieu, j'ai renoncé à traiter les questions relatives à la forme de la prédication. L'emploi que CALVIN fait des images, des proverbes populaires, des locutions familières, des expressions dialectales et des citations littéraires, la manière dont il réagit aux événements de son temps, l'herméneutique, enfin, qui commande son interprétation de l'Écriture, constituent autant de problèmes que j'ai renoncé à aborder. Ressortissant plus à la théologie pratique qu'à l'histoire des dogmes ou des idées, ils appartiennent à un domaine que M. Rodolphe PETER explore avec talent, comme en témoigne son *Introduction aux Sermons sur les Livres de*

² Cf. Calvin directeur d'âmes, Strasbourg, 1947.

*Jérémie et des Lamentations*³, ainsi que ses articles *Jean Calvin prédicateur*⁴ et *Rhétorique et prédication selon Calvin*⁵.

Ma seconde limitation a consisté à ne présenter dans cette thèse que les doctrines de Dieu, de la création et de la Providence qui se dégagent de la prédication de CALVIN. Il eût sans doute été possible de présenter toute la théologie du prédicateur de Genève, mais, pour rester dans les bornes qui sont celles d'une thèse de doctorat, il eût fallu procéder à de graves amputations, tant la matière est abondante. J'ai donc préféré m'en tenir au premier article du credo. Outre qu'elle me permettait d'aborder un thème que les calvinologues issus de la théologie dialectique avaient minimisé, outre qu'elle m'autorisait à parler de questions que de nombreux théologiens contemporains escamotent purement et simplement, cette limitation me donnait la possibilité de mettre en œuvre, jusque dans les détails, mon abondante documentation.

Le but de ma recherche ainsi précisé, je dirai deux mots de la méthode que j'ai suivie. Rompant avec la démarche des rares théologiens qui ont abordé la prédication de CALVIN (je pense à MÜLHAUPT⁶ et à PARKER⁷), démarche qui consiste à illustrer, en procédant à quelques sondages, un schéma théologique pré-établi, je me suis efforcé de procéder comme le biologiste dans sa matière. C'est-à-dire que j'ai multiplié les coupes dans les sermons, m'efforçant de rassembler sans exception tous les textes se rapportant à chaque lieu dogmatique. Et cette documentation devant laquelle je me suis senti plus d'une fois écrasé (j'ai constitué en effet quelque 30.000 fiches), j'ai essayé de l'organiser en la comparant aux modèles que nous fournissent *l'Institution de la religion chrétienne*, les traités et les commentaires du Réformateur.

En procédant à cette reconstitution, si je puis dire, j'ai pris garde, dans la mesure du possible, chaque fois qu'il s'agissait de citations de même poids, de ne pas négliger l'ordre chronologique dans lequel elles se situaient. J'ai pu prouver ainsi, je crois, que de 1545 à 1563, période au cours de laquelle ont été prêchés nos 1.200 sermons, CALVIN n'a pas évolué. Les sermons les plus anciens que nous possédions de lui nous révèlent un homme fait dont la pensée a eu l'occasion de se préciser déjà dans trois éditions de *l'Institution de la religion chrétienne*.

La méthode que j'ai suivie peut susciter deux objections. La première consiste soit à nier la possibilité, soit à récuser

³ *Supplementa calviniana*, tome VI, Neukirchen-Vluyn, p. VII-LXII.

⁴ In : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1972, p. 111-117.

⁵ In : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1975, p. 249-272.

⁶ Cf. *Die Predigt Calvins*, Berlin et Leipzig, 1931.

⁷ Cf. *The Oracles of God. An Introduction to the Preaching of John Calvin*, Londres et Redhill, 1947.

l'utilité de la reconstruction théologique sur le fondement des sermons dont j'ai parlé tout à l'heure. On pourrait soutenir, en effet, que le prédicateur étant nécessairement condamné à n'aborder qu'un certain nombre de thèmes privilégiés, essentiellement christologiques ou sotériologiques, il est vain de vouloir reconstituer, à partir de ses sermons, les conceptions que CALVIN se faisait de Dieu, de la création et de la Providence.

A cela, on peut répondre qu'en vertu du principe de la *lectio continua*, CALVIN ne privilégie aucune doctrine aux dépens d'une autre. En dépit de ce qu'affirme MÜLHAUPT, il n'y a pas de *Grundgedanken*, pas de pensées fondamentales dans la théologie du Réformateur français. Si Alexander SCHWEIZER et Ferdinand Christian BAUR ont eu tort de considérer la doctrine de la prédestination comme le noyau du système de CALVIN, Wilhelm NIESEL et les calvinologues d'inspiration barthienne me paraissent déformer à leur tour la pensée du Réformateur en réduisant sa théologie à une christologie.

Mais s'il est possible de reconstruire un édifice théologique complet à partir des pierres fournies par les sermons, une telle reconstruction n'est-elle pas inutile alors que nous possédons déjà l'édifice admirable de l'*Institution de la religion chrétienne* ? Je ne le pense pas. Car, comme je crois l'avoir montré, la dogmatique qui se dégage de la prédication n'est pas identique à celle de l'*Institution* : elle l'enrichit, elle l'amende ou elle l'adoucit sur quantité de points.

La seconde objection à réfuter est celle de Dieter SCHELLONG qui, dans son excellente thèse *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*⁸, reproche à Emile GOUMAZ d'avoir commis une grave faute de méthode en dégageant des commentaires sur le Nouveau Testament la doctrine calvinienne du salut⁹. La démarche de GOUMAZ n'aboutirait, selon SCHELLONG, qu'à « une abstraction non historique »¹⁰. Ce reproche, ne peut-on pas aussi me l'adresser ? Je ne le pense pas. En effet, je me suis efforcé, chaque fois qu'il le fallait, de situer dans leur contexte les citations dont je m'inspirais. Cela étant, j'ai pu (comme, du reste, SCHELLONG l'a fait lui-même avec les commentaires du Réformateur sur les Evangiles synoptiques), j'ai pu, sans pour autant trahir CALVIN, tirer de sa prédication tous les éléments d'une doctrine de Dieu, de la création et de la Providence.

Après avoir souligné les motivations, le but et la méthode de cette thèse, deux mots au sujet de son plan ! Directement inspiré de celui du livre 1^{er} de l'*Institution*, il comprend 6 cha-

⁸ Munich, 1969.

⁹ Cf. *La doctrine du salut d'après les Commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament*, Lausanne et Paris, 1917.

¹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 36.

pitres. Le 1^{er} traite de la révélation générale (générale, parce qu'elle est faite à tous les hommes, y compris les païens); le deuxième, de la révélation spéciale (la révélation biblique, spéciale parce qu'elle ne s'adresse qu'aux peuples de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance). Le troisième chapitre présente les attributs de Dieu, la puissance et la justice en particulier. Après un paragraphe consacré au problème de la tradition, le quatrième chapitre parle de la Trinité. Dans le chapitre 5, il est question de la création (cosmogonie, cosmologie, angélogologie, démonologie et anthropologie). Le chapitre 6, enfin, est consacré à la Providence (à la Providence générale, à la Providence spéciale et au problème du mal qui se pose dans ce contexte).

Il ne saurait être question de faire maintenant l'inventaire détaillé des résultats auxquels je crois être parvenu. Je me bornerai à dégager quelques caractéristiques générales des sermons de CALVIN que j'ai étudiés. J'ai déjà relevé l'ampleur et la richesse du discours calvinien relatif au premier article du *credo*. J'ai relevé de même, il y a un instant, l'invariance théologique, la fixité doctrinale de ces sermons. Je n'y reviens donc pas. En revanche, je soulignerai les six traits suivants :

En premier lieu, l'absence dans les sermons d'une totale homogénéité doctrinale. Pas plus que le reste de l'œuvre calvinienne, la prédication n'offre, me semble-t-il, une synthèse doctrinale parfaitement achevée. Ce n'est pas faire injure au génie de CALVIN, me semble-t-il, que d'admettre qu'il n'a pas réussi à intégrer dans une construction sans faille toutes les données de l'Écriture. En relevant ce trait de la prédication, je tiens à rendre hommage au Doyen WENDEL qui a eu le mérite, et le courage, de briser le carcan dogmatique dans lequel certains théologiens voulaient enfermer le Réformateur français. L'étude des sermons m'a définitivement convaincu du bien-fondé de sa position.

Un exemple pour illustrer cela ! Je viens de lire les pages remarquables que François WENDEL avait laissées sur *Calvin et l'humanisme*¹¹. J'y ai découvert ceci qui me paraît fondamental et que mes recherches corroborent : « S'il est exact que CALVIN a attaqué, parfois avec une violence peu commune, les humanistes ou certains humanistes de son temps, il est radicalement faux, en revanche, qu'il ait rompu avec l'humanisme comme tel » (p. 70). Oui, je suis persuadé avec l'auteur regretté que je viens de citer que le Réformateur n'a pas cessé d'être humaniste au moment où il s'est converti. Ne faut-il pas voir un vestige de cet humanisme dans les nombreux passages où CALVIN estime que l'*imago Dei* subsiste de quelque manière en l'homme, ces passages qu'escamote l'exégèse brillante, mais combien réductrice,

¹¹ Paris, 1976.

de Thomas TORRANCE dans son ouvrage *Calvins Doctrine of Man* ¹² !

Un deuxième trait me paraît devoir être relevé dans la prédication : c'est son caractère polémique. CALVIN y critique avec véhémence les Musulmans, qui, tout opposés qu'ils sont aux images, sont, à ses yeux, des idolâtres. Mais il attaque aussi les Nicodémistes, les « fantastiques » (qui méprisent la révélation de Dieu), et, surtout, les papistes. Que reproche à ceux-ci le Réformateur ? Essentiellement, de ne pas attribuer à l'Ecriture l'autorité qui lui est due, et, ce faisant, d'accréditer la notion de tradition et de priver les croyants de la certitude du salut. Ces critiques ne sont pas absentes de l'*Institution de la religion chrétienne*, bien sûr ! Mais il est surprenant qu'en face d'un auditoire qui, depuis 1536, entendait « vivre selon l'Evangile et la Parole de Dieu », CALVIN se soit livré à ces attaques. Pour agir ainsi, il fallait sans doute que dix ans, vingt ans même après l'introduction de la Réforme à Genève, le prédicateur éprouvât le besoin de mettre encore en garde ses auditeurs contre les erreurs de l'Eglise romaine.

Le troisième trait des sermons consiste dans leur refus de soumettre systématiquement et immédiatement l'Ecriture à une interprétation christologique. Au contraire de LUTHER qui est attaché au principe selon lequel le Christ est *dominus Scripturæ*, CALVIN ne cherche pas toujours à voir en Jésus le *scopus* du texte qu'il étudie. Ainsi, dans les sermons où il est question de la création, la théologie du *logos* est rare, et, plus rare encore, l'affirmation selon laquelle le monde a été créé en Christ.

Cette réserve qui dément la lecture des calvinologues formés à l'école de Karl BARTH n'est pas, il faut le souligner, le fruit de quelque indifférence envers la personne du Fils de Dieu. Elle est bien plutôt, me semble-t-il, la conséquence d'une exégèse attentive, à la suite de l'humanisme, à ce que le Réformateur nomme le « sens propre », le « sens simple », et, le plus fréquemment, le « sens naturel », c'est-à-dire le sens littéral du texte biblique.

Le quatrième trait de la prédication, c'est son biblicisme strict ; je dirais même : son radicalisme biblique. C'est par fidélité au principe de la *sola Scriptura* que les sermons n'accordent aucun intérêt aux conciles et aux Pères de l'Eglise dont il est question, pourtant, dans l'*Institution de la religion chrétienne*. C'est en vertu encore de sa soumission absolue aux données scripturaires que le prédicateur de Genève est muet, ou presque, sur la doctrine de la Trinité qu'il a défendue par ailleurs. j'entends : dans son œuvre systématique (l'*Institution* et les traités), avec toute la clarté désirable.

¹² Londres, 1949.

A ce radicalisme biblique s'ajoute un cinquième trait : la prédication, plus encore que l'*Institution de la religion chrétienne*, s'efforce de rompre avec toute démarche qui pourrait être entachée de rationalisme. Deux exemples peuvent être cités pour illustrer ce que je viens de dire. Dans l'*Institution*, CALVIN consacre un chapitre entier aux preuves rationnelles de l'autorité de l'Écriture. Dans les sermons, au contraire, il rejette expressément les « aides secondaires » pour en appeler à la seule garantie du Saint-Esprit. En second lieu, alors que l'*Institution* s'intéresse aux indices d'immortalité, entre autres la conscience morale et le sommeil peuplé de songes et de présages, les sermons, pour fonder l'immortalité de l'âme, ne font appel qu'à la toute-puissance de Dieu.

Un dernier trait pour caractériser la prédication de CALVIN : par rapport à l'*Institution de la religion chrétienne*, elle présente une indéniable originalité. D'une part, elle la complète sur de nombreux points. D'autre part, et ces silences sont étonnants, elle se tait sur plusieurs points où l'*Institution* parle. Les sermons complètent l'*Institution* par leurs développements sur les attributs de Dieu, par leur enseignement sur la double sagesse et la double justice, pour ne citer que quelques exemples. Les sermons sont muets, en revanche, sur le « sentiment de divinité », sur l'idée que Dieu se manifeste dans l'histoire, sur la notion de témoignage intérieur du Saint-Esprit, pour m'en tenir aux silences les plus difficilement explicables. Ces compléments et ces omissions n'ont rien de fortuit puisqu'ils se retrouvent dans toute l'œuvre homilétique. Ils donnent à la prédication, dans maints domaines, une coloration doctrinale propre.

J'en ai assez dit, je crois, pour montrer que l'œuvre homilétique de CALVIN ne mérite pas l'ostracisme dont elle a été frappée jusqu'ici. Ma peine ne sera pas perdue si, à l'avenir, les calvinologues prêtent un peu plus d'attention aux sermons, ces sermons que, dans son Testament, le Réformateur considérait comme le premier fruit de l'enseignement scripturaire auquel il consacra sa vie. C'est avec le plus vif intérêt que nous attendons la publication de *Dieu, la Création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin*, aux Editions Peter Lang.

Nous aurons alors la possibilité d'examiner avec quelques détails la méthode d'analyse du Professeur Richard STAUFFER et d'apprécier l'ensemble de ses conclusions.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages et thèses

- La conception de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* (thèse dactylographiée présentée à l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de licencié en théologie), Neuchâtel, 1949, 147 p.
- L'homilétique de Calvin* (thèse dactylographiée présentée à Union Theological Seminary, à New-York, pour obtenir le grade de Master of Theology), New-York, 1953, 121 p.
- Un précurseur français de l'œcuménisme : Moïse Amyraut (1596-1664)*, Les Bergers et les Mages (Librairie protestante), Paris, 1962, 56 p.
- Le premier Concile du Vatican*, Ed. de l'Eglise réformée de France, Paris, 1963, 48 p.
- L'humanité de Calvin*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1964, 65 p.
Traduction allemande : EVZ-Verlag, Zurich, 1964, 71 p.
Traduction anglaise : Abingdon Press, Nashville et New-York, 1971, 96 p.
Traduction japonaise : Ed. Sugu, Tokyo, 1976, 125 p.
- Le catholicisme à la découverte de Luther*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1966, 130 p.
Traduction anglaise : Lutterworth Press, Londres, 1967, 83 p.
Traduction allemande : EVZ-Verlag, Zurich, 1968, 124 p.
- L'affaire D'Huisseau : Une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens (1670-1671)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, 96 p.
- La Réforme (1517-1564)*, Presses Universitaires de France (collection « Que sais-je ? »), Paris, 1970, 2^e éd., 1974, 128 p.
Traduction allemande : Theologischer Verlag, Zurich, 1971, 146 p.
Traduction japonaise : Ed. Hakusuisha, Tokyo, 1971, XIV + 146 p.
Traduction espagnole : Ed. Oikos-Tau, Barcelone, 1974, 124 p.
Traduction portugaise : Ed. Livros do Brasil, Lisbonne, 1977, 186 p.
- Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin* (thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg pour obtenir le grade de docteur d'Etat en théologie), Ed. Peter Lang, Berne, Francfort-sur-le-Main, Las Vegas, 1978, 400 p. environ (sous presse).

2. Contributions à des ouvrages collectifs

- « Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin », in : *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 206-238.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1964-1965, in : *Annuaire 1965-1966 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1965, p. 171-175.
- « Eine englische Sammlung von Calvinpredigten », in : *Der Prediger Johannes Calvin*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1966, p. 45-80.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1965-1966, in : *Annuaire 1966-1967 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1966, p. 177-183.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1966-1967, in : *Annuaire 1967-1968 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1967, p. 217-224.

- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1967-1968, in : *Annuaire 1968-1969 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1968, p. 229-238.
- « Histoire et théologie de la Réforme », in : *Problèmes et méthodes d'histoire des religions* (Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du Centenaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes), Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 261-269.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1968-1969, in : *Annuaire 1969-1970 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)* Paris, 1969, p. 345-350.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1969-1970, in : *Annuaire 1970-1971 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1970, p. 340-351.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1970-1971, in : *Annuaire 1971-1972 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1971, p. 387-399.
- « La Réforme et les protestantismes », in : tome II de l'*Histoire des religions de l'Encyclopédie de la Pléiade*, Ed. Gallimard, Paris, 1972, p. 911-1013.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant les années 1971-1972 et 1972-1973, in : *Annuaire 1972-1973 et 1973-1974 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1973, p. 461-475.
- « L'exégèse de Genèse 1/1-3 chez Luther et Calvin », in : *In principio : Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Ed. des Etudes augustiniennes, Paris, 1973, p. 245-266.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1973-1974, in : *Annuaire 1974-1975 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1974, p. 271-279.
- « Autour du Colloque de Poissy. Calvin et le « De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri », in : *L'Amiral de Coligny et son temps*, Ed. de la SHPF, Paris, 1974, p. 135-153.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1974-1975, in : *Annuaire 1975-1976 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1975, p. 303-307.
- « L'attitude des Réformateurs à l'égard de Copernic », in : *Avant, avec, après Copernic*, Ed. Albert Blanchard, Paris, 1975, p. 159-163.
- Résumé des conférences données à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes durant l'année 1975-1976, in : *Annuaire 1976-1977 de l'EPHE (Section des Sciences religieuses)*, Paris, 1976, p. 425-430.
- « Luther et les autres Réformateurs », in : *2.000 ans de christianisme*, tome V, Ed. Société d'histoire chrétienne, Paris, 1976, p. 64-68.
- « Calvin : l'homme et ses idées », in : *2.000 ans de christianisme*, Ed. Société d'histoire chrétienne, 1976, p. 113-118.
- « Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleithem », in : *Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, p. 126-147.
- « L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin », in : *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle*, Librairie Istra, Strasbourg, 1977, p. 285-295.
- « L'homilétique de Calvin », in : *Communion et communication*, Genève, 1978 (à paraître).
- « L'influence et la critique de l'humanisme dans le *De vera et falsa religione* de Zwingli », in : *L'humanisme allemand* (à paraître).

3. Articles de revue

- « Reinhold Niebuhr », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1950, N° 13, p. 34-39.
- « Le journal d'un jeune théologien progressiste aux prises avec le ministère pastoral », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1952, N° 22, p. 80-88.

- « L'Eglise réformée de France, alliée de l'Eglise d'Angleterre dans sa lutte contre les Dissidents », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1954, N° 31-32, p. 131-150.
- « La théologie de Luther d'après les recherches récentes », in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1957, p. 7-44.
- « Episcopalisme et presbytérianisme en Grande-Bretagne », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1957, p. 251-257.
- « Un texte de Calvin inconnu en français : le sermon sur le Psaume 46/1-6 », in : *La Revue réformée*, N° 59, 1964, p. 1-15.
- « Les sermons inédits de Calvin sur le livre de la Genèse », in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1965, p. 26-36.
- « L'hommage à Calvin des Universités de Strasbourg et de Berne », in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1966, p. 223-235.
- « L'affichage des 95 thèses. Réalité ou légende ? » in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1967, p. 332-346.
- « Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme ? » in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1967, p. 405-423, et in : *Positions luthériennes*, Paris, 1967, p. 247-262.
- « Une ouverture œcuménique contestée : « La Réunion du christianisme », in : *XVII^e siècle*, Paris, 1967, N° 76-77, p. 23-37.
- « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne », in : *La Revue réformée*, N° 81, 1970, p. 1-17.
- « Calvin et Copernic », in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1971, p. 31-40.
- « Brève histoire de la Confession de La Rochelle », in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1971, p. 355-366.
- « D'Huisseau a-t-il plagié Arminius ? » in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1972, p. 335-348.
- Réponse à Edward Rosen au sujet de « Calvin et Copernic », in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1972, p. 185-186.
- « L'aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale ». Analyse et critique d'un concept à la mode », in : *Hokhma*, Lausanne, 1976, N° 3, p. 1-10.
- « Le numineux et le sacré chez Rudolf Otto », in : *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, N° 3, Paris, 1977, p. 45-52.
- « L'ecclésiologie de Calvin », in : *Positions luthériennes*, Paris, 1977, p. 140-154.
- « Un Calvin méconnu : le prédicateur de Genève », in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1977, p. 184-203.
- « Le voyage du pèlerin, de John Bunyan », in : *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, N° 4, Paris (à paraître).

4. Articles de journal

- « Le christianisme au pays des gratte-ciel », in : *Le lien*, Lausanne, 30 juin 1955, p. 2.
- « Autour de la paix : Luthériens et Réformés en 1662 », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 29 mars 1962, p. 1-2.
- « Les raisons profondes de la Réforme », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 25 octobre 1962, p. 2-3.
- « Qui est Reinhold Niebuhr ? », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 19 mars 1964, p. 153.
- A la veille de la fête de la Réformation, interview donnée au journal *Le christianisme au XX^e siècle*, 22 octobre 1964, p. 1-2.

- « La Confession de foi de La Rochelle », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 23 juin 1966, p. 1.
- « Actualité de Luther », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 26 octobre 1967, p. 1-2.
- « La Confession de La Rochelle », in : *Réforme*, 12 juin 1971, p. 8.
- « Brève histoire de La Confession de La Rochelle », in : *Le christianisme au XX^e siècle*, 28 octobre 1971, p. 1-3.
- « La Réformation, une inspiration fondamentalement lumineuse », interview donnée au journal *La Vie protestante*, Genève, 1^{er} novembre 1974, p. 1-2.

5. Comptes rendus

- Léon BOPP, *Vie de Jésus*, in : *La Vie protestante*, Genève, décembre 1946.
- Thomas F. TORRANCE, *Calvin's Doctrine of Man*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 17, p. 56.
- François WENDEL, *Calvin : Sources et évolution de sa pensée religieuse*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 18, p. 102-103.
- Maurice NEESER, *Au cœur de l'Eglise : Essai d'œcuménisme biblique*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 18, p. 103.
- Henri STROHL, *La pensée de la Réforme*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 19, p. 144.
- Théo PREISS, *La vie en Christ*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1952, N° 21, p. 47-48.
- Jean-Daniel BURGER, Traduction du *De spiritu et littera* de Saint Augustin, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1952, N° 21, p. 48.
- J. Robert NELSON, *The Realm of Redemption*, in : *Union Theological Seminary Quarterly Review*, New-York, mars 1953, p. 45-46.
- André BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1953, N° 25-26, p. 86-87.
- Reinhold NIEBUHR, *Foi et histoire*, in : *La Vie protestante*, Genève, 16 avril 1954, p. 5.
- Reinhold NIEBUHR, *Foi et histoire*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1955, p. 69-71.
- Heinrich BERGER, *Calvins Geschichtsauffassung*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1957, p. 225-226.
- Albert GREINER, *Luther : Essai biographique*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1958, p. 147.
- Georgette Paul VIGNAUX, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, in : *Theologische Zeitschrift*, Bâle, 1958, p. 388-390.
- Gottesdienst-Menschen dienst*. Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag, in : *Theologische Zeitschrift*, Bâle, 1959, p. 313-315.
- Wilhelm NIESEL, *Die Theologie Calvins*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 246-247.
- Jean BOISSET, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 247-248.
- Jean CADIER, *Calvin, l'homme que Dieu a dompté*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 249.
- Luchsius SMITS, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 249-251.
- Werner KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 251-252.
- Jean CALVIN, *Brève instruction chrétienne* (adaptation de Pierre Courthial), in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1960, p. 332.

- Jean CALVIN, *Deux congrégations et Exposition du catéchisme* (éditées par Rodolphe Peter), in : *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, Paris, 1972, p. 216-217.
- Les lettres à Jean Calvin de la collection Sarrau* (publiées par Rodolphe Peter et Jean Rott), in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1972, p. 217-218.
- Johann Gottfried LESSING, *Défense de la Réforme de Luther contre maints préjugés des novateurs* (traduite par Georges Pons), in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1973, p. 234-235.
- Christa TECKLENBURG JOHNS, *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedeutung und ihrem reformatorischen Neuansatz*, in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1973, p. 235.
- Jean CADIER, *Calvin*, in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1973, p. 235-236.
- Heinrich BORNKAMM, *Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung*, in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1974, p. 105.
- Lancelot ANDREWES, *Sermons* (édités par G. M. Story), in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1974, p. 105.
- Robert BARCLAY, *Apology in Modern English* (éditée par Dean Freiday), in : *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1974, p. 106.
- Pierre BAYLE, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (éd. par Elisabeth Labrousse), in : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1974, p. 482-484.

6. Varia

- Bibliographie des écrits de Théo Preiss (en collaboration avec Alain Blancy), in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 17, p. 51-55.
- Présentation de Thomas F. Torrance, in : *Verbum Caro*, Neuchâtel, 1954, N° 31-32, p. 110.
- Amendements et corrections du volume 1 des *Supplementa calviniana* (édité par Hanns Rückert), Neukirchen (Kreis Möers), 1961, p. 769-770.
- Fiches d'histoire de l'Eglise sur Zwingli, Calvin et la Réforme calvinienne, in : *Fiches d'histoire de l'Eglise* (éditées par P. Chrétien et F. Delforge), Paris, 1963.
- Préface de l'édition française de la *Brève et pieuse institution de la religion chrétienne*, de Henri Bullinger, in : *Divers aspects de la Réforme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Ed. de la SHPF, Paris, 1975, p. 241.

7. Traductions

De l'anglais :

- Geoffrey CURTIS, « Réflexions d'un anglican sur la pensée œcuménique du Père Congar », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1951, N° 18, p. 96-98.
- « La signification biblique de l'espérance ». Rapport d'une conférence organisée par le Département d'études du Conseil œcuménique des Eglises à Zetten (Pays-Bas), in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1952, N° 22, p. 89-92.
- Philippe H. MENOUD, « Révélation et tradition. L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1953, N° 25-26, p. 2-10.

De l'allemand :

- Heinrich BARTH, « Esquisse d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la vérité de foi » (en collaboration avec Pierre Thévenaz), in : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1951, p. 161-174.
- Jean-Louis LEUBA, « Le rapport entre l'Esprit et la tradition selon le Nouveau Testament », in : *Verbum caro*, Neuchâtel, 1959, N° 50, p. 133-150.

Le rôle de la confession de foi dans une Eglise Réformée (*)

par K. RUNIA

Dans un article récent publié par une revue presbytérienne se trouvait l'affirmation suivante : « Primordialement, le Christianisme n'est pas du tout une question de credo, mais d'abandon à Christ¹ ». Il y a là, certes, une grande part de vérité, puisque *être chrétien* consiste effectivement à croire en Jésus-Christ comme en son Sauveur et Seigneur, en se confiant à lui. Mais l'auteur va plus loin lorsqu'il ajoute : « Le Christianisme n'est *pas du tout* une question de credo ». Il introduit par là un faux contraste ; et, de fait, l'ensemble de l'article abonde en faux contrastes de ce genre. Nous lisons, par exemple, au sujet de l'Ancien Testament : « Les religions antiques, y compris celle de l'Ancien Testament, réclamaient de leurs adeptes moins une conformité de foi qu'une conformité de pratique, » et un peu plus loin : « Il importait davantage de bien célébrer et de bien servir le Seigneur que de bien croire ». De même, au sujet du Nouveau Testament : « Ce fut Paul qui, avec les auteurs des épîtres pastorales, commença d'ériger la « Saine Doctrine » en marque distinctive du chrétien,... mais alors même, les chrétiens se faisaient moins connaître par ce qu'ils confessaient de leur bouche que par ce qu'ils accomplissaient avec leur cœur. » Nous ne citons pas ces lignes pour leur originalité, mais bien plutôt parce qu'elles caractérisent la pensée de beaucoup de théologiens et de membres d'églises aujourd'hui, jusque dans des milieux traditionnellement attachés au principe de la confession. D'autant que de tels contrastes s'avèrent en réalité complètement erronés.

LA CONFESSION DANS L'ECRITURE.

Pour l'Ecriture, toute foi vivante s'accompagne d'une confession : c'est ce que nous pouvons constater au travers de l'ensemble des textes bibliques. Dans l'*Ancien Testament*, nom-

* Traduction de M. Etienne Abel. Aix-en-Provence.

¹ Rhys A. MILLER, *Faith in Christ and not Belief in a Creed makes a Christian*, Australian Presbyterian Life, August 15, 1970, 4.

breux sont les verbes servant à exprimer l'idée de confession, dont les diverses nuances recouvrent à la fois :

1 — la reconnaissance ouverte de son péché tant par un individu que par la communauté, reconnaissance impliquant

2 — celle du Dieu miséricordieux et rédempteur, qu'il faut adorer et servir ;

3 — la louange et les actions de grâce qui accompagnent naturellement cette double reconnaissance.

Un exemple type nous est offert en Job 33 : 26-28 :

*« L'homme adresse à Dieu sa prière,
et Dieu lui est propice,
lui laisse voir sa face avec joie,
et lui rend son innocence.*

*Il chante devant les hommes et dit :
j'ai péché, j'ai violé la justice,
et je n'ai pas été puni comme je le méritais ;
Dieu a délivré mon âme,
pour qu'elle n'entrât pas dans la fosse,
et ma vie s'épanouit à la lumière. »*

Assurément, nous sommes ici placés devant une question de foi, devant un acte de confiance ; mais il est évident par ailleurs que, pour personne, la foi et la confiance ne peuvent subsister indépendamment d'une telle confession.

Dans le *Nouveau Testament*, il en va de même. Aux principaux verbes utilisés que sont *homologeïn* et *exhomologeisthai* (littéralement : converser, parler une langue ; d'où : confesser), correspond le substantif *homologia* (confession). Là encore, les significations varient :

1 — l'idée fondamentale étant celle de « promettre », nous trouvons ensuite

2 — exposer, donner son témoignage devant un tribunal ;

3 — au plan religieux, procéder à une déclaration de foi solennelle ;

4 — enfin, confesser ses péchés.

Incontestablement, l'Ancien et le Nouveau Testament s'accordent à mettre l'accent sur une confession *personnelle* constituant toujours en elle-même un acte de confiance. Dans le Nouveau Testament, le caractère éminemment personnel de la confession chrétienne tient à ce qu'elle a Jésus-Christ pour principal objet. Il s'agit de confesser, non pas un système religieux, mais un nom, une personne ; confesser que cette personne, Jésus, le Christ, est Seigneur (Phil. 2 : 11), ou Fils de Dieu (I Jean 2 : 23). Mais une telle confession, s'appliquant à la personne de Jésus-Christ, embrasse du même coup toute la *Christologie*,

c'est-à-dire la doctrine concernant ce qu'il est, ce qu'il a fait, sa venue dans la chair (1 Jean 4 : 2 ; 2 Jean 7). Ailleurs, cette confession nous est présentée comme la « doctrine » de Christ (2 Jean 8,9), ou l'« Évangile » de Christ (2 Cor. 9 : 13).

Cependant, à cette dimension personnelle vient s'en ajouter une dimension *communautaire*, déjà décelable dans l'Ancien Testament ; témoin le texte fondamental de Deutéronome 6 : 49 :

*« Ecoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est Le
[Seul Seigneur.
Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur,
de toute ton âme,
et de toute ta force.
Et ces commandements, que je te donne aujourd'hui,
seront dans ton cœur. Tu les inculqueras
à tes enfants... »*

A l'origine également personnelle, cette confession devint bientôt le « credo » officiel du peuple d'Israël. Après y avoir adjoint deux autres textes (Deut. 11 : 13-21, et Nombres 15 : 37-41), les Juifs baptisèrent ce credo « *Shema* » (d'après le premier mot de Deut. 6 : 4). D'abord intégrée au rituel journalier du Temple, la récitation du *Shema* fut ensuite reprise par la synagogue. C'est ainsi qu'une confession personnelle se développa en un credo collectif.

L'ÉGLISE PRIMITIVE.

Dans l'Eglise primitive, on assiste à un développement analogue. Le Nouveau Testament lui-même porte la trace de nombreux énoncés confessionnels² (ou presque). Les uns, de forme simple, consistent en une seule proposition de type exclusivement christologique (par ex. : 1 Cor. 15 : 3ss ; Rom. 8 : 34 ; 1 Jean 4 : 2, 4 : 15) ; d'autres, bipartites, portent à la fois sur Dieu le Père et sur Jésus-Christ (par ex. : 1 Cor. 8 : 6 ; 1 Tim. 2 : 5 ; 6 : 13 ; 2 Tim. 4 : 1) ; d'autres enfin, trinitaires, parlent de Dieu, de Christ, et du Saint Esprit (par ex. : 1 Cor. 12 : 4ss ; 2 Cor. 1 : 21s ; 13 : 13 ; 1 Pi. 1 : 2 ; Matthieu 28 : 19). Bien que non encore achevés en des formules confessionnelles arrêtées, de tels énoncés tendent indéniablement vers la fixation d'un credo. Exégètes et systématiciens acceptent en général de faire remonter tout le processus à la question posée par Jésus lui-même à ses disciples : « Qui dites-vous que je suis ? » La réponse de Pierre, approuvée par tous : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! », constitue l'origine et le fondement de tous les credos et confessions de l'Eglise.

² Cf. mon livre, *Je crois en Dieu...*, 2^e Ed., 1968, pp. 11 ss.

Assez vite après la période néo-testamentaire, diverses causes poussèrent l'Eglise à élaborer des credos plus ou moins définitifs³. Le premier se rattache au caractère stéréotypé de la prédication d'alors. Ensuite, le culte public de la jeune Eglise nécessitait une liturgie convenable, notamment du baptême et de la cène. En troisième lieu, les gens venus du dehors devaient être instruits, pour que personne ne puisse se joindre par le baptême à la communauté chrétienne sans connaître et confesser le contenu de sa foi. Quatrièmement, les croyants placés dans le contexte des persécutions avaient besoin de savoir que répondre face aux magistrats. Enfin, le dernier facteur est celui de l'hérésie. Bien sûr, ce développement s'échelonna sur une très longue durée. Mais s'il est vrai qu'au départ les Eglises, dépourvues d'unité rigide, ont possédé régionalement leurs propres credos, ceux-ci, néanmoins, s'unifièrent progressivement en nos Symboles dits œcuméniques : Symbole « des Apôtres », Symbole de Nicée, Symbole d'Athanase.

LA RÉFORME.

Lorsque, après le Moyen-Age, Dieu ranima son Eglise au travers de l'œuvre des Réformateurs, on vit s'ouvrir une nouvelle ère dans la constitution des credos. La Réforme s'accompagna même d'une prolifération de confessions. Première en date, la *Confession d'Augsbourg* fut écrite en réponse aux accusations des opposants catholiques romains, lors de la Diète d'Augsbourg, en 1530, et suivie, la même année, par une *Apologie de la confession d'Augsbourg* ; c'est MÉLANCHTHON, le disciple et l'ami de LUTHER, qui rédigea l'une et l'autre. Par la suite, les Eglises Luthériennes adoptèrent également trois écrits de LUTHER lui-même : *Le Petit et le Grand Catéchisme*, ainsi que les *Articles de Smalkalde*. Enfin, en 1577, après bien des controverses internes, elles acceptèrent la *Formule de Concorde*. Tous ces documents, réunis dans le *Livre de Concorde*, sont (officiellement du moins) reconnus par toutes les communautés luthériennes dans le monde.

Il en va quelque peu différemment du côté Réformé. Bien que CALVIN lui-même soit l'auteur de plusieurs confessions et catéchismes, les Eglises Réformées des autres pays, sans se contenter de reprendre simplement ses écrits, rédigèrent chacune leur propre confession. Dans son livre *La Confession Réformée au seizième siècle*, Arthur COCHRANE a rassemblé les principales confessions réformées de cette période. Sa table des matières donne les suivantes :

³ Cf. Op. cit., pp. 13 ss.

Les soixante-sept articles de Zwingli (1523) ;
Les Dix Thèses de Berne (1528) ;
La Confession Tétrapolitaine, de 1530 ;
La première Confession de Bâle (1534) ;
La première Confession Helvétique, de 1536 (ou seconde Confession de Bâle) ;
Les Articles de Lausanne (1536) ;
La Confession de Genève (1536) ;
La Confession de Foi de la Congrégation Anglaise de Genève (1556) ;
La Confession de Foi de La Rochelle (1559) ;
La Confession de Foi Ecossaise, de 1560 ;
La Confession Belge de 1561 ;
La Confession Helvétique Postérieure (1566).

Cette liste est pourtant loin d'être complète. COCHRANE n'y mentionne pas tous les Catéchismes datant de la même époque, tels que le *Catéchisme de Genève* de Calvin (1541) ; le *Catéchisme de Heidelberg* (1563) ; le *Catéchisme de Craig* (1581), etc... Notons que toute cette diversité repose sur une profonde unité. Malgré les différences d'accent, la doctrine de base est la même partout. Quoi d'étonnant, dès lors, que plusieurs synodes aient officiellement ajouté les confessions d'autres Eglises à la leur, non afin de les relativiser, mais pour manifester leur communion avec les Eglises sœurs d'autres pays. Les églises Dutch, lors de leur premier synode officiel réuni à Embden (au nord-ouest de l'Allemagne) en 1571, souscrivirent à la *Confession des Eglises de France*, pour que soit manifestée leur mutuelle unité. En 1583, ce sont les Eglises de France qui, rassemblées en synode à Vitry, contresignèrent la *Confession Belge*, et ce dans le même but.

L'usage de la *souscription* remonte aux premières années de la Réforme. Dès 1532, à Fribourg, on demande aux prêtres et moines se destinant à un ministère parmi les luthériens d'adhérer aux *Symboles* anciens et à la *Confession d'Augsbourg*. En 1533, le règlement universitaire de Wittenberg réclame le même engagement de la part de ceux que leur grade de maîtrise prépare à un enseignement dans l'Eglise Luthérienne⁴. Il n'y a là aucun légalisme ; dans l'introduction de la *Formule de Concorde*, il est clairement déclaré : « Les Symboles et autres écrits n'ont point, comme l'Ecriture Sainte, l'autorité de juger ; ils ne sont que des témoignages et des déclarations de foi ; ils montrent comment, aux différentes époques, l'Ecriture Sainte a été comprise et interprétée par les docteurs dans les controverses qui ont agité l'Eglise, et comment les doctrines contraires à

⁴ Cf. J.L. NEVE, *Introduction aux Livres symboliques de l'Eglise luthérienne*, 1956, p. 29.

l'Ecriture ont été rejetées et condamnées⁵ ». Mais alors, dirait-on, pourquoi s'aligner sur des références de second ordre ? De même que, dans l'Eglise ancienne, les « Symboles » exprimaient « l'accord unanime des vrais croyants et de la véritable Eglise en matière de foi », ainsi les Eglises luthériennes considèrent-elles leurs confessions comme « témoignage, déclaration et confession de leur foi, particulièrement en face du papisme, de son faux culte, de son idolâtrie et de ses superstitions, et en face des différentes sectes ».

La même attitude se retrouve dans les Eglises réformées. La communauté anglaise de Francfort fut autorisée à célébrer son culte dans l'édifice de la communauté des exilés francophones, sous la réserve d'utiliser les usages et confessions de foi de cette dernière. « Les ministres et responsables des deux communautés signèrent donc en même temps la Confession de foi⁶ ». Le Synode National de La Rochelle, en 1571, révisa, puis ratifia la *Confession Française*, qui fut signée par tous les pasteurs et anciens présents. A partir de 1573, on exigea de tous les ministres d'Ecosse qu'ils souscrivent à leur confession. Le Synode Provincial d'Armentière (en Belgique) statua que tous les pasteurs devraient signer la *Confession Belge*. A la Conférence de Wezel, en 1568, il fut décidé que tous les candidats au ministère seraient désormais tenus d'approuver oralement la *Confession Belge* et le *Catéchisme de Heidelberg*. Tous les délégués au Synode d'Embsen adhérèrent à la confession, etc...

Répétons que, loin de faire preuve ainsi de légalisme, ces Eglises montraient que, prenant au sérieux leur confession, elles entendaient en assumer la pleine responsabilité.

LA NÉCESSITÉ D'UNE CONFESSION.

Si nous avons énuméré tous ces faits, ce n'est pas seulement pour l'intérêt qu'ils comportent en eux-mêmes (encore que cet intérêt soit réel), mais parce que nous y discernons les signes d'un développement nécessaire et salutaire. L'Eglise a besoin d'une confession, et cela en vertu de plusieurs raisons.

1 — Elle en a besoin *pour sa propre existence*. Afin d'être l'Eglise de Jésus-Christ, elle doit connaître le contenu de sa Foi, en être consciente et, par conséquent, la formuler.

2 — *Au regard du monde*, l'Eglise a besoin d'une confession qui lui serve simultanément : — de *témoignage*, en faisant retentir l'Evangile du Salut ; — et d'*apologétique*, en fermant la bouche de ses détracteurs. Au temps de la Réforme, par exem-

⁵ *La Formule de Concorde*, Ed. « Je sers », Paris, 1948.

⁶ A.F. MITCHELL, *La Réforme en Ecosse*, 1890, p. 124. cf. p. 294.

ple, c'est dans leurs confessions que Luthériens et Calvinistes se défendaient des accusations de révolte et de rébellion portées contre eux.

3 — L'Eglise a besoin d'une confession *pour préserver son unité*. Souvent appelées *Formules d'unité*, les confessions unissent les croyants dans la Foi commune qu'elles servent à exprimer. Telle fut, dans l'Eglise primitive, le rôle des décisions prises par les Conciles dits *œcuméniques*, et, sous la Réforme, celui des confessions.

4 — L'Eglise a besoin d'une confession *pour maintenir la pureté de l'Evangile*. Selon 1 Timothée 3 : 15, l'Eglise doit être « la colonne et le soutien de la vérité » ; elle est donc appelée, *positivement*, à conserver pure — c'est-à-dire conforme à l'Ecriture — sa proclamation de l'Evangile ; mais, *négativement*, à rejeter tout ce qui s'avère contraire à cet Evangile. Cette dernière implication correspond à la fonction « critique » de la confession, fonction qu'elle a toujours exercé. Par la confession : « Jésus est le Christ », l'Eglise primitive exprimait non seulement l'unité de sa foi, mais en même temps sa distance vis-à-vis de la synagogue juive ; de même la confession « Jésus est Seigneur » démarquait l'Eglise chrétienne par rapport à la synagogue hellénistique et au culte impérial.

5 — Enfin, l'Eglise a besoin d'une confession *relativement à sa durée*, tant pour transmettre à la postérité la foi telle qu'elle l'a comprise, que pour saisir le lien qui la rattache aux croyants des générations précédentes, voire des siècles passés

En observant attentivement tous ces arguments en faveur d'une Confession, nous ne tardons pas à découvrir qu'ils se résument en fait à la nécessité pour l'Eglise d'annoncer et de garder l'Evangile, qui est au cœur de ses confessions. Car ils ne s'agit pas avant tout de propositions intellectuelles où s'exprime la philosophie d'un certain nombre de gens : la préoccupation sous-jacente à tous les credos et confessions n'est autre que l'Evangile lui-même. L'Eglise demeure ou tombe avec l'Evangile de Jésus-Christ. Corrompre, diluer ou, ce qui est pire, abandonner cet Evangile revient pour l'Eglise à se perdre elle-même. Ces mots de l'apôtre Paul (Galates 1 : 8) ont toujours profondément impressionné les Chrétiens : « Mais quand nous-mêmes quand un ange du ciel annoncerait un autre Evangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » Telle est bien la raison majeure ayant incité nos pères à rédiger credos et confessions, ainsi qu'à les renforcer par l'usage, entre autres, du serment.

A l'arrière-plan de tout cela se trouve la conviction que le contenu de l'Evangile nous est connu, puisque nous disposons de la *Bible, Parole de Dieu*. Dieu ne nous a pas laissés dans l'obscurité quant à ce que nous avons à croire, mais a révélé sa Per-

sonne et son Plan de Salut dans une Parole entièrement digne de foi. La *Confession Belge* affirme des livres canoniques : « Nous recevons tous ces livres, et ces livres seuls, comme saints et canoniques, afin de guider, fonder et confirmer notre foi ; nous croyons sans restriction aucune tout ce qui s'y trouve contenu. » (Art. 5). De ces mêmes livres, la *Confession de Westminster* déclare qu'« ils ont été donnés, sous l'inspiration de Dieu, comme règle de la foi et de la vie » (1,2), et que « tout le conseil de Dieu, concernant ce qui est nécessaire à sa gloire, au salut de l'homme, à la foi, à la vie, soit se trouve expressément exposé dans l'Écriture, soit peut et doit en être correctement déduit. » (1,6).

Les Réformateurs, parce qu'ils croyaient, outre cela, que leurs confessions reposaient sur ces livres, pouvaient dire, comme LUTHER au sujet des *Articles de Smalkalde* : « Ces Articles, je dois m'y tenir et m'y tiendrai, Dieu voulant, jusqu'à ma mort. « Il m'est impossible d'en renoncer ou modifier aucun⁷ ». De l'article touchant à la justification par la seule foi en Christ, LUTHER écrivit : « Sur cet article, aucun écart ou concession n'est possible ; le ciel et la terre ou tout ce qui est périssable dussent-ils crouler. Car « Il n'y a pas d'autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés », dit saint Pierre (Ac. 4 : 12) ; et « c'est par ses meurtrissures que nous avons la guérison » (Es. 53 : 5). Sur cet article repose tout ce qui fait notre vie, tout ce que nous enseignons contre le pape, le diable et le monde. Aussi devons-nous en avoir une certitude entière et n'en point douter ; sinon, tout est perdu, et le pape et le diable et tout nos adversaires gardent contre nous la victoire et leurs droits⁸ ». Seuls peuvent parler de la sorte des hommes qui, sachant ce qu'ils croient, connaissent leur inébranlable fondement : la Parole même de Dieu.

POINTS DE VUE MODERNES.

C'est précisément à ce point que surgit le grand problème de la théologie contemporaine.

(a) — Au début de notre siècle, l'Eglise est envahie par la *théologie libérale classique*, dont les tenants ne croient plus à la Bible comme Parole de Dieu. Tout au plus la considèrent-ils comme un recueil des expériences spirituelles vécues par les croyants de l'antiquité. Non qu'il n'y ait, certes, beaucoup à retirer de ces expériences, mais elles n'ont rien de normatif : seules sont normatives nos expériences personnelles. Il n'est pas étonnant, dans un tel climat, qu'aucune place n'ait été faite aux credos et confessions. Comme le dit carrément et sans détours

⁷ *La Formule de Concorde*, Op. cit., p. 316.

⁸ Op. cit., p. 292.

un représentant de cette école, le professeur Kenneth EDWARDS, de St. Andrews College : « C'est le droit et le devoir du pasteur que d'interpréter les canons actuels à la lumière de la connaissance et de l'expérience auxquelles l'ont amené, sous la conduite du Saint Esprit, l'étude respectueuse et diligente de la Parole de Dieu »⁹. Le prof. EDWARDS parle encore de Parole de Dieu, et se réclame encore du Saint Esprit, mais dans le contexte de sa théologie libérale, ces termes ont un sens fort différent de celui que l'Eglise y a toujours vue. Cette position ne peut que mener à un effritement total des confessions. Ici, l'Eglise abandonne entièrement la prédication de l'Evangile à l'interprétation arbitraire et subjective du prédicateur isolé. Bien que cela ne lui soit pas plus profitable qu'à Pilate, elle se lave, comme lui, les mains, en protestant de son innocence. L'Eglise devient un club de controverse (BARTH). N'ayant ainsi plus rien de confessionnel ni de confessant, la voici réduite à n'être qu'un lieu pour personne et pour tout le monde où, comme au temps des Juges, chacun fait ce qui lui semble bon.

(b) — Après la première guerre mondiale, une réaction se fit jour, principalement à travers les écrits de Karl BARTH. Cette théologie « *néo-orthodoxe* » qui, à beaucoup d'égard, représente un progrès considérable sur le libéralisme classique, s'accompagna d'un renouveau dans la volonté de prêter attention à la Bible et de la prendre au sérieux comme témoin de la révélation divine. Au lieu de l'expérience humaine, on mit au centre l'auto-révélation de Dieu. On recommença même de se pencher sur les anciennes confessions, que BARTH lui-même définit en ces mots : « Une confession de foi est une formulation et proclamation, faite sur la base d'une consultation et d'une décision communes, de l'intelligence — accordée à l'Eglise dans un certain cadre — de la révélation attestée par l'Ecriture sainte »¹⁰. Il y a de bons éléments dans cette définition. La confession étant, par exemple, considérée comme le fait de l'Eglise, il n'appartient plus au théologien particulier de décider du contenu de l'Evangile. Par ailleurs, la confession, résultant du discernement de la révélation attestée par l'Ecriture, ne dépend plus de l'expérience individuelle. Pourtant, de sérieuses faiblesses trahissent la doctrine barthienne de l'Ecriture. Pour BARTH, en effet, la Bible est en elle-même, non pas la Parole de Dieu, mais un simple témoignage à cette Parole ; témoignage plus qu'humain, sans doute, mais néanmoins faillible : car la Bible contient des erreurs, lesquelles, outre des points accessoires de géographie ou de chronologie, touchent également les domaines religieux et théologiques¹¹. En conséquence, BARTH dénie à la confession tout statut

⁹ K. EDWARDS, *Les Credo et l'Eglise vivante*, 1934, pp. 21 s.

¹⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, I, II, 3, p. 165.

¹¹ Cf. mon livre *La doctrine barthienne de l'Ecriture*, 1962.

juridique, pour n'en retenir que l'autorité spirituelle. La confession ne lie personne dans l'Eglise, pas plus le responsable que le simple laïque : elle nous montre la direction à suivre, comme la voix des pères ; en dernière analyse, c'est à nous de frayer notre propre chemin dans l'interprétation et la compréhension de la Bible.

(c) — Après la seconde guerre mondiale, une réaction opposée se dessine avec le *néo-libéralisme* qui, sans reprendre exactement les thèses du libéralisme classique, s'y apparente dans une grande mesure. Rejetée une fois de plus comme Parole de Dieu, la Bible, parce que remplie de mythes inacceptables pour l'homme moderne, doit être entièrement *démythologisée*, puis *réinterprétée*. Ce courant n'attache évidemment que peu d'importance aux confessions, dont on limite généralement la valeur *au plan formel*. C'est ainsi que John MACQUARRIE peut dire : « Les credos expriment l'identité de la communauté chrétienne ; il suffit, pour s'y joindre, de partager la même foi ; s'associer aux membres de la communauté dans le credo, c'est s'identifier avec eux, participer à leur attitude envers Christ, l'existence, et l'Etre »¹². Voilà qui, à première vue, ne semble pas trop grave ; mais qu'est-ce à dire ? A la même page de son livre, MACQUARRIE dissocie complètement la foi de la « bonne doctrine » : « La foi, davantage qu'une croyance, est une attitude existentielle. » Plus question, dès lors, de chercher à cautionner intellectuellement les propositions des credos¹³. D'ailleurs, quel sens pourrait bien avoir la récitation du credo quand on refuse l'historicité de la naissance virginal ?¹⁴ quand, à peu de chose près, la Résurrection se trouve réduite à l'intuition que les disciples ont eue de la présence de Dieu en Christ ? quand on qualifie l'ascension d'événement purement mythique ?¹⁵ Ici, l'oscillation du pendule revient au subjectivisme intégral.

L'un des aspects les plus déroutants de la situation actuelle tient à ce que la plupart de ceux-là mêmes qui se livrent à de pieuses considérations sur les confessions refusent de les prendre au sérieux. Selon l'expression courante, nous devons tout envisager « *eschatologiquement* ». Comme l'écrit Rhys A. MILLER : « L'important, c'est de réaliser que cette tâche (à savoir : constituer les formulations autorisées de la foi), toujours inachevée, le restera jusqu'à la « *Parousie* » (Seconde Venue). L'Eglise doit constamment, à la lumière des progrès de l'expérience chrétienne, réviser ses connaissances et reformuler ses doctrines, afin de vivre — *ecclesia semper reformanda* — dans un état d'incessante réformation »¹⁶. De tels propos sonnent bien, et s'avè-

¹² J. MACQUARRIE, *Principes de théologie chrétienne*, 1966, p. 366.

¹³ *Op. cit.*, p. 365.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 258 ss.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 266.

¹⁶ *Art. cit.*, p. 5.

rent en grande partie vrais. Mais d'après la façon dont M. MILLER utilise la notion d'eschatologie, nous ne possédons ni credo fixe, ni formulations arrêtées, ni doctrines définies ; doctrinalement et confessionnellement, nous sommes perpétuellement en mouvement. Il n'est pas surprenant que l'article taise toute référence à la Bible, à son autorité, à sa crédibilité. Il ne nous reste pour point d'ancrage que la foi en Jésus-Christ, foi au sens de confiance. M. MILLER l'admet lui-même : « la confiance, bien sûr, comporte un élément de croyance implicite », mais il s'empresse d'ajouter : « non pas une déclaration de foi verbale, mais une foi semblable à celle qu'éprouvent la femme envers son mari, le soldat envers son supérieur, le passager d'un avion envers son pilote. « Nous devons admettre qu'il y a, ici encore, une bonne part de vérité ; le centre du Christianisme est une foi personnelle en Jésus-Christ. Mais alors qui est Jésus-Christ ? D'emblée, cette question inévitable nous ramène à celle de la Bible, de son autorité, de sa crédibilité.

Toute l'attitude moderne conduit à un profond relativisme. M. MILLER conclut son article par ces mots : « Qui donc se plaint de ne pas parvenir à comprendre la doctrine de la Trinité, recule devant la naissance virginale, s'interroge sur la résurrection corporelle, le péché originel, la prédestination, le jugement dernier ou d'autres mystères ? Qu'il lui suffise de dire : « Je veux suivre Jésus-Christ et lui confier ma vie, à Lui et à Dieu, qui est son Père et le mien » pour garder toute souplesse et ouverture d'esprit quant aux autres doctrines théologiques. » A cette lecture, on s'étonne que Paul et les autres se soient tellement préoccupés de la « *didachê* » (enseignement, doctrine) transmise par leurs épîtres à l'Eglise de leur époque et de tous les temps ; on s'étonne, en somme, que Dieu ait eu l'idée de nous donner une si grosse Bible.

CONFESSION ET UNION D'ÉGLISES.

Etant donnée l'attitude des théologiens et dirigeants d'Eglise telle que je viens de la décrire, on ne peut s'étonner des problèmes soulevés par la confession dans les débats œcuméniques, et surtout dans les négociations d'unité. Par bonheur, il est généralement ressenti comme nécessaire à l'Eglise unie de posséder une base doctrinale, à laquelle, simultanément, bien peu désirent être liés : tout membre des diverses Eglises sur le point de s'unir doit au contraire pouvoir entrer dans l'Eglise unie. Il en résulte habituellement une sorte de compromis conçu de manière à ce que puissent ensemble souscrire à ses formulations les évangéliques et les libéraux, ces derniers moyennant un procédé qui fut toujours le leur : réinterpréter les termes pour y trouver leur opinion. La tâche des uns et des autres est d'ordi-

naire à ce point facilitée que la nouvelle base doctrinale ne lie plus personne. On soulignera dans l'introduction son autorité spirituelle, en excluant toute allusion à son autorité juridique.

D'un côté, cette évolution n'a rien que de compréhensible ; les nouvelles stipulations ratifient la situation que, depuis des années, les Eglises connaissent chaque fois qu'elles s'unissent. De ce point de vue, rien n'a vraiment changé ; on pourrait même dire que les choses se sont améliorées. Mais par ailleurs, des transformations importantes ont eu lieu, qui aggravent effectivement la situation. D'abord, les Eglises d'origine, ou tout au moins plusieurs d'entre elles, possèdent une confession claire. L'Eglise Presbytérienne, par exemple, a pour base doctrinale la *Confession de Westminster*. Ensuite, dans ces Eglises d'origine, ou en tout cas dans plusieurs, la confession comporte officiellement une contrainte ; certes, chacun sait que souvent, tout n'est que formalité. Dans la plupart des Eglises Presbytériennes, l'adhésion à la *Confession de Westminster* se résume à un *Acte* soi-disant *Déclatoire* qui en affaiblit considérablement la portée. Mais toujours est-il — et c'est là l'important — que ces Eglises reconnaissent, ne serait-ce que formellement, le caractère contraignant de leurs confessions. Il en va de même dans la plupart des Eglises Anglicanes. La présence, aujourd'hui encore, des *Trente-neuf Articles* à la base de l'Eglise d'Angleterre, fournit à l'évêque J. C. RYLE, un excellent argument en faveur de son attachement à cette Eglise, pourtant corrompue sur tant de points par le libéralisme et la catholicisation. Voici ce qu'il écrit : « Une chose est claire dans mon esprit : nous ne devons sous aucun prétexte abandonner l'Eglise d'Angleterre ; non ! et cela, aussi longtemps que ses *Articles* et ses *Formulaires* ne seront ni altérés ni changés ; indigne et lâche est le matelot qui largue la chaloupe et quitte le navire tant qu'il reste un seul espoir de le sauver. Tout aussi lâche est à mes yeux l'homme d'église protestant qui parle de s'en aller parce que tout n'est pas en ordre à bord de notre Eglise. Alors même qu'une partie de l'équipage se compose de traîtres, et qu'une autre sommeille ! Alors même que le vieux bâtiment fait eau, que le grément cède en plusieurs endroits ! Je le répète, il y a beaucoup à faire. La vie n'a pas déserté le navire, pas plus que le grand Pilote ne s'en est absenté. Le compas de la Bible est encore sur le pont ; des matelots fidèles et capables continuent d'y œuvrer. Aussi longtemps que nos *Articles* et *Formulaires* échappent à la catholicisation, restons attachés au navire »¹⁷.

Que nous soyons ou non d'accord avec tout ce que dit RYLE, il évoque un point capital en mentionnant le fait que son Eglise, reposant encore sur ses *Articles* et *Formulaires*, est toujours — officiellement du moins — une Eglise Réformée. Dans le cadre

des Unions actuelles, cette idée a complètement disparu ; non que les confessions soient purement et simplement évacuées : quand une Eglise Presbytérienne s'unit avec d'autres Eglises, la *Confession de Westminster* demeure officiellement l'une des confessions de la nouvelle Union d'Eglises. Mais curieusement, des gens qui n'auraient jamais toléré d'être soumis à la *Confession de Westminster* se montrent soudain généreux au point de vouloir adopter, outre cette Confession, toutes les Confessions du temps de la Réforme. C'est ainsi, par exemple, qu'en 1965, l'Eglise Presbytérienne Unie des U.S.A. amenda sa constitution pour y inclure la phrase suivante : « Cette Eglise, sous l'autorité des Ecritures et dans la tradition de l'Eglise une, catholique, et universelle, prend pour guides le *Symbole de Nicée*, le *Symbole des apôtres*, la *Confession d'Ecosse*, le *Catéchisme de Heidelberg*, la *Confession Helvétique postérieure*, la *Confession* et le *Petit Catéchisme de Westminster*, la *Déclaration de Barmen* et la *Confession de 1967* »¹⁸. En Australie, les projets d'union suivent la même ligne¹⁹.

Il n'est, certes, pas bien difficile, d'être si généreux : l'Eglise que ne lie aucune confession peut aisément les accepter toutes. La question est de savoir pourquoi les Eglises Presbytériennes Unies se sont limitées aux confessions réformées, sans accepter aussi les Confessions luthériennes. Pourquoi surtout ne se sont-elles pas élargies aux décisions du Concile de Vatican II, si riches d'informations bibliques ?

UNE EGLISE « CONFESSIONNELLE ».

Nous croyons que, pour demeurer fidèle, une Eglise doit être *confessionnelle*. Il n'est pas rare, de nos jours, d'entendre la rectification suivante : Non pas une église *confessionnelle*, mais une église *confessante*. Faux contraste, une fois de plus. Assurément, l'Eglise doit être une église *confessante* ; et cela même en priorité : il lui faut proclamer avec force l'Evangile de Jésus-Christ dans le contexte contemporain ; elle doit apporter la Parole de Dieu comme une réponse aux besoins de son temps ; l'orthodoxie d'une Eglise qui se contenterait d'avoir une confession, sans la confesser, ne serait qu'une orthodoxie morte. Mais cette église *confessante* a besoin d'un message clair et net à confesser, et c'est là qu'intervient l'idée de « *confession* ». Notre message ne relève pas uniquement d'aujourd'hui, mais repose sur l'Ecriture, Parole de Dieu. Nous en connaissons le contenu essentiel puisque, tout au long des siècles, l'Eglise, en étudiant la Bible et en combattant les hérésies, l'a formulé dans sa confession. Ainsi,

¹⁸ A. COCHRANE, *Op. cit.*, p. 8.

¹⁹ Cf. *The Ecumenical Review*, vol. 22, N° 3, p. 265.

parce qu'elle ne découvre pas aujourd'hui son message pour la première fois, l'Eglise *confessante* doit être en même temps *confessionnelle*. Quoiqu'elle puisse avoir à l'*appliquer* de façon nouvelle, son message lui est déjà connu. La confession qui sert à l'exprimer reste donc pour l'Eglise la bannière qu'elle présente au monde avec ces mots : « *Voici la vérité que nous confessons, et pour laquelle nous sommes prêts à offrir nos vies.* »

Si tel est le sens de la confession — or, à n'en pas douter, c'est ainsi que l'Eglise l'a toujours comprise —, alors l'Eglise doit la considérer très sérieusement. Car comment peut-elle en même temps dire : « *Voici notre bannière !* » et laisser à chacun le soin de l'interpréter à sa façon, comme la liberté de s'en détourner, voire de la mépriser ? L'Eglise peut-elle simultanément brandir cette bannière et désirer n'en être pas embarrassée ? N'est-ce pas son devoir que de demander à ses ministres, qui ont à prêcher la Parole de Dieu à l'Eglise et au monde d'aujourd'hui, de le faire conformément à cette bannière ? Et ne devrait-elle pas attendre la même promesse de ses autres responsables ? L'autorité spirituelle de la confession ne réclame-t-elle pas sa confirmation par une discipline ecclésiale montrant que l'Eglise la prend au sérieux ?

Naturellement, l'engagement ne renforce pas l'autorité de la confession. Les responsables d'église n'*accordent* pas autorité à la confession parce qu'ils la contresignent, mais ils la contresignent parce qu'ils reconnaissent son autorité. En dernier ressort, cette adhésion n'est rien d'autre qu'une réitération sincère et personnelle de la confession, c'est-à-dire un acte par lequel le signataire déclare ouvertement : « *Telle est, à moi aussi, ma confession.* »

Il ne s'agit pas pour autant de tomber, avec l'exagération propre à tous les « ismes », dans l'*erreur* d'un *confessionnalisme* unilatéral tenant la confession pour sa norme suprême : une telle position irait tout à fait à l'encontre de la Réforme, dont les Eglises ont toujours clairement et fermement déclaré n'avoir d'autre norme ultime que l'Ecriture. Dans les paragraphes introduisant la *Formule de Concorde*, on peut lire :

« *Nous croyons, enseignons et confessons que les livres prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent la seule règle ou norme selon laquelle toutes les doctrines et tous les docteurs doivent être appréciés et jugés. Il est écrit, en effet ; « Ta Parole est une lampe à mes pieds, et une lumière sur mon sentier. » (Ps. 119 : 105). Saint Paul dit de même (Gal. 1 : 8) : « Quand bien même un ange du ciel viendrait annoncer un autre Evangile, qu'il soit anathème ! »*

Quant aux autres écrits, soit des Pères, soit des docteurs modernes, quel que soit leur nom, ils ne doivent jamais être mis sur le même rang que les saintes Ecritures. Ils doivent tous être subordonnés à celles-ci et n'être cités qu'à titre de témoins attestant dans quelle mesure et en quels lieux la doctrine des Prophètes et des Apôtres a été conservée dans son intégrité après le siècle apostolique. »

Ce dernier paragraphe fait, bien sûr, allusion aux Pères de l'Eglise. Vient ensuite un passage où les Eglises luthériennes déclarent adhérer aux trois credos œcuméniques « composés pour exprimer l'accord unanime des vrais croyants et de la véritable Eglise en matière de foi. » Ces Eglises reçoivent pareillement les confessions luthériennes, « comme témoignage, déclaration et confession de notre foi particulièrement en face du papisme, de son faux culte, de son idolâtrie, et en face des différentes autres sectes. »

Mais tout cela n'est possible que dans la mesure où ces credos et confessions sont conformes à l'Ecriture elle-même. Le document se poursuit en ces termes :

« Ainsi, nous maintenons rigoureusement la différence qui sépare les écrits sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament d'avec tous les autres écrits. La sainte Ecriture reste la seule règle et la seule norme ; elle seule a l'autorité de juger ; elle est comme la pierre de touche à laquelle il faut éprouver toutes les doctrines pour reconnaître si elles sont bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses. Quant aux Symboles et aux autres écrits dont nous avons fait mention, ils n'ont point, comme l'Ecriture sainte, l'autorité de juger ; ils ne sont que des témoignages et des déclarations de foi ; ils montrent comment, aux différentes époques, l'Ecriture sainte a été comprise et interprétée par les docteurs dans les controverses qui ont agité l'Eglise, et comment les doctrines contraires à l'Ecriture ont été rejetées et condamnées. »

De semblables affirmations se retrouvent dans presque toutes les confessions réformées. Témoin, l'Article VII de la *Confession Belge* :

« Nous croyons que les saintes Ecritures contiennent toute la volonté de Dieu, et qu'elles enseignent suffisamment tout ce que l'homme a besoin de croire pour son salut... Personne, fût-il apôtre, n'a le droit d'enseigner autre chose que ce que nous apprenons aujourd'hui des Ecritures (Gal.

1 : 8)... Nous ne pouvons attacher à aucun écrit — quelque saint qu'en ait été l'auteur — la même valeur qu'à l'Ecriture divine, pas plus que nous ne pouvons égaler tradition, multitude, ancienneté, succession chronologique ou personnelle, conciles, bulles ou décrets à la Vérité de Dieu, laquelle Vérité domine tout. »

Citons encore la *Confession de Westminster* :

« Le juge suprême par lequel doivent être déterminées toutes les controverses religieuses, auquel doivent être soumis tous les décrets conciliaires, avis d'écrivains, doctrines humaines, esprits particuliers, et à la sentence duquel nous devons nous conformer n'est autre que le Saint Esprit parlant dans l'Ecriture. »

La Confession elle-même n'étant que dérivée, son autorité l'est aussi. C'est pourquoi le confessionnalisme doit être rejeté dans son principe.

La nécessité de ce rejet tient aussi à des raisons pratiques. Le confessionnalisme conduit, par l'intermédiaire du formalisme et du littéralisme, à une négation de la conscience, comme le montre Charles HODGE²⁰. Bien qu'acceptant, quant à lui, l'ensemble de la *Confession de Westminster*, HODGE ne pense pas que souscrire à une confession signifie qu'il faille adhérer à tous ses articles : outre que, d'après lui, telle n'ait jamais été la pensée de l'Eglise (ou tout au moins de son Eglise), cela serait impraticable. Etant données ses dimensions, la confession renferme des propositions sans lien direct avec ce qui, pour HODGE, constitue le « corps de doctrine » ; c'est à ce « corps de doctrine » exposé dans la confession que nous lie notre engagement. HODGE le définit comme *Système augustinien-calviniste* comprenant trois catégories de doctrines :

a) — celles communes à tous les Chrétiens, catholiques inclus, et que résument les Credo ;

b) — celles qui, communes à tous les protestants ; les distinguent de Rome ;

c) — celles enfin qui, spécifiques des Eglises Réformées, les différencient des Eglises Luthériennes, d'une part, et Arminiennes, de l'autre. « Quinconque, dit HODGE, accepte les éléments de ces diverses catégories adhère à l'intégralité du corps de doctrine contenu dans la *Confession de Westminster*, à laquelle il peut souscrire, dès lors, sans professer rien d'autre. » Nous sommes entièrement d'accord avec lui, mais nous ajouterons

²⁰ Cf. l'article de HODGE sur *L'adoption de la Confession*, réédité dans cette revue, N° 14, mai 1970.

immédiatement que cela, toute Eglise Réformée *doit* l'exiger de *chacun de ses responsables*. Aucune Eglise ne peut se contenter de moins, sans non seulement trahir ses objectifs, mais encore engendrer le chaos.

Il est, certes, possible qu'afin de s'unir à d'autres, une Eglise souhaite abrégier sa confession d'après la base doctrinale envisagée pour cette union : cela fait partie de ses prérogatives. Mais ce qu'il faut réclamer de cette Eglise, c'est qu'une fois ses critères adoptés, elle s'y tienne, en les prenant au sérieux. Le malheur, dans notre situation moderne, est que la voix de l'Eglise n'a plus rien d'unanime. Au sein d'une même communauté, qui n'entend s'affronter les avis contradictoires ? Ce que l'un proclame être le message de la Parole de Dieu, tel autre le réinterprète ou le nie ! Est-il étonnant, dans ce contexte, que l'Eglise partage la confusion du monde et qu'aux yeux de tous, chrétiens ou non, le discours de l'Eglise ait de moins en moins d'importance ?

L'AVENIR DE L'ÉGLISE.

Il n'est, pour l'Eglise d'aujourd'hui, qu'un seul avenir, consistant à se remettre à l'école de sa propre confession. Le plus grave, à l'heure actuelle, est que beaucoup d'Eglises semblent prêter plus d'attention aux problèmes du monde qu'à leur propre message et à leur propre foi. Mais comment donc l'Eglise peut-elle venir en aide au monde, avec tous ses problèmes, si elle n'est pas certaine de son message, c'est-à-dire de sa confession ?

Aux jours de la Réforme, il en allait autrement ! Voici ce que déclaraient les pères de la Réforme en Ecosse dans la préface de leur première confession :

« Nous embrassons en toute humilité la pureté de l'Evangile de Christ, seule nourriture de nos âmes, et qui pour cela nous est tellement précieuse que nous endurerions les pires souffrances du monde plutôt que d'en être privés. Nous avons en effet l'entière certitude que quiconque écarte Christ, ou en rougit en présence des hommes, se verra de même écarté devant le Père et devant ses saints anges. C'est pourquoi, par l'assistance du glorieux Esprit de notre Seigneur Jésus-Christ, nous voulons persévérer jusqu'à la fin dans la confession de notre foi ».

Telle est la place de la confession dans une Eglise Réformée. Tel est, plus que jamais aujourd'hui, notre besoin.

Bibliographie

Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique, par G. VAHANIAN, Les Editions du Cerf, 1977, 21 x 27, 178 p.

Après une réflexion sur *La mort de Dieu*, Gabriel VAHANIAN oriente ici son analyse vers un espoir de réconciliation entre l'Eglise et la technique. Espoir d'autant plus fondé pour lui que « à l'inverse de la science et de son naturalisme, qui, coinçant l'homme dans l'ordre des choses, cherchent à biffer la foi, la technique redonne à l'homme l'instinct du religieux ». Car le point commun fondamental entre religion et technique n'est autre que l'*utopisme*, dans lequel Gabriel VAHANIAN voit le trait qui fait la particularité de toute réalité humaine, l'Homme étant une espérance de l'homme.

Or technique et religion doivent servir, par des voies différentes, à maintenir cet utopisme fondamental que toutes les systématisations tendent à supprimer. C'est pourquoi l'avenir de l'Eglise passe par la technique et l'avenir de la technique demande une révolution ecclésiale.

Pour nous faire saisir la nécessité d'un tel processus, VAHANIAN commence par mettre en lumière la désuétude du christianisme. La solution n'est pas à chercher dans la tentation qui semble secouer le christianisme contemporain, celle de la dissolution dans le sécularisme, mais dans le fait d'assumer la définition religieuse du phénomène technicien ; seule cette voie permettra de retrouver, d'actualiser l'essence du christianisme qui n'est autre qu'une conception eschatologique du monde, de l'homme, en même temps que de Dieu, faisant de la réalité humaine l'épreuve de l'altérité de Dieu.

Distinguant soigneusement idéologie et eschatologie, VAHANIAN peut souligner que la visée eschatologique est axée sur la plénitude. C'est alors la notion d'*eschaton* qu'il convient d'approfondir et en particulier l'*eschaton* en tant que *novum* : avènement de l'homme à l'humain, pour parvenir à cette vérité de la foi : en Christ, horizon de l'homme (*eschaton*), l'humain en est aussi la prolepse (*novum*).

Il convient de conserver présente l'idée que l'homme est événement de Dieu, l'utopie événement du Royaume et le *novum* événement de l'*eschaton* pour que la technique prenne sa véritable valeur et sa véritable place ; neutre par essence, elle ne peut qu'assister le passage de l'homme à l'humain. Si l'on comprend que l'humain ne se réduit pas à la technique « il n'est pas exclu du tout que la technique confronte l'homme à l'humain et l'engage dans une nouvelle aventure de cette altérité de Dieu, dont le corps de l'homme est l'instrument, l'événement, l'incarnation ». Car le sacré n'habite plus la nature, mais l'utopie définie par VAHANIAN comme « réconciliation de la transcendance et de l'immanence dans un « faire dire » qui est le lieu même d'une eschatologie de l'incarnation ».

L'Eglise doit donc configurer ses structures aux structures de la société technicienne. Certes, l'utopie n'est pas le Royaume. L'utopie est au Royaume ce que la nature est à la Création, ce que l'histoire est à la rédemption, ce que la chair est à l'esprit. Mais encore faut-il que le christianisme « se dote d'une ecclésiologie qui ne méprise pas le monde de la technique, qu'il se dote de l'ecclésiologie nécessaire pour franchir le seuil de la société technicienne ».

Seule une ecclésiologie à résonnance plérômatisque ou si l'on préfère chrismatique, fondée sur la *koinonia*, est apte, selon VAHANIAN, à faire face au pluralisme syncrétiste d'une civilisation technicienne.

Telles sont les idées principales de ce livre qui, il faut bien l'avouer, reste souvent obscur.

Jean BRUN.

« *Le Mal Français* », d'Alain PEYREFITTE. (Plon, décembre 1976.)

Il serait stupide de ne pas lire ce livre par parti-pris politique. S'il est vrai que l'auteur a été secrétaire-général de l'U.D.R. et qu'il est pour la huitième fois (si nous comptons bien) ministre de la V^e République, sa pensée mérite de toute façon la plus grande attention par la richesse de son information, la hauteur de ses vues et la sérénité de son expression. Une fois de plus, Alain PEYREFITTE se signale par son érudition, sa pénétration, son aptitude à traiter des problèmes de société et sa manière d'écrire toujours limpide.

Le « mal » français est ancien et depuis Louis XIV il n'est guère de régimes qui ne l'aient périodiquement réactivé et parfois aggravé. Il est le fruit d'un pouvoir politique trop centralisé, voué à une bureaucratie paralysante par sa prétention à juger de tout et à tout organiser. En conséquence, les citoyens sont condamnés à l'irresponsabilité et l'Etat lui-même à l'immobilisme, quel que soit — à très peu près — le gouvernement en place. Manifestations du « mal » ainsi diagnostiqué : chez la quasi totalité des français réduits à n'être que les « administrés », la perte du sens civique, la peur de l'initiative, une mentalité d'assistés, une passivité grognonne que des crises anarchisantes parviennent seulement à secouer sans résultats positifs ; et, chez « les hommes publics », aux différents niveaux du législatif, de l'exécutif et de l'administratif, une impuissance de fait, mal dissimulée par un exercice maladroitement autoritaire de leurs pouvoirs.

Ne serait-ce que parce que la plupart de nos concitoyens, qu'ils soient de gauche, du centre ou de droite, souffrent de ce « mal » national, sa dénonciation par Alain PEYREFITTE sera peut-être jugée par certains comme allant de soi. Ce qui n'est pas banal en tout cas c'est sa description et l'analyse de ses causes telles qu'en a été capable un homme qui est à la fois un historien, un sociologue et un politique. *Le mal français* fourmillent de rappels éclairants, d'anecdotes, de souvenirs personnels. Grâce à son auteur, on connaît mieux l'Ancien Régime, les Révolutions, les deux Empires, les cinq Républiques au fil desquels s'est faite l'histoire de la France ; on pénètre dans l'intimité de l'Elysée et de Matignon depuis 1958 ; on visite la France contemporaine en découvrant certains de ses problèmes cachés.

Les protestants trouveront sans doute un intérêt particulier à lire ce livre de l'actuel Garde des Sceaux. Pour lui, en effet, le « mal » français est originellement un « mal » latin, romain. C'est avec une évidente complaisance qu'il note (à son tour) le branle donné par la Réforme aux pays qui l'ont acceptée ou se sont pour le moins laissés influencer par elle. Pendant un moment l'auteur s'essaie à la théologie : la Réforme ayant appelé l'homme à se situer personnellement aux plans de la religion et de la morale, a fait naître les sociétés vraiment démocratiques, vivantes et actives, dotées ainsi de la possibilité de progrès en tous domaines dans la paix civile.

Seule la conclusion de l'ouvrage est proprement politique. Mais elle s'intitule avec prudence « *Esquisse d'une thérapeutique* ». A notre avis, la seule critique qui puisse être raisonnablement faite à Alain PEYREFITTE est qu'il laisse de côté certains aspects du « mal » français que d'autres bons esprits ont bien le droit d'estimer essentiels. Quels sont les inconvénients du libéralisme économique ? Comment les français défavorisés perçoivent-ils l'énorme disparité des revenus dans notre pays et qu'en résulte-t-il pour

« le moral de la nation » ? L'auteur ne répond guère à ces questions. Il est vrai qu'il n'a prétendu ni tout dire ni même tout savoir.

Alfred RICHARD-MOLARD.

Histoire des protestants de France. 1 Volume de 480 pages, chez Privat, éditeur à Toulouse, 1977 (145 F.)

Admirablement présenté, avec de nombreuses illustrations, cet ouvrage apporte une synthèse à laquelle ont collaboré des chercheurs tels que D. ROBERT, JOUTARD, B. VOGLER, J. ESTEBE, etc... Le tout comporte une mine de renseignements difficilement accessible ailleurs ou dans des ouvrages épuisés.

Il faut bien comprendre l'intention des auteurs : il ne s'agit pas d'une *Histoire des Eglises protestantes*, ni même d'une *Histoire du Protestantisme*, dans le sens où E. LÉONARD en a traité. Le point de vue sociologique est prépondérant. Le gros avantage est que le protestantisme français contemporain est largement étudié, ce qui comble une lacune bibliographique considérable.

Inversement, le point de vue de la théologie et de la piété nous semble vraiment sacrifié. Alors que le protestantisme est avant tout l'école de la Bible, il n'y a rien sur la Bible d'OLIVETAN, pas plus que sur celle d'OSTERVALD, sur SEGOND, DARBY ou la Synodale... Les ouvrages de piété qui ont eu secondairement une influence spirituelle (*les Consolations contre le mort* de DRELINCOURT, par exemple, — 40 fois éditées —) ne sont pas cités. L'étude de CALVIN lui-même est exagérément réduite, et on aurait bien de la peine, à l'aide des quelques pages consacrées à la pensée calvinienne, à entrer un peu sérieusement dans la compréhension de l'esprit réformé.

Sans doute, la part faite à la littérature et à l'art est-elle trop succincte. Quelle différence avec les pages lumineuses de Raoul STEPHAN dans l'*Epopée Huguenote* (un ouvrage injustement oublié dans la Bibliographie) !

Nous aurions aimé que le rôle des Psaumes, comme expression de la louange du Seigneur dans toutes les circonstances de la vie, ait été mieux souligné. Sans le chant des Psaumes, les huguenots paraîtraient tristes...

Les passages sur la famille et sur la structure presbytérienne de l'Eglise sont par contre remarquables.

Les pages consacrées au XIX^e siècle nous laissent un peu sur notre soif. Sous l'accumulation des détails, les perspectives essentielles nous semblent brouillées. Deux réalisations ont polarisé plus que toutes autres l'attention spirituelle de milliers de protestants : La *Mission* et les *Asiles de La Force*. Or, Eugène CASALIS et François COILLARD ne sont pas même nommés, pas plus que John BOST. La lacune concernant la plus grande œuvre sociale du protestantisme français est invraisemblable !

Nous ne discuterons pas les pages consacrées au protestantisme actuel. On ne peut guère, en telle matière, échapper au subjectivisme. Le tableau brossé rendra de grands services, en ce qui concerne l'Eglise réformée de France et le protestantisme alsacien. L'étude du luthéranisme de « l'intérieur » et des autres milieux en dehors de l'E.R.F. n'est pas même esquissée. Signalons enfin l'intérêt de l'orientation bibliographique, indispensable pour compléter celle de LÉONARD.

F. GONIN.

Claude F. MOLLA : *Le quatrième Evangile* ; Editions Labor et Fides, 1977, 300 pages.

L'Evangile selon saint Jean a toujours eu une place un peu à part dans la pensée chrétienne. La dogmatique classique a abondamment utilisé les

écrits pauliniens et en revanche s'est implicitement méfiée d'une pensée johannique souvent qualifiée de mystique ou contemplative. Il est bien vrai que l'on a fait dire beaucoup de choses à cet évangile et l'on a émis toutes sortes d'hypothèses sur l'origine de ce livre.

C'est pourquoi on peut être reconnaissant à Claude MOLLA de la prudence dont il fait preuve quant à l'auteur ou au milieu dans lequel l'évangile a été écrit. Ainsi passe-t-il en revue les différents courants de pensée qui pourraient avoir influencé les origines de cet évangile : PHILON, mandéisme, hermétisme, etc. Mais il ne se contente pas de montrer quelque scepticisme envers ces hypothèses ; il en conclut que *le Quatrième Evangile a vu le jour dans une communauté de disciples dont la majorité était d'origine juive* (page 12). Il ajoute cette remarque importante : *le texte johannique suppose ainsi deux niveaux de lecture : l'un se réfère à la vie concrète, aux gestes étonnants et aux paroles significatives de Jésus ; l'autre tenant compte du monde ambiant et de son contexte culturel se doit de s'attacher à saisir ce que signifie pour la communauté de la fin du I^{er} siècle la présence en son sein du Christ ressuscité qui n'est autre que le crucifié* (page 12).

Claude MOLLA montre une semblable prudence quand il parle de l'auteur : il lui paraît difficile de suivre la thèse classique qui en ferait Jean, fils de Zébédée ; en revanche il lui semble qu'il faille situer cet auteur dans un milieu proche des témoins oculaires du Christ.

Mais, bien sûr, ce qui est le plus important c'est le commentaire lui-même. En trois cents pages Claude MOLLA n'a pas la prétention de redire et citer tout ce qui a déjà été écrit. Il se refuse aussi à faire de l'original à tout prix ; en revanche il reprend ce qu'il y a de plus solide comme interprétation. A première vue ce commentaire peut paraître banal : en fait il reprend le texte de l'intérieur, et sait en redonner toute la substance.

Ce livre ne s'adresse pas au spécialiste : on ne trouvera pas de mots grecs et donc des discussions philologiques. Cela ne diminue en rien son mérite et son intérêt. Je pense qu'il est à l'heure actuelle une des meilleures introductions à la lecture de l'Evangile johannique. Il est recommandé à tout fidèle, à tout amateur de la Parole de Dieu, puisqu'aucune formation linguistique n'est requise. Sa lecture est aussi recommandée au théologien professionnel qui, au travers de ce commentaire, pourra sans doute retrouver un peu de la fraîcheur du texte évangélique, fraîcheur souvent disparue dans une étude trop aride. En tout cas, un commentaire solide.

Alain G. MARTIN.

Racines, d'Alex HALEY (Editions ALTA, 1977).

Il faut beaucoup de temps pour lire les 497 pages de cet ouvrage d'autant que sa lecture donne souvent envie d'excursionner dans les livres d'histoire, les cartes de géographie, les travaux d'ethnologie et certains documents politiques. C'est que le projet de l'auteur, un noir américain d'aujourd'hui, journaliste en renom aux U.S.A., a été d'une rare ampleur : remonter par delà cinq générations d'ascendants jusqu'à son ancêtre africain, Kounta Kinté, déporté comme esclave en Maryland en 1767.

La genèse de ce projet mérite elle-même d'être contée. Un jour, au British Museum, devant la pierre de Rosette grâce à laquelle CHAMPOLLION parvint à interpréter les hiéroglyphes, Alex HALEY, dans l'éclair d'une illumination, acquiert la conviction qu'il pourra retrouver ses « racines » africaines en remontant de proche en proche dans sa généalogie. Cette généalogie, les vieilles femmes de sa famille la lui ont livrée par bribes lorsqu'il était enfant. A partir de là, pour l'auteur, douze années de recherches en tous genres et de voyages en Amérique, en Europe et en Afrique. Sa récompense tient du miracle. Il se retrouve finalement en Gambie, dans le village même de son lointain aïeul Kounta Kinté, où un soir, sa filiation est solennellement reconnue et célébrée par ses parents africains selon le rituel ancestral de la réintégration dans la tribu.

La boucle exploratoire étant ainsi fermée, Alex HALEY ne s'est pas encore autorisé à écrire. Il a tenu préalablement à retrouver tous les lieux où ses ascendants avaient vécu et souffert le long martyre de l'esclavage. Haut fait de conscience professionnelle et de piété filiale, il fait lui-même dans la cale d'un cargo la traversée de l'Atlantique d'Afrique en Amérique.

On ne peut s'étonner que « *Racines* » ait eu, ait encore aux Etats-Unis bien davantage qu'un succès littéraire. L'ouvrage d'Alex HALEY y produit l'effet d'un électrochoc. Cette histoire de la traite des noirs et de la cruelle servitude qu'ils ont connue pendant près de cent cinquante ans, sous la menace des chaînes et du fouet, de leur vente et de la désintégration de leurs familles, est une révélation pour beaucoup d'américains — et pour beaucoup d'européens — peut-être enclins à penser que *La case de l'oncle Tom* était seulement une œuvre d'imagination. Il n'est pas jusqu'aux noirs américains — ils sont 25 millions — que « *Racines* » ne bouleverse. Grâce à ce livre, bien difficile à étiqueter, nombre d'entre eux découvrent la donnée originelle de leur identité. Autrement dit, l'ouvrage d'Alex HALEY ne manque pas d'avoir un impact spirituel et social important. Le feuilleton télévisé tiré de *Racines* a été vu par 90 millions d'américains blancs et noirs.

Si *Racines* avait été édité en plusieurs volumes, ceux-ci se seraient intitulés successivement : *La vie quotidienne des noirs de la Haute Gambie au XVIII^e siècle* — *Comment les négriers capturaient et déportaient les noirs d'Afrique* — *L'esclavage des noirs dans les plantations du Sud des Etats-Unis* — *L'abolition de l'esclavage en Amérique du Nord* — *Promotion d'une famille noire issue de l'esclavage*.

On ne peut rendre compte du talent de l'auteur en quelques phrases. Il y a chez Alex HALEY toutes les qualités de l'intellectuel américain de haut niveau : l'esprit scientifique, la probité, la sobriété de langage. Et l'on perçoit également chez lui les dons du « griot » africain, détecteur du sens profond des choses, de leurs résonances dans un monde où l'on ne distingue pas les vivants des morts, les hommes des animaux, les êtres animés des arbres, des vents et des pluies. Ces aptitudes font d'Alex HALEY un conteur merveilleux.

Nous voyons mal qu'un quelconque lecteur de *Racines* puisse s'éloigner de ce « monument » sans avoir rien appris, sans avoir été remué et relancé dans sa réflexion, sans avoir voyagé bon gré mal gré dans un univers où s'entremêlent rêves ensorcelants et insupportables cauchemars.

La traduction de Maud SISSUNG est si bonne qu'à lire le *Racines* publié par Alta, on prendrait Alex HALEY pour un excellent écrivain français.

Alfred RICHARD-MOLARD.

L'Evangile de Jean, M.E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, Editions du Cerf, 1977, 564 pages.

Après la *Synopse des Quatre Evangiles*, après son commentaire, après la *Concordance du Nouveau Testament*, voici que paraît dans le même format et dans la même présentation un peu impressionnante, un commentaire du Quatrième Evangile. Il n'est certes pas le premier, mais c'est sans doute sur le plan littéraire qu'il est le plus fouillé et le plus original.

Pour les auteurs, cet Evangile se serait développé en quatre étapes mais se situant toujours dans la même école johannique.

La première rédaction, née dans un milieu samaritain, va du témoignage du Baptiste aux apparitions du Ressuscité. Ensuite, un autre auteur a ajouté des récits appartenant à la tradition synoptique et des discours de Jésus. Ce même auteur remania plus tard sa rédaction pour répondre aux problèmes nouveaux qui se posaient. Enfin un troisième auteur fusionna ces rédactions et y ajouta quelques gloses.

Ces indications que reprennent les prospectus consacrés à cet ouvrage ne rendent pas compte de toute sa richesse. Il faut noter aussi avec quelle prudence les auteurs avancent leurs thèses.

Ce volumineux travail ne peut être conseillé à quelqu'un qui voudrait connaître l'Evangile sans préparation. Il faut une certaine initiation pour pénétrer dans ce commentaire, non par le vocabulaire et le style qui sont clairs, mais par la précision et la minutie d'une analyse qui fait regretter quelques fois un peu de synthèse. Mais ce n'est sans doute pas là le but de l'ouvrage. Sa valeur, qui est incontestable, est d'apporter à celui qui veut travailler en profondeur cet évangile, une documentation et une réflexion très précieuses.

Alain MARTIN.

La Bible déchiffrée, Editions Fleurus et Ligue pour la Lecture de la Bible, 1977, 680 pages.

La première impression que l'on a quand on feuillette cet ouvrage, c'est la présentation soignée, agréable d'un livre qui donne envie de se faire aimer et d'être utilisé. Trop d'ouvrages chrétiens sont rébarbatifs pour que l'on ne souligne pas ce détail qui a son importance. Oui, on sera séduit par les caractères très lisibles, les abondantes illustrations, les cartes clairement dessinées, la couleur qui sait retenir l'œil.

Mais comment se présente le contenu ? On trouvera d'abord une série d'articles qui situent la Bible dans son contexte historique et dans le contexte moderne : civilisations anciennes, place de la Bible dans les religions ambiantes, Bible et idéologies modernes, méthodes et découvertes archéologiques ; on remarquera plus particulièrement le chapitre consacré à la vie quotidienne aux temps bibliques et les illustrations et graphiques très parlants sur le calendrier, les poids et mesures et surtout la faune et la flore. Nous trouvons là une documentation irremplaçable.

Cependant la partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée aux livres bibliques eux-mêmes. Le commentaire à proprement parlé du texte biblique est assez succinct et c'est ce qu'il y a de moins original dans l'ouvrage ; en revanche, on sera intéressé non seulement par les illustrations (les navires par exemple) mais surtout par les articles particuliers consacrés à des questions historiques ou littéraires.

On remarquera l'extrême prudence des auteurs sur les questions littéraires devenues classiques ; certes ces questions prennent souvent dans les introductions bibliques que nous connaissons, une place trop importante. Ici nous en voyons les limites et cela permet sans doute d'accorder plus d'attention à l'aspect des choses bibliques.

Un autre point à souligner : l'édition œcuménique de cet ouvrage ; ce qui montre bien que le travail œcuménique n'est pas réservé à quelques-uns ou conditionné par des options théologiques mais qu'elle peut concerner tous ceux qui aiment la Parole de Dieu.

En tout cas, ce livre donne une excellente idée de cadeau. Il sera fort apprécié des catéchumènes, des moniteurs d'Ecole du dimanche et de tous ceux qui aiment la Bible.

Alain MARTIN.

Introduction à la Bible, tome V, volume 5, A. GEORGE et P. GRELOT : Desclée, 1977, 234 pages.

Voici le dernier volume de l'introduction à la Bible consacrée au Nouveau Testament. Il comprend deux parties bien distinctes : la première inti-

tulée *La formation du Nouveau Testament* et rédigée par Pierre GRELOT et la seconde *Les apocryphes du Nouveau Testament* par Christian BIGARE.

La première partie semble à première vue faire double emploi avec les volumes précédemment parus. En fait son originalité est d'essayer de montrer la relation entre la communauté et les écrits néo-testamentaires. Ce que l'auteur a essayé de faire, c'est de démontrer le mécanisme par lequel les communautés chrétiennes ont pris en charge les traditions concernant Jésus Christ et la vie de ces premières communautés : cette littérature s'inscrit dans le développement même de l'Eglise. L'auteur discerne trois étapes : la littérature du milieu judéo-chrétien avant 70, laquelle comprend surtout les plus anciens passages des Actes et les citations tirées de l'Ecriture, c'est-à-dire l'Ancien Testament, qui forment le noyau des écrits évangéliques. Ensuite on trouve ce qui a été écrit en terre de mission avant 70, pour la plupart les lettres de Paul et l'Evangile de Marc. Enfin ce qui a été produit après 70.

Ceci est bien sûr très schématique et l'auteur n'hésite jamais à souligner tout ce qu'il peut y avoir d'hypothétique dans les thèses qu'il avance.

On lira aussi avec intérêt le chapitre consacré aux origines du canon ; ce qui est souligné, c'est que le canon ne se présente pas comme une fermeture mais plutôt comme une continuité ; c'est parce qu'il y a eu une fidélité dans la continuité du message évangélique que l'Eglise primitive a senti le danger des déviations.

Enfin il ne faut pas oublier la seconde partie consacrée à une description des écrits apocryphes. Les notices concernant chacun de ces écrits sont claires et précises, et elles constitueront pour le lecteur un excellent ouvrage de référence sur la question.

On trouvera dans ce volume les qualités que l'on a déjà rencontrées dans les quatre premiers : les auteurs sont parfaitement au fait des dernières hypothèses, mais ils les présentent avec modération. C'est une excellente mise au point des connaissances actuelles sur le Nouveau Testament.

Alain MARTIN.

Jean DE SAUSSURE : *Le temps des chansons*, Editions Labor et Fides, 1977, 136 pages.

Jean DE SAUSSURE vient de mourir. Il a été l'un des artisans du renouveau calviniste, notamment par son livre : *A l'Ecole de Calvin* qui marqua un tournant. Ce qui nous est présenté aujourd'hui, c'est un recueil de courtes méditations adaptées au temps qui va de Pâques à Pentecôte. Méditations qui se présentent comme une prière, puisque l'auteur s'adresse à Jésus-Christ en employant la deuxième personne. Méditations qui peuvent aussi être utilisées dans des cultes, ce qui nous fait sentir combien la prédication n'est finalement qu'une forme de prière.

Malgré son petit volume, ce livre ne se lit pas, à mon avis, d'une seule traite. Il devrait au contraire accompagner notre méditation personnelle. Il faut lentement prendre son temps. C'est ainsi que ce livre portera du fruit.

Pendant longtemps, la spiritualité n'a pas été à la mode. La parution de ce livre, ainsi qu'une série du même auteur, peut nous réapprendre cette discipline.

Une remarque cependant. Beaucoup risquent d'être déroutés par les indications liturgiques des dimanches : elles ne sont pas évidentes et une note des éditeurs aurait aidé à les situer par rapport à Pâques ou Pentecôte.

A. MARTIN.

Bertrand de MARGERIE : *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Editions Beauchesne, 1975, 500 pages.

La Trinité n'est pas à la mode. On préfère ce qui paraît concret et engagé dans la société. La théologie spéculative est souvent dédaignée comme réservée à quelques spécialistes. Et pourtant on éviterait beaucoup de déclarations superficielles et imprécises si l'on se donnait la peine, en théologie, de revenir à l'essentiel et de faire partir une réflexion spirituelle des données fondamentales. Aujourd'hui, encore, les problèmes actuels sont liés, qu'on le veuille ou non, aux deux grandes affirmations dogmatiques : la Trinité et les deux natures du Christ.

C'est pourquoi on peut remercier les Editions Beauchesne d'avoir publié le travail du Père de MARGERIE, dans sa collection *Théologie historique*.

L'auteur nous montre le développement de ce dogme à travers l'histoire. Il part, bien sûr, des données bibliques pour nous conduire jusqu'aux grandes affirmations des conciles de Nicée et de Constantinople. Mais, et ceci ne manque pas d'intérêt, il prolonge ce développement jusqu'aux dernières affirmations dogmatiques de l'Eglise romaine : le concile de Florence en 1441, mais aussi la vision trinitaire de Vatican II et la confession de Foi de Paul VI en réponse au catéchisme hollandais.

L'une des difficultés de la doctrine de la Trinité, c'est un vocabulaire qui dérouté, car celui-ci n'a pas été fixé du jour au lendemain et dans les premiers siècles. Des mots comme *personne* ou *substance* ont été compris de façons différentes ; d'autres comme *procession*, *circuminsession* ou *subsistances consubstantielles* apparaissent comme du jargon prétentieux et abscons de technocrates de la théologie !

Et pourtant, derrière ce vocabulaire et son évolution, ce sont les affirmations essentielles de la foi chrétienne qui sont en jeu : il ne faut pas oublier que la formulation dogmatique de la Trinité est née d'une réponse faite à ceux qui comme ARIUS, niaient la divinité du Christ. Nous poser la question : Qui est Jésus ? nous conduit, qu'on le veuille ou non, à nous demander quelles sont ses relations avec Dieu et ce que signifient des expressions comme *Fils de Dieu* ou *Fils de l'homme*. Jésus est-il Dieu, est-il un sous-Dieu ? Ou n'est-il qu'un grand homme, surdoué ? La réponse à ces questions passe par une réflexion sur la Trinité. C'est pourquoi il faut être reconnaissant au Père de MARGERIE pour la clarté avec laquelle il expose l'histoire de la terminologie trinitaire : cette doctrine n'apparaît plus comme figée mais au contraire elle reflète la vie même de Dieu.

On comprend aussi que la recherche théologique sur la Trinité n'a jamais eu pour but de construire un système mais de rendre compte d'un mystère que les mots humains ne peuvent décrire. C'est bien pourquoi le vocabulaire a eu tant de mal à se préciser au fil des ans. En suivant ce cheminement, on se rend mieux compte de l'enjeu des discussions.

Affirmer à la fois que Dieu est un et qu'il y a trois personnes, c'est simplement rendre compte, dans une formule commode, d'un paradoxe qui court tout au long de la Bible. Cette Bible ne connaît pas cette formule, mais elle ne cesse d'en rendre compte. Ainsi l'évangile de Jean nous parle des relations du Père avec le Fils. Ce sont à la fois des relations d'égalité (il s'agit du même Dieu) et des relations de dépendance (le Père engendre le Fils).

Ce qui fait l'intérêt et la difficulté de la Trinité, ce sont les relations entre les personnes. Elles ne sont pas interchangeables. Là aussi, l'auteur nous introduit en guidant nos pas, dans ce qui apparaît à première vue comme de vaines subtilités ; en fait nous nous apercevons qu'il s'agit là de questions essentielles qui sont très directement liées à notre façon de parler de Jésus. On se rend compte qu'un rejet d'une réflexion sur la Trinité et les rapports des personnes entre elles, conduit fatalement à un flou théologique dont nous souffrons aujourd'hui. Car une réflexion sur la Trinité

conduit à une méditation sur les relations divines mais aussi sur les relations humaines : on peut dire que le seul fondement d'une éthique chrétienne, c'est la Trinité.

Ceci a des conséquences très directes pour comprendre, par exemple, la conception chrétienne du couple : la relation homme-femme est à l'image de celle du Père et du Fils : on se rend compte alors que les relations humaines, dans leur généralité, sont à la fois des relations de dépendance et des relations d'égalité : ce qui choque notre raison et qui fait que nous sommes toujours tentés de choisir l'une au dépens de l'autre : nous n'arrivons pas à sortir de ce faux dilemme : *ou l'égalité ou la dépendance*, et ceci entraîne des conflits entre les sexes, les générations ou les classes sociales. La Trinité nous apprend que ces oppositions ne sont pas des fatalités, mais qu'elle doivent se dépasser dans l'amour, un amour qui n'est pas un vague sentimentalisme, mais le reflet de l'amour qui se vit authentiquement entre le Père et le Fils.

Le Père de MARGERIE a ouvert cette piste dans un chapitre consacré à la famille, à l'Eglise, à l'âme humaine comme analogies imparfaites de la Trinité.

On lira aussi avec intérêt les passages consacrés à la mauvaise compréhension de la Trinité que l'on rencontre dans les idéologies modernes, comme par exemple chez MARX ou FREUD.

Mais il est impossible d'analyser toute la richesse de ce livre. Il est riche à la fois sur le plan historique, sur le plan doctrinal et sur le plan spirituel. Il faudrait que cet ouvrage soit lu aujourd'hui par tous ceux qui ont la charge d'annoncer l'Evangile afin de s'assimiler toute l'importance de la Trinité pour nous. C'est non seulement un livre à lire mais aussi à conserver car il peut être consulté comme un ouvrage de référence. C'est à l'heure actuelle le meilleur manuel, le plus clair et le plus complet sur la question. Encore une fois, on ne peut que conseiller très vivement un travail qui fait honneur à son auteur. Nous ne pouvons qu'espérer que certaines de ses pages soient lues et relues comme base d'une méditation personnelle et ecclésiale.

Alain MARTIN.

CONFERENCE INTERNATIONALE REFORMEE

AIX-EN-PROVENCE, 27 mars - 1^{er} avril 1978

LES CHRETIENS ET L'AVENIR

Langues officielles : anglais et français.

Renseignements et inscriptions auprès du Secrétariat de l'Association Internationale Réformée, 2, rue de Léningrad, 75008 PARIS.

TABLE DES MATIERES DU VOLUME XXVIII 1977

BRUN, Jean, <i>La catastrophe de la sécularisation</i>	120
CADIER, Jean, <i>Sommes-nous calvinistes ?</i>	144
DENGERINK, J.-D., <i>Herman DOOYEWEERD</i>	137
HOFFMANN, Jean, <i>Christianisme et authenticité négro-africaine</i>	110
KATO, Byang H., <i>Théologie noire, et théologie africaine</i>	106
KNOX, John, <i>Lettre à un Jésuite nommé Tyrie. Traduction, introduction et notes par Pierre JANTON</i>	1
PROBST, Alain, <i>La philosophie et l'apologétique de Cornélius VAN TIL</i>	161
RUNIA, Klass, <i>Le rôle de la confession de foi dans une Eglise réformée</i>	209
STAUFFER, Richard, <i>La Réforme et le protestantisme du XVII^e siècle</i>	185
STAUFFER, Richard, <i>Dieu, la Création et la Providence dans l'œuvre homilétique de Calvin</i>	196
STAUFFER, Richard, <i>Bibliographie des ouvrages, thèses, articles et traductions 1949-1977.</i>	204

Bibliographie

BOISMARD, M.E. et LAMOUILLE, A., <i>L'Evangile de Jean</i>	230
GEORGE, A. et GRELOT, P., <i>Introduction à la Bible</i>	231
HALEY, Alex, <i>Racines</i>	229
HUGEDE, Norbert, <i>L'Épître aux Ephésiens</i>	246
LEMKINE, Aïcha, <i>La Chrysalide</i>	182
LEY, Francis, <i>Alexandre 1^{er} et sa Sainte-Alliance</i>	136
MAILLOT, Alphonse et LELIEVRE, André, <i>Actualité de Michée</i>	184
MARGERIE, Bertrand de, <i>La Trinité chrétienne dans l'histoire</i>	233
MOLLA, Claude F., <i>Le quatrième Evangile</i>	228
QUERE, Francc, <i>La femme avenir</i>	183
PEYREFITTE, Alain, <i>Le Mal français</i>	227
SAUSSURE, Jean de, <i>Le temps des chansons</i>	232
VAHANIAN, G., <i>Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique</i>	226

En collaboration

<i>Histoire des protestants de France</i>	228
<i>La Bible déchiffrée</i>	231
<i>Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens</i> ..	134

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) gratuitement aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des dons peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : Commandes : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 36 F. Abonnement de solidarité : 75 F. ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 24 F.

ALLEMAGNE : Dr. L. COENEN, 56, Wuppertal, 2, Krautstrasse, 74, Postscheckkonto Köln 71336.

Abonnement D.M. 19.— ; Etudiants : D.M. 14.—.

BELGIQUE : M. le pasteur P. A. des S. MENDES, Place A-Bastien, 2, 7000 Mons-Ghlin. Compte courant postal 001-0204177-68.

Abonnement : 270 francs belges. Abonnement de solidarité : 500 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 190 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 8 — Abonnement de solidarité : \$ 15 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4L G.

Abonnement : £ 4.50, Student sub. £ 3.00.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 5.000.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 3.500.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers, 18, Zuidlaren (Dr), Giro 604844.

Abonnement : Fl. 20.—, Abonnement de solidarité : Fl. 40.— ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 14.—.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16, 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 20 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus.

Etudiants : prix réduit : 15 francs suisses.

AUTRES PAYS : 42 F.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1° Au Siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23. Paris, 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
John Knox, <i>Lettre à un Jésuite nommé Tyrie</i> . Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	10,—
<i>Le Petit Catéchisme de Westminster</i>	10,—
<i>Liberté et Communion en Christ</i> , Déclaration de Berlin 1974 sur l'Écumenisme	10,—
A. J. PROBST, <i>La Théorie générale des Cercles de Lois en Philosophie réformée</i> . Brève analyse de la Théorie générale de la nature créée, chez Herman DOOYEWERD. Tirage Xérox. 138 p. franco Frs	40,—
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	
Rapport de la commission biblique désignée par l'Épiscopat Luthérien Suédois	12,—
<i>Tu Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Évangélique de Paris 1968	16,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Évangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	10,—
Birger GERHARDESSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	10,—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	6,—
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la Prophétie d'Ésaïe LIII, touchant la mort et passion du Christ</i> . 120 p.	15,—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph 2. Le Cantique de Marie 3. Le Cantique de Zacharie 4. La Naissance du Sauveur. Chaque	8,—
Les quatre fascicules ensemble	25,—
G. C. BEKKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	8,—
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	20,—
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	12,—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	Épuisé
<i>Des moyens de la Grâce</i>	10,—
<i>Le Péché et la Grâce</i>	8,—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	12,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	Épuisé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	10,—
<i>Christ expliquant les Écritures</i>	5,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	5,—
2° A la Librairie Protestante, 140 Bd Saint-Germain. Paris, 6° (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'École de Dieu, Catéchisme réformé</i>	15,—
<i>A l'Écoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	15,—
<i>La Confession de Foi des Églises réformées en France, ou Confession de La Rochelle</i> . Format de poche. « Les Bergers et les Mages »	3.50
<i>Le Catéchisme de Heidelberg</i> , J. CADIER	2,—
<i>Le Catéchisme de Heidelberg</i> , Delachaux	6,—
Jean CALVIN :	
<i>La vraie façon de réformer l'Église</i>	25,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	5,—
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides ».	
Tome I	46,—
Institution } Tome II	62,—
chrétienne } Tome III	99,—
Tome IV	125,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides » relié	160,—
<i>Commentaire sur l'Évangile de Jean</i> , « Labor et Fides » relié	150,—
<i>Commentaire sur l'Épître aux Romains</i> , « Labor et Fides » relié	88,—
<i>Commentaires sur les Épîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides » relié	97,—